



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LO QUE ES Y LA EXCLUSIÓN. LA CONCEPCIÓN ARISTOTÉLICA DE LO REAL Y SU TRASFONDO HISTÓRICO

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA

RICARDO ALCOCER URUETA

DIRECTORA DE TESIS:

DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

CIUDAD DE MÉXICO, ABRIL 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Te dedico, Lobuela, la intención,
que también se conserva en el espíritu*

ΤΟ ΑΓΑΘΟΝ ΕΣΤΙ ΕΝ ΟΥΣΙΑΙ Ο ΝΟΥΣ ΚΑΙ Ο ΘΕΟΣ

ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΗΣ
ΗΘΙΚΩΝ ΕΥΔΗΜΙΩΝ
1217_b29-31

ADVERTENCIAS PRELIMINARES

Todas las traducciones en este trabajo fueron realizadas por mí, a menos que declare lo contrario.

Aunque, por lo general, las citas en griego antiguo pertenecen a las ediciones del THESAURUS LINGVAE GRAECAE (TLG), todas las fuentes han sido registradas por separado.

Por practicidad, he decidido utilizar abreviaturas como las que muestro aquí. Cuando corresponda, búsquese la respectiva sigla en la **Bibliografía**.

DK	<i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>	— H. DIELS y W. KRANZ
DLE	<i>Diccionario de la Lengua Española</i>	— REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
<i>KpV</i>	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i>	— I. KANT
<i>KrV</i>	<i>Kritik der reinen Vernunft</i>	— I. KANT
LS	<i>A Latin Dictionary</i>	— C. T. LEWIS y C. SHORT
LSJ	<i>A Greek-English Lexicon</i>	— H. G. LIDDELL, R. SCOTT y H. S. JONES
NGLE	<i>Nueva gramática de la lengua española</i>	— REAL ACADEMIA ESPAÑOLA
M	<i>Aristotle's Metaphysics</i>	— W. D. ROSS
Φ	<i>Aristotelis physica</i>	— W. D. ROSS
Ψ	<i>Aristotle. De anima</i>	— W. D. ROSS

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.- <i>Las peculiaridades lingüísticas del verbo εἰμί</i>	09
Importancia de las peculiaridades lingüísticas del verbo εἰμί para la comprensión de la πρώτη φιλοσοφία..	11
Sobre las peculiaridades lingüísticas de εἰμί.....	25
Sobre la diferencia entre los verbos como <i>existir</i> y los verbos como εἰμί.....	37
Sobre el uso aristotélico de εἰμί.....	55
Hipótesis de trabajo: εἶναι significa <i>estar vigente</i>	74
PRIMERA PARTE.- <i>La concepción parmenídea de lo ente y la exclusión</i>	81
La condición común a todas las cosas y la carencia de límites internos.....	83
El rechazo de la nada o la imposible carencia de ser.....	97
El fundamento que condiciona todo lo posible.....	120
El carácter ilusorio de la mutua exclusión.....	152
SEGUNDA PARTE.- <i>La concepción platónica de lo ente y la exclusión</i>	163
Consideraciones previas a la interpretación del <i>Parménides</i> y el <i>Sofista</i>	165
Lo uno, lo múltiple y los dos tipos de sujeto lógico.....	194
La vigencia de LO UNO en LO OTRO y la implicación de todo lo posible.....	225
Las partes de LO OTRO y la exclusión relativa de lo efectivamente posible.....	275
TERCERA PARTE.- <i>Hacia la concepción aristotélica de lo ente y la exclusión</i>	325
Sintaxis categorial y filosofía primera.....	327
La realidad entitativa y la exclusión diferencial.....	336
El mantenimiento de la unidad y la sintaxis dinámico-operativa.....	355
Carencia de límites internos y divinidad.....	367
CONCLUSIÓN.- <i>La exclusión y la diferencia</i>	381
Parménides, Platón y Aristóteles, o la exclusión de la diferencia, la inclusión de la diferencia y la exclusión por la diferencia.....	383
APÉNDICES	387
A. Significado y sintaxis.....	389
B. Fragmentos del poema de Parménides: traducción y notas.....	402
C. Sobre el significado del verbo πέλω.....	441
BIBLIOGRAFÍA	451

INTRODUCCIÓN

Las peculiaridades lingüísticas del verbo εἰμί

Importancia de las peculiaridades lingüísticas del verbo εἶμί para la comprensión de la πρώτη φιλοσοφία¹

Cuando Aristóteles afirmaba que la filosofía primera debe investigar lo ente en cuanto ente² y que lo ente se identifica en el fondo con la entidad³, designaba el objeto de la metafísica con nominalizaciones del verbo εἶμί, llamándolo (τὸ) ὄν y (ἡ) οὐσία. Por ello, la πρώτη φιλοσοφία da lugar a reflexiones lingüísticas sin importar que sea entendida solamente como ontología o también como teología⁴. Incluso algunos detractores de la metafísica clásica admitirían eso: por ejemplo, John Stuart Mill, que opinaba que el estudio de lo ente se funda en la ambigüedad de los verbos como *to be*, y Bertrand Russell, quien pretendió enmendar una concepción milenaria de lo real suponiendo cosas parecidas. Ahora bien, justo porque Mill y Russell tenían en cuenta la dimensión lingüística a que me refiero, revisaré brevemente sus respectivas posturas antes de examinar las peculiaridades semánticas y sintácticas de εἶμί, lo que resulta necesario para comprender la concepción aristotélica de lo ente.

En su tratamiento de los verbos como *to be*, Mill y Russell asociaron temas lingüísticos con problemas metafísicos, toda vez que relacionaron la noción de «existencia» y el estatuto ontológico de la ficción y la divinidad con la diversidad sintáctica de verbos pertenecientes a diferentes lenguas, pero identificados por ellos con los verbos ingleses *to be* y *to exist* sin las precisiones lexicales o gramaticales pertinentes.

Que el empleo de [la palabra *is*] como cópula no implica necesariamente la afirmación de existencia se hace evidente por una proposición como ésta: «Un centauro es una ficción de los poetas», en la que no puede quedar implicado que el centauro existe, ya que la proposición misma asevera expresamente que la cosa no tiene existencia real [*real existence*]. [...] Muchos volúmenes podrían ser llenados con especulaciones frívolas sobre la naturaleza del Ser [*Being*] (τὸ ὄν, οὐσία, *Ens*, *Entitas*, *Essentia* y términos similares), especulaciones que fueron desatadas por no haber tenido presente este doble significado de la palabra *to be* [*sic*] [...] La neblina levantada por encima de este pequeño paraje se difundió desde un periodo temprano sobre la superficie entera de la metafísica. [...] Los griegos casi no conocían otra lengua que la suya.⁵

¹ Asumo que se conoce la información proporcionada en el **Apéndice A**.

² «Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό» (MΓ1/1003a21-22).

³ «τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τις ἢ οὐσία» (MZ1/1028b4).

⁴ *Vid.* ME1.

⁵ J. STUART MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* IV, I, p. 50.

El argumento aquí es que todo lo que dice Platón sobre la existencia es mala gramática o, mejor dicho, mala sintaxis. Esta cuestión es importante, no sólo con respecto a Platón, sino también a otros asuntos, como el argumento ontológico que prueba la existencia de la Deidad.⁶

Por supuesto que abordar lingüísticamente las cuestiones asociadas con un objeto designado mediante nominalizaciones deverbales no es incoherente. El problema es que los argumentos de Mill y Russell **(c)** implican una deficiente concepción de los verbos y **(b)** revelan una clara orientación teórica, a más de que **(a)** pasan por alto hechos importantes.

(a) En los siguientes párrafos argumentaré que los filósofos griegos no entendían la realidad como existencia. Ahora quiero notar que, de no estar al tanto de la historia, un lector de Mill o Russell podría pensar que los “griegos” —de quienes Mill toma directa o indirectamente el ejemplo del centauro— no problematizaron la condición de lo facticio, lo ficticio, lo simulado, lo reproducido, lo aparente y lo divino o no reconocieron la dualidad funcional del verbo εἶμι. Sobre lo primero, valga aclarar tres cosas: **(1)** el interés de los “griegos” por el estatuto ontológico, epistemológico y práctico de la producción, la imaginación y la convención ha quedado registrado en oposiciones tópicas, como φύσις vs. νόμος, μῦθος vs. λόγος o δόξα vs. ἀλήθεια, y nociones como φαντασία y μίμησις; **(2)** los “griegos” no sólo tematizaron la falta de evidencia en lo tocante a sus dioses, sino que también controvirtieron o hasta ridiculizaron la creencia en su personalidad⁷; y **(3)** el llamado propiamente Argumento Ontológico parece haber tenido origen medieval. Con respecto a lo segundo, basta una cita para mostrar que los “griegos” reconocieron la diferencia entre oraciones atributivas y predicativas con εἶμι⁸:

⁶ B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, p. 168.

⁷ Sobre la falta de evidencia, *vid.* PROTÁGORAS DK 80 B 4; sobre la controversia, *vid.* HERÁCLITO DK 22 B 32; sobre la ridiculización, *vid.* ARISTÓFANES, *Las nubes*, 367.

⁸ Valga precisar dos cosas. En primer lugar, no comparto la nomenclatura difundida entre algunos círculos filosóficos, según la cual hay un “sentido predicativo” y un “sentido existencial” de los verbos como *ser*. Esta distinción confunde criterios metafísicos con criterios lingüísticos en general, esto es, semánticos y gramaticales. Pero, además, los verbos predicativos (*e.g.*, *correr*) son definidos precisamente por su oposición a los copulativos (*e.g.*, *parecer*). En segundo lugar, Aristóteles incluía la función auxiliar de εἶμι en su función atributiva, o ambas en una clase más amplia, porque pensaba que la primera consistía en atribuir acciones y pasiones: «Porque en nada se diferencia ‘Un hombre está sanando’ de ‘Un hombre sana’ [τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει], o ‘Un hombre está caminando o cortando’ de ‘Un hombre camina o corta’, y de igual modo en el resto de los casos» (MΔ7/1017a27-30). Sería injusto reprocharle aquí la indistinción entre ambos tipos de verbos, pues ni Mill ni Russell mencionan esta diferencia y hay razones que justifican la generalización aristotélica, a saber, que uno podría pensar que el verbo asevera en ambos casos el contenido presentado por la segunda parte del predicado (*i.e.*, por el atributo o el verbo auxiliado) y que es posible que Aristó-

Las cosas que se investigan son exactamente iguales en número a cuantas se conocen. Investigamos cuatro cosas: el que, el porqué, si es y qué es [τὸ ὅτι, τὸ διότι, εἴ ἔστι, τί ἔστιν]. Efectivamente, cuando, poniendo cierto número de cosas, investigamos ésta o aquélla, por ejemplo que el sol se eclipsa o no, investigamos el que [τὸ ὅτι]. Señal de ello es que, al descubrir que se eclipsa, dejamos [de investigar eso]; y si desde un principio hemos visto que se eclipsa, no investigamos ni una cosa ni la otra. En cambio, cuando sabemos el que [τὸ ὅτι], investigamos el porqué [τὸ διότι]: por ejemplo, habiendo visto que [el sol] se eclipsa y que la tierra se mueve, investigamos el porqué se eclipsa y el porqué se mueve. Así que investigamos estas cosas de este modo y otras de una manera distinta: por ejemplo, si es [εἴ ἔστι] o no es un centauro o un dios —digo si es o no es sencillamente [ἀπλῶς], no si es blanco o no; así pues, conociendo que es [ὅτι ἔστι], investigamos qué es [τί ἔστιν]: por ejemplo, qué es, entonces, un dios o qué es un hombre.⁹

Como argumentaré después **(c)**, Mill y Russell incurrieron en una suposición habitual cuando condenaron la ambigüedad de los verbos como *to be*, a saber, dieron por sentado que estos verbos no aportan carga semántica alguna en función copulativa. Sin embargo, esta suposición lleva la gramaticalización de los verbos copulativos al extremo y no sólo propicia así la disociación semántica de su comportamiento sintáctico, sino que también permite que les sean adjudicados significados incompatibles con verbos que **(i)** presentan atributos o verbos auxiliados **(ii)** sin denotar por sí mismos modos (particulares) de ser. Por ejemplo, uno podría creer que, en las oraciones predicativas, los verbos como *to be* denotan y siempre han denotado *existir*:

Cabe suponer que la cópula es algo más que un mero signo de predicación: que también significa existencia. En la proposición *Socrates is just* puede parecer que no sólo queda implicado que la cualidad *just* puede ser afirmada de Sócrates, sino además que Sócrates *is*, es decir, *exists*. Esto, no obstante, sólo muestra que hay una ambigüedad en la palabra *is*, una palabra que no sólo

teles haya sido más sensible que los hablantes modernos a las categorías gramaticales de los verbos atributivos, incluyendo, por supuesto, el aspecto.

⁹ **APoII/89b23-35**. Cuestiono desde ahora que la diferencia entre ἔστι y ἔστιν sea de naturaleza semántica. Antes de argumentar a favor de una diferencia semántica entre estas grafías, habría que probar que dicha diferencia tiene sentido en sí misma y para la lengua griega. Demostrar que lo tuviera para la lengua griega exigiría explicar por qué la diferencia es semántica y no solamente sintáctica, pero esto no es sencillo, porque la marca diacrítica que sustenta el argumento es posterior a la época de los filósofos estudiados y cumplía originalmente funciones prosódicas correlacionadas con patrones sintácticos (cf. HERODIANO, *Prosodia general* III, I 553.10 y *Prosodia ilíaca* III, II 22.22). La dicotomía semántica es de origen moderno y simplifica la Regla de Hermann: «ἔστι non est simpliciter copula, sed adiunctum habet praedicatum, et significat nunc exstat, nunc revera est, nunc licet» (G. HERMANN, *De emendanda ratione Graecae grammaticae*, Pars Prima I, XVIII, p. 89). Hoy «es ampliamente aceptado que, cuando ἔστι es semánticamente existencial o expresa posibilidad, siempre es paroxítono sin importar su posición en la oración. [...] La regla de Hermann es seguida por los editores modernos, pero no es mencionada por los gramáticos antiguos y ha sido disputada» (A. M. DEVINE y L. D. STEPHENS, *The Prosody of Greek Speech*, p. 356).

desempeña la función de cópula en las afirmaciones, sino que también tiene un significado propio, en virtud de lo cual puede ser el predicado de una proposición.¹⁰

Es una vergüenza para el género humano haber optado por emplear la misma palabra “*is*” para expresar esas dos ideas completamente diferentes [*i.e.*, la predicación y la identificación]—una desgracia que un lenguaje lógico y simbólico puede, por supuesto, remediar.¹¹

Luego ahondaré en la concepción que Mill y Russell tenían del verbo. Primero mostraré que **(b)** su crítica a la supuesta ambigüedad de los verbos como *to be* no tenía motivaciones propiamente lingüísticas, sino que operaba más bien en función de convicciones particulares. Mill asumía premisas teóricas sobre los verbos, pero también sobre los nombres, las ideas, la realidad, el significado y la referencia cuando juzgaba el sentido de la cópula en las oraciones. Pues no sólo sostenía que los verbos copulativos carecen de significado propio, sino también que los nombres no se refieren a las ideas, sino a las cosas, entendidas como objetos dados a la sensibilidad¹², y que denotar [*denote*] es referirse a las cosas, mientras connotar [*connote*] es tener significado¹³. Russell incurría en algo parecido cuando imponía una suerte de empirismo mediante argumentos supuestamente gramaticales en sus comentarios al *Teeteto*:

[Platón:]

SÓCRATES.- [...] Pero, encima de tu belleza, me acabas de hacer un bien, librándome de una argumentación muy larga, si te parece que el alma considera las unas mediante sí misma y las otras mediante las potencias del cuerpo. Pues esto era también lo que a mí mismo me parecía e igualmente quería que a ti te pareciera. [...]

SÓCRATES.- Entonces, ¿entre cuáles colocas la entidad [τὴν οὐσίαν]? Pues esto corresponde a todas en máximo grado.

TEETETO.- Por mi parte, entre aquellas que el alma misma alcanza por sí misma.¹⁴

[Russell:]

Supóngase ahora que estoy mirando un parche rojo brillante. Puedo decir “esto es el objeto de mi percepción [*percept*] actual”; puedo decir, también, “el objeto de mi percepción actual

¹⁰ J. STUART MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* IV, I, p. 50.

¹¹ B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 176. Después se verá que la gramaticalización resultó extrema en el caso de Russell, que hizo depender las aseveraciones existenciales de oraciones copulativas de naturaleza identificativa.

¹² «Cuando digo *El sol es la causa del día*, no quiero decir que mi idea del sol me hace pensar en el día. Quiero decir que un determinado hecho físico, llamado ‘presencia del día’ (y que en último análisis se resuelve en sensaciones, no en ideas) causa otro hecho físico, llamado ‘día’. [...] Por tanto, en esta obra siempre se hablará de los nombres como nombres de las cosas mismas y no solamente de nuestras ideas de las cosas» (J. STUART MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* I, II, 1, p. 25).

¹³ *Vid.* J. STUART MILL, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* I, II, 5, pp. 30-40.

¹⁴ PLATÓN, *Teeteto* 185e5-186a4.

existe”; pero no debo decir “esto existe”, porque la palabra “existe” sólo es significativa cuando se aplica a una descripción en cuanto opuesta a un nombre. Esto descarta que la *existencia* [*existence*] sea una de las cosas que la mente considera en los objetos.¹⁵

Para entender el comentario de Russell al *Teeteto*, y su crítica a la sintaxis de oraciones perfectamente gramaticales como *Esto existe*, expondré los supuestos teóricos asumidos por él mediante una breve genealogía, de la cual forma parte Mill. Sin embargo, nótese que Russell traduce el sustantivo abstracto y deverbal οὐσία mediante el sustantivo abstracto y deverbal *existence* a pesar de que ambos nombres provienen de verbos distintos y οὐσία es un término vertido usualmente como *reality, essence, substance* o *entity*. Guárdese, pues, esto en la memoria, porque en los siguientes apartados argumentaré que la intromisión de la noción de *existencia* en la reflexión sobre lo ente se debió a la creciente gramaticalización de los verbos copulativos por antonomasia, así como a la concepción de lo real con el aspecto puntual, ingresivo, incoativo o resultativo de los acontecimientos, es decir, como hecho.

↳ Comienzo la genealogía aludiendo a la distinción de Leibniz entre verdades de hecho y verdades de razón¹⁶. Las verdades de hecho son contingentes porque la imposibilidad de la proposición contradictoria se prueba mediante la constatación de los hechos (*e.g., Es imposible que no esté nevando aquí y ahora porque está nevando aquí y ahora*). Las verdades de razón se siguen necesariamente del análisis lógico y de la aplicación de proposiciones básicas como el principio de identidad (*e.g., Si algo está constituido por un número determinado de caracteres definidos, es irremplazable salva veritate por algo que no contenga justamente los mismos caracteres*). Russell también pensaba que decidimos sobre la verdad de los juicios de acuerdo con la percepción sensible o la verdad lógica¹⁷, pero su postura se vuelve más comprensible recurriendo a Hume, que relacionó una distinción parecida a la de Leibniz con la realidad entendida como existencia y facticidad.¹⁸

¹⁵ B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, p. 168.

¹⁶ Vid. G. W. LEIBNIZ, *Monadología* [§§ 33-36], pp. 102-105.

¹⁷ «Cuando hablo de un hecho [...] me refiero a la clase de cosa que hace verdadera o falsa a una proposición. [...] Lo que llamo hecho es el tipo de cosa expresada por una oración entera» (B. RUSSELL, «The philosophy of logical atomism», pp. 500-501). «Los más duros entre los datos duros son de dos clases: los hechos particulares de la sensación [*the particular facts of sense*] y las verdades generales de la lógica» (B. RUSSELL, *Our Knowledge of the External World*, p. 78).

¹⁸ Hume sabía de la obra de Leibniz. En *An Abstract of a Book Lately Published; Entitled A Treatise of Human Nature* [1740], Hume, o quien haya escrito ese texto, muestra conocimiento de las distincio-

↳ Probablemente influido por el sensualismo materialista de Hobbes, Hume sostenía que la existencia real [*real existence*] —expresión retomada por Mill— se constata mediante sensaciones vivaces, que él mismo llamaba impresiones [*impressions*]¹⁹:

Todos los objetos de la razón o la investigación humana pueden ser naturalmente divididos en dos clases, a saber, *Relaciones entre Ideas* y *Cuestiones de Hecho* [*Relations of Ideas, and Matters of Fact*]. A la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, el Álgebra y la Aritmética; y, en breve, cualquier afirmación que sea intuitiva o demostrativamente cierta. [...] Las cuestiones de hecho [...] no son determinadas de la misma manera; ni es nuestra evidencia de su verdad, cuan grande sea, de naturaleza parecida a la precedente. Lo contrario de cada cuestión de hecho es, en todo caso, posible, porque jamás puede implicar contradicción, y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si concordara del todo con la realidad. [...] Puede ser, por tanto, un asunto digno de curiosidad investigar cuál es la naturaleza de aquella evidencia que nos brinda seguridad sobre cualquier existencia real y cuestión de hecho [*of that evidence which assures us of any real existence and matter of fact*], más allá del testimonio presente de nuestros sentidos [*beyond the present testimony of our senses*], o los registros de nuestra memoria [*or the records of our memory*].²⁰

↳ Russell consideraba lo ente como existente a la luz de los hechos, pero su concepción de la existencia conlleva exigencias lingüísticas, sintácticas o simbólicas²¹ que no se encuentran en Hume y cuyo origen debe ser buscado en la tradición de Mill, pero sobre todo en Kant y Frege. Para Kant, la palabra *sein* no denotaba cosa alguna ni predicado que ampliara el concepto de un objeto. Si bien no creía que fuera un sinsentido emplear el verbo *sein* en oraciones atributivas o predicativas, rechazaba que la realidad efectiva pudiera ser probada mediante procedimientos lógicos, porque en la verdad se identificarían la posibilidad objetiva y la efectividad y esta última no denotaría algo constitutivo de los objetos.

Ser [*Sein*] no es, evidentemente, un predicado real, esto es, un concepto de algo cualquiera que pueda agregarse al concepto de una cosa. Es la mera posición de una cosa, o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico es simplemente la cópula de un juicio. La oración *Dios*

nes de Leibniz: «El célebre *Monsieur Leibnitz* ha observado que un defecto en los típicos sistemas de lógica es que son muy copiosos al explicar las operaciones del entendimiento en la formación de demostraciones, pero demasiado concisos al tratar de probabilidades y aquellas otras valoraciones de la evidencia de que la vida y la acción dependen por entero, y que son nuestras guías incluso en las especulaciones más filosóficas» (D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, pp. 646-647).

¹⁹ Vid. D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* II y VII.

²⁰ D. HUME, *An Enquiry Concerning Human Understanding* IV, 1, 1-3, p. 24.

²¹ «Algunas de las nociones que han sido consideradas absolutamente fundamentales en filosofía han surgido enteramente, creo yo, por errores en lo tocante al simbolismo —*e. g.*, la noción de existencia, o, si prefieren, de realidad» (B. RUSSELL, «The philosophy of logical atomism», p. 505).

es omnipotente contiene dos conceptos que tienen sus objetos: Dios y omnipotencia; la palabrilla *es* no es otro predicado más, sino sólo lo que pone al predicado *en relación con* el sujeto. Tomo ahora el sujeto (Dios) con todos sus predicados juntos (entre los cuales también se encuentra la omnipotencia), y digo: *Dios es*, o eso es un Dios [*Gott ist, oder es ist ein Gott*]; no pongo así un predicado nuevo sobre el concepto de Dios, sino solamente el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, a saber, el *objeto* con respecto a mi *concepto*. Ambos tienen que contener exactamente lo mismo y, por ello, no puede agregarse nada más al concepto, que expresa la mera posibilidad, porque yo piense su objeto como dado absolutamente (mediante la expresión: él es). Y así, lo efectivamente real no contiene nada más que lo meramente posible [*Und so enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche*].²²

Con todo, el verbo *sein* cumplía funciones capitales en la teoría kantiana del conocimiento. En primer lugar, en su papel de verbo copulativo y aseverativo por antonomasia, relacionaba la diversidad de las representaciones con la unidad de la apercepción y brindaba validez objetiva a los juicios²³. En segundo lugar, estaba asociado con la aseveración de existencia, porque, entre los juicios modales, el asertórico se correspondía con la categoría de existencia [*Dasein*] y aseveraba la efectividad [*Wirklichkeit*] de los objetos²⁴. Ciertamente, toda proposición existencial [*Existenzialsatz*] era sintética²⁵, pero afirmar la existencia no era más que adscribirle

²² *KrV* A598-599/B626-627.

²³ «Pero si examino con mayor precisión el vínculo entre los conocimientos dados en cada juicio y, en cuanto perteneciente al entendimiento, lo distingo de las relaciones según las leyes de la imaginación reproductiva (las cuales sólo tienen validez subjetiva), encuentro entonces que un juicio no es nada más que la manera de llevar los conocimientos dados a la unidad *objetiva* de la apercepción. Para ello sirve la palabrilla copulativa *es* en los mismos, para distinguir la unidad objetiva de las representaciones dadas de la subjetiva. Pues ella señala el vínculo de las mismas con la apercepción originaria y la *unidad necesaria* de las mismas, sin importar que el juicio mismo sea empírico, y con ello ocasional, p. e., los cuerpos son pesados. Con ello no quiero decir, por cierto, que estas representaciones forman parte necesariamente la una de la otra en la intuición empírica, sino que *mediante la unidad necesaria* de la apercepción forman parte la una de la otra en la síntesis de la intuición, es decir, de acuerdo con los principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, en la medida en que pueden llegar a ser conocimiento, los cuales principios son todos derivados de las proposiciones fundamentales de la unidad trascendental de la apercepción» (*KrV* § 19, B141-142).

²⁴ «La modalidad de los juicios es una función completamente especial de los mismos, y en sí misma tiene como distintivo que no aporta nada al contenido del juicio (pues al margen del tamaño, la cualidad y la relación, nada más hay que constituya el contenido de un juicio), sino que solamente afecta el valor de la cópula con respecto al pensamiento en general. Los juicios *problemáticos* son aquellos en que se asume el afirmar o el negar como meramente posible (opcional); los *asertóricos*, en que se considera como efectivo (verdadero); los *apodícticos*, en que se considera como necesario» (*KrV* A74-75/B99-100).

²⁵ «Pues si vosotros también llamáis realidad a todo poner (quede indeterminado lo que vosotros pongáis), entonces habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis asumido como efectiva, y en el predicado vosotros solamente lo repetís. Conceded, por el contrario, como justamente tiene que conceder cualquier ser racional, que cada proposición existen-

realidad efectiva a un objeto posible, y dicha adscripción no pasaba de ser un predicado lógico [*ein logisches Prädikat*]²⁶. Además, para afirmar la existencia de algo, había que satisfacer tres condiciones: la posibilidad lógica, la posibilidad real²⁷ y la realidad efectiva; y en el marco del realismo empírico, la última condición remitía a la percepción sensible, sólo que Kant, a diferencia de Hume, consideraba la percepción como un proceso más bien mediado.²⁸

↳ Kant consideró el verbo *sein* como una función gramatical, y la afirmación de existencia, como un predicado lógico. Sin embargo, para alcanzar la postura de Russell falta mostrar todavía cómo la existencia se volvió un predicado de segundo orden y cómo las proposiciones existenciales se convirtieron en cuantificaciones. Este paso puede abreviarse citando a Frege, que interpretó la postura de Kant a la luz de la teoría de conjuntos²⁹:

Por «propiedades [*Eigenschaften*] aseveradas de un concepto» no entiendo ciertamente las características [*Merkmale*] que constituyen el concepto. Éstas son propiedades de las cosas que caen bajo el concepto, no propiedades del concepto. Así pues, *rectangular* no es una propiedad del concepto *triángulo rectángulo*, pero la proposición «No hay triángulo rectángulo, rectilíneo o equilátero alguno» sí que expresa una propiedad del concepto *triángulo rectángulo, rectilíneo o equilátero*: le adscribe a éste el número cero. / En este sentido, la existencia [*Existenz*] tiene parecido con el número. En efecto, la afirmación de existencia no es más que la negación del número cero [*der Nullzahl*]. Puesto que la existencia es una propiedad del concepto, la prueba ontológica de la existencia de Dios no consigue su propósito. Al igual que la existencia, la unidad tampoco es una característica del concepto *Dios*. La unidad no puede ser usada en la definición de este concepto, así como tampoco es posible utilizar la solidez, la espaciosidad o la comodidad de una casa, junto a las piedras, el mortero y las vigas, para la construcción de la misma.³⁰

cial es sintética. ¿Cómo queréis entonces aseverar que el predicado de existencia no se deja suprimir sin contradicción? Pues este privilegio sólo corresponde propiamente a las [proposiciones] analíticas, por cuanto su carácter se basa precisamente en eso» (*KrV* A597-8/B625-6).

²⁶ Cf. *KrV* A598/B626.

²⁷ «El concepto es en todo caso posible, si no se contradice. Éste es la marca lógica de la posibilidad, y mediante ella su objeto [*i.e.* el objeto del concepto] se distingue de lo *nihil negativum*. De por sí puede ser, no obstante, un concepto vacío, si la realidad objetiva de la síntesis, por la cual se genera el concepto, no se demuestra en particular; lo cual, empero, como fue mostrado arriba, se basa en cada caso en los principios de la experiencia posible y no en la proposición fundamental del análisis (el principio de contradicción). Esto es una advertencia para que de la posibilidad de los conceptos (lógica) no se infiera inmediatamente la posibilidad de las cosas (real)» (*KrV* A596/B24, Nota al pie).

²⁸ «El postulado de conocer la *efectividad* de las cosas requiere *percepción*, por tanto, sensación de la cual uno es consciente; es verdad que no tal cual, inmediatamente, del objeto mismo, cuyo estar ahí [*Dasein*] ha de conocerse, pero sí conexión del mismo con una percepción efectiva cualquiera de acuerdo con las analogías de la experiencia, las cuales exponen toda la interconexión real en una experiencia general» (*KrV* A225/B272).

²⁹ Sobre la relación entre Kant y Frege, *vid.* L. HAAPARANTA, «On Frege's concept of being».

³⁰ G. FREGE, *Die Grundlagen der Arithmetik* § 53, pp. 64-65.

↳ Cuando afirmó que su Teoría de las Descripciones «esclarece dos milenios de confusión en torno a la *existencia*, iniciando con el *Teeteto* de Platón»³¹, Russell compartía en buena medida la postura de Frege. Pensaba que la existencia no es un predicado correspondiente a las cosas y que el verbo inglés con que predicaba existencia —a veces *to be*, a veces *to exist*— sólo se aplica correctamente a descripciones. Concebía las proposiciones como «estructuras simbólicas que expresan algo verdadero o algo falso» y las distinguía de las funciones proposicionales, que comprenderían elementos indeterminados y se convertirían en proposiciones cuando esos elementos recibieran un valor³². Por ejemplo, cuando la variable *x* en *x es un número primo* es reemplazada por cierto argumento, la función se convierte en una proposición falsa ($x = 6$) o verdadera ($x = 7$). De manera que Russell también entendía la existencia como cuantificación: pues, según él, se afirmarí­a con verdad existencia si al menos un objeto cayera bajo cierta descripción (*v.g., gobernante de México en 1867*).

Por lo demás, en calidad de grupos nominales, las descripciones podrían ser determinadas y singularizadas para restringir la extensión de los objetos correspondientes. Por esta razón precisaba Russell que «[u]na descripción indefinida es una frase de la forma *a so-and-so* y una descripción definida es una frase de la forma *the so-and-so* (en singular)»³³, «como ‘El presidente de los Estados Unidos [de América]’, con que una persona o cosa es designada, pero no mediante un nombre propio, sino mediante una propiedad que se supone o se sabe que le es peculiar»³⁴. Russell habría esclarecido la confusión milenaria en torno a la existencia por haber explicado, entonces, lo siguiente: «[D]ecir ‘*lions exist*’ quiere decir ‘*there are lions*’, *i.e., “x is a lion” is true for a suitable x*. Pero no podemos decir de una apropiada *x* *that it exists*; sólo podemos aplicar este verbo a una descripción, completa o incompleta. ‘León’ es una descripción incompleta, porque se aplica a muchos objetos; ‘El león más grande del zoológico’ es completa, porque se aplica a un solo objeto».³⁵

Ahora bien, no me propuse examinar la Teoría de las Descripciones por sí misma, sino mostrar que Russell, al igual que Mill, determinaba la ambigüedad de los verbos como *to be*

³¹ B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, p. 785.

³² Cf. B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, pp. 155-156, 164.

³³ B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 167.

³⁴ B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, p. 785.

³⁵ B. RUSSELL, *History of Western Philosophy*, p. 168.

a partir de convicciones ontológicas y epistemológicas particulares, más que por razones gramaticales. Esto consueña con que descuidara aspectos fundamentales del lenguaje “natural” en su discurso, homologando verbos y construcciones diferentes en su intento de enseñar a hablar a los hablantes y erradicar la predicación de los verbos como *to exist* con respecto a lo existente (o con respecto a cualquier cosa que califique como «una apropiada *x*», si hemos de seguir sus instrucciones). Russell no consideraba las peculiaridades léxicas y morfológicas de los verbos o las diferencias sintácticas de las construcciones, porque subordinaba el lenguaje a concepciones particulares sobre la realidad y la verdad. De hecho, sus críticas a los planteamientos que sí satisfacían sus exigencias gramaticales revelan estas convicciones. Me refiero a la Teoría de los Objetos de Meinong³⁶, que, según Russell, trataba «cualquier frase que denota correctamente en sentido gramatical como una frase que representa un *objeto*»³⁷. Las discrepancias de Russell frente a Meinong evidencian que sus motivaciones no eran lingüísticas, pues al disuadirnos de convenir con el austriaco imponía compromisos ontológicos a la lógica y basaba su concepción de lo real en procedimientos empíricos y descriptivos: «en estas teo-

³⁶ En el siguiente apartado argumentaré que la realidad denotada por los verbos como εἶμί no siempre fue vista como existencia, pero cabe insistir en que la noción de *existencia* como propiedad de segundo orden, comprobada por la constatación de que hay un ejemplar para un concepto o descripción, es relativamente nueva en la historia del pensamiento. «La tesis de ambigüedad de Frege y Russell ha jugado un papel mayor en la filosofía del siglo veinte. Con su modestia habitual, Russell la llamó “el primer avance serio en la lógica auténtica desde el tiempo de los griegos”. Una de las muchas sorpresas en mi breve historia del concepto de *ser* es cuán reciente en la historia de la filosofía es la creencia en la tesis de Frege y de Russell. Hasta donde sé, no se encuentra en forma clara antes del siglo diecinueve. Su génesis requiere y merece un escrutinio más detallado; pero, aparentemente, distintas versiones de la tesis de ambigüedad fueron adoptadas por pensadores distintos con independencia entre sí» (J. HINTIKKA, «Meinong in a long perspective», p. 30). Por ejemplo, uno de los filósofos más influyentes de la Modernidad ni siquiera concibió el divorcio entre idealidad y realidad en que se funda la concepción de la existencia de Russell. Me refiero al interés cartesiano en la realidad actual, formal y objetiva de las ideas (vid. R. DESCARTES, *Œvres de Descartes VII. Meditationes de Prima Philosophia* III, AT 41.21-44.15). La concepción de Russell depende de ese divorcio y por ello criticaba la realidad de las «entidades de razón», para decirlo con términos escolásticos: «Et ideo recte definiri solet ens rationis esse illud quod habet esse obiective tantum in intellectu, seu esse id quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat» (F. SUÁREZ, *Disputaciones metafísicas* LIV, I, 6, pp. 393-394). Alexius Meinong se convirtió en blanco de Russell por haber sostenido que hay objetos inexistentes que tienen cierta realidad, al menos la necesaria para subsistir [*bestehen*] en calidad de algo, bien por consistir en algo o ser de una forma y no de otra (*Sosein*), bien por “ser” imposibles (*Nichtsein*). Vid. A. MEINONG, *Über Gegenstandstheorie* §§ 3-4, pp. 7-13 de *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*.

³⁷ B. RUSSELL, «On Denoting», p. 482. Russell analiza la teoría de Meinong en «*Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* by A. Meinong [reseña]».

rías, me parece, hay una falla en el sentido de realidad que debe ser preservado hasta en los estudios más abstractos. La Lógica, debo sostener, no tiene más razones para admitir un unicornio que la Zoología, con todo y sus rasgos más abstractos y generales».³⁸

Como dije, los argumentos de Mill y de Russell no sólo son históricamente insensibles **(a)** y teóricamente tendenciosos **(b)**, sino también lingüísticamente deficientes **(c)**. Russell podía disentir del platonismo, pero usaba las palabras con descuido. Por ejemplo, el sustantivo abstracto y deverbal *existence* remite a una noción enredada en múltiples problemas teóricos y ni siquiera es la traducción convencional de ούσία. Mill consideraba aparentemente que los términos como (τὸ) ὄν son meros nombres, no nominalizaciones que expresan una condición y pueden designar cualquier cosa de que convenga predicar el verbo εἶμί. Por tales omisiones, se podría pensar que ambos autores tenían una pobre concepción del verbo y encuentro una confirmación de mi sospecha en su representación de los verbos copulativos. Los verbos atributivos no son meros signos carentes del significado propio que les permitiría ser «el predicado [completo] de una proposición». Aunque se admita que poseen escaso contenido léxico, incluso los verbos copulativos tienen cierto significado de naturaleza léxica y gramatical; me interesa destacar sobre todo que aportan rasgos aspectuales: que no sólo comunican número, persona, tiempo y modo. Pero ni Mill ni Russell reconocían suficientemente las repercusiones sintácticas de las peculiaridades semánticas de los verbos; de otro modo, habrían justificado por qué identificaban diferentes verbos entre sí, ya fueran de una misma lengua (*e.g., to be, to exist*), ya de lenguas distintas (*e.g., to be, εἶμί, sum*).

Los verbos indoeuropeos que desempeñan el papel copulativo por excelencia son considerados homólogos por convención, pues derivan parcialmente de las mismas raíces y pueden fungir como copulativos, intransitivos y auxiliares. Sin embargo, estrictamente hablando, εἶμί, *sum, ser, be, sein* y otros verbos que cumplen funciones sintácticas similares (*e.g., estar*) no son intercambiables entre sí. No sólo hay evidencia de que las formas verbales de las cópulas indo-europeas se desprenden de raíces distintas, a saber, de *h1es-, *b^huH-, *sed-, *wes y *steh², sino que los verbos mutan fonéticamente, eliminan significados y se combinan entre sí, experimentando cambios que modifican su comportamiento sintáctico, es decir, que determinan qué argumentos requieren, aceptan o rechazan y en qué tipo de construcciones apare-

³⁸ B. RUSSELL, *Introduction to Mathematical Philosophy*, p. 169.

cen. Por ejemplo, el verbo castellano *ser* puede introducir muchos atributos, pero no todos, porque ni designando el objeto en cuestión con una descripción inmejorable sería posible aseverar con ese verbo que *a la única fruta en el único frutero de mi única casa le corresponde el estado de inmadurez en un momento dado* (cf. *La manzana es verde* con *La manzana está verde*). La explicación de esto reside en que el verbo *estar* comunica un aspecto perfectivo o resultativo que *ser* no expresa, de tal modo que los atributos eventuales no son predicados normalmente con el verbo *ser*.

Ahora bien, supóngase, pero no se conceda³⁹, que las siguientes aseveraciones pueden ser formuladas con el verbo castellano *ser*:

Oración	Signo	Operación
<i>Esta manzana es verde</i>	$P(a)$	Caracterización
<i>Ella es mi novia</i>	$=$	Identificación
<i>Mi hermano menor es diplomático</i>	\in	Asignación a una clase
<i>Los ginecólogos son médicos</i>	\subset	Inclusión en una clase ⁴⁰
<i>El elasmoterio no es(tá en existencia)</i>	$\exists x : P(x)$	Confirmación de existencia

El sentido de las primeras cuatro oraciones depende en mayor medida de otras palabras que del verbo *ser*, es decir, depende de que se haga referencia a lo singular, a lo plural, a lo común, a lo exclusivo y a lo más o menos comprensivo mediante cierto tipo de artículos, pronombres, sustantivos y adjetivos. De hecho, la poca o nula relevancia léxica del verbo copulativo *ser* es la principal razón de su gramaticalización, pues, al margen de las categorías gramaticales que comunica (*i.e.*, persona, número, tiempo, modo y aspecto), es posible cuestionar su aporte se-

³⁹ He mostrado que hasta los verbos copulativos de una misma lengua difieren semántica y sintácticamente entre sí. Ahora quiero efectuar tres puntualizaciones sobre el supuesto “sentido existencial” de los verbos como *ser*. En primer lugar, es extraño que un verbo no atributivo, como *existir*, comparezca en un juicio sobre la ambigüedad de un verbo que sí lo es, como *ser* (o *estar*). En segundo lugar, a diferencia de las proposiciones existenciales, las oraciones convencionales más frecuentes con *ser* (y *estar*) en función predicativa presentan diversos complementos circunstanciales. En tercer lugar, las oraciones simples con *ser* (o *estar*) en función predicativa no traducen satisfactoriamente la glosa de una cuantificación existencial, a saber, *Existe al menos algo tal que le corresponde cierta propiedad*.

⁴⁰ «Aunque lógicamente relevante, la distinción entre la pertenencia a una clase y la inclusión en una clase no parece tener relevancia sintáctica en la mayoría de las lenguas. La distinción entre oraciones caracterizadoras y clasificatorias sí es, empero, de importancia considerable: cf. “Las manzanas son rojas” y “Las manzanas son fruta”. Las primeras tienden a incluir un predicado adjetival (en las lenguas en que es posible distinguir entre adjetivos y verbos), y las segundas, un predicado nominal» (J. LYONS, *Introduction to Theoretical Linguistics*, 8.4.2, p. 389).

mántico; es más, puesto que no denota modo alguno de ser, la gramática tradicional lo denominó «verbo sustantivo»⁴¹. Comoquiera que sea, en todos los casos se puede suplir el verbo *ser* con otros sintagmas verbales y efectuar la misma operación.

Signo	Sintagma alterno	Esquema de la oración
P(a)	corresponder o caracterizar a	<i>P le corresponde o caracteriza a S</i>
=	igualar a, o referirse a lo mismo que	<i>P iguala a, o se refiere a lo mismo que S</i>
∈	pertenecer a, o formar parte de	<i>S pertenece a, o forma parte de P</i>
⊂	comprender, o incluir a	<i>P comprende, o incluye a S</i>
∃x : P(x)	estar en existencia, o darse	<i>S está en existencia o Se da (que) S</i>

Estas nuevas formulaciones no sólo resultan admisibles, sino que expresan con mayor precisión y transparencia teórica el símbolo en cuestión⁴², pues buscan reproducir la operación asociada al signo correspondiente. Por ello, la concepción russelliana de las proposiciones puede quedar intacta si se prescinde de los verbos como *ser*. *X pertenece al grupo de los números primos* puede ser falsa ($x = 6$) o verdadera ($x = 23$), y siempre es mejor confirmar la

⁴¹ Esta denominación aparece en la obra más representativa de la lógica moderna, a saber, en la *Lógica de Port-Royal*, cuya influencia en Kant difícilmente puede ser negada. «Así pues, en términos de su esencia, el verbo es una palabra que significa una afirmación. Pero si deseáramos incluir sus accidentes primarios en la definición de verbo, podríamos definirlo de la siguiente manera: *vox significans affirmationem cum designatione personae, numeri, et temporis*. Una palabra que significa una afirmación en tanto que indica persona, número y tiempo. Propiamente hablando, esto es verdad respecto al verbo sustantivo. / Por lo que atañe a otros verbos, en la medida en que difieren del verbo sustantivo por el modo en que la gente ha combinado la afirmación con ciertos atributos, éstos pueden ser definidos de la siguiente manera: *vox significans affirmationem alicujus attributi cum designatione personae, numeri, et temporis*. Una palabra que significa la afirmación de algún atributo en tanto que indica persona, número y tiempo» (A. ARNAULD y P. NICOLE, *Logic, or The art of thinking II*, pp. 81-82).

⁴² Dice L. WITTGENSTEIN en el *Tractatus Logico-Philosophicus*: «En el habla coloquial ocurre con mucha frecuencia que la misma palabra designa de modo y manera distintos —por tanto, que pertenece a símbolos [*Symbole*] distintos—, o bien que dos palabras que designan de modo y manera distintos son usadas superficialmente del mismo modo en la proposición. / Así se presenta la palabra ‘es’ como cópula, como signo de igualdad y como expresión de existencia [*Ausdruck der Existenz*]; ‘existir’, como verbo intransitivo al igual que ‘ir’; ‘idéntico’, como adjetivo; hablamos de *algo*, pero también de que *algo* acontece. / (En la proposición ‘El verde es verde’ —donde la primera palabra es un nombre propio y la última, un adjetivo— estas palabras no tienen simplemente significado [*Bedeutung*] distinto, son *distintos símbolos*)» (3. 323). «Así surgen con facilidad las confusiones más fundamentales (de que está llena toda la filosofía)» (3.324). «Para evitar esos errores, debemos emplear una notación que los excluya, por no emplear los mismos signos para [expresar] símbolos distintos y no [emplear] superficialmente de la misma manera signos que designan de manera distinta. Una notación, por tanto, que obedezca a la gramática lógica—a la sintaxis lógica. / (La conceptografía de Frege y Russell es un lenguaje así, el cual, empero, no está exento de todo error)» (3.325). «Para reconocer el símbolo mediante el signo, uno tiene que fijarse en el uso con sentido» (3.326).

existencia, entendida como predicado de segundo orden, con expresiones que reproduzcan y esclarezcan teóricamente el símbolo correspondiente al cuantificador existencial (e.g., *Conocemos al menos un ejemplar que se corresponde con lo descrito, Sabemos que al menos un valor hace que determinada función proposicional sea una proposición verdadera*). Sin embargo, ni comprender la naturaleza de los verbos como *ser* es una condición necesaria para aplicar esta simbología ni resulta necesario conocer la “forma lógica” de las proposiciones consideradas, a fin de elucidar el significado léxico y gramatical de esos verbos y poder distinguirlos de otros verbos que cumplan funciones sintácticas similares.

Por tanto, si las diferencias semánticas inciden en el comportamiento sintáctico de los verbos, es preciso conocer la naturaleza semántica del verbo εἶμί para entender su funcionamiento, en vez de ocultar su significado bajo un conjunto de operaciones lógicas, matemáticas o de cualquier otra clase. En el caso contrario, será imposible saber qué peculiaridades léxicas y aspectuales sustentan su diversidad sintáctica y si en verdad se trata de un verbo ambiguo. Así pues, a fin de comprender la dimensión lingüística de la metafísica aristotélica es preciso saber, por ejemplo, si εἶμί podía comunicar lo siguiente:

Oraciones comparables⁴³

La manzana está verde
Atribución con verbo copulativo
Ella devino mi esposa
Atribución con verbo intransitivo
Tu primo parece diplomático
Atribución con verbo copulativo
Los psiquiatras se creen médicos
Atribución con verbo transitivo
El elasmoterio desapareció
Predicación con verbo intransitivo

Matices léxico-aspectuales

fase o estado eventual, episódico
devenir, puntualidad
parecer objetivo, aspecto, apariencia
parecer subjetivo, opinión, juicio
aparición, surgimiento, manifestación

⁴³ No desconozco que la segunda y la cuarta oraciones no son copulativas. El verbo *estar* en *La manzana está verde* es copulativo, dado que **lo** (*está*) responde satisfactoriamente a la pregunta *¿Está verde la manzana?* En cambio, *Ella deviene mi esposa* y *Los psiquiatras se creen médicos* no son copulativas: **lo** no puede ocupar el lugar de lo atribuido. Aun así, el verbo intransitivo *devenir* introduce un atributo, porque *mi esposa* es complemento predicativo de *Ella*. En el segundo caso, el verbo *creer* significa *atribuir mentalmente a alguien o algo una determinada característica, situación o estado*, y la estructura oracional es sujeto, verbo transitivo y complemento directo (i.e., *que pertenecen a cierto grupo*), de modo que el complemento de la oración es algo atribuido a uno mismo. El verbo es empleado como pronominal, experimenta cierto grado de gramaticalización y vincula el sujeto con un atributo, añadiendo un matiz valorativo que no comunican las oraciones copulativas cuyo verbo es *ser*.

Sobre las peculiaridades lingüísticas de εἰμί

Para estudiar las peculiaridades lingüísticas del verbo εἰμί, presentaré las veintidós construcciones tipificadas por Charles Kahn en *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Con ello, no sólo me propongo investigar el comportamiento sintáctico de este verbo, sino también sus rasgos semánticos de naturaleza lexical y gramatical⁴⁴, porque los griegos podrían haber distinguido entre εἰμί y otros verbos sintácticamente parecidos a partir de tales características. Dado que construían oraciones nominales carentes de verbo, es probable que siguieran criterios semánticos al relacionar conscientemente sujetos y atributos mediante unos verbos y no mediante otros (*e.g.*, mediante γίγνομαι ο πέλω, pero no mediante εἰμί).

ORACIÓN NOMINAL CARENTE DE VERBO:

οὐκοῦν ἢ μὲν μετὰ φρονήσεως καρτερία καλὴ κάγαθή;
¿Acaso no bella y buena la valentía con sensatez?
(PLATÓN, *Laques* 192c8-9)

VERBO SEMICOPULATIVO VINCULANDO GRUPOS NOMINALES CONCORDANTES:

ποῦ δὲ καλοὶ κάγαθοὶ γίνονται ἄνθρωποι;
¿Dónde se hacen bellos y buenos los hombres?
(DIÓGENES LAERCIO, *Vidas* II4/48 6-7)

⁴⁴ Asumo que hay significado léxico y gramatical, y que este último se relaciona con las categorías gramaticales, entre las cuales se encuentra el aspecto gramatical, que suele oponerse al modo de acción [*Aktionsart*] o aspecto léxico. «Se dice que los elementos léxicos tienen tanto significado *léxico* como *gramatical* (tanto significado *material* como *formal* [...]). Para emplear la terminología de la gramática escolástica, *especulativa*: un elemento léxico en particular, p. e., *vaca*, no sólo *significa* un concepto *particular* (el significado *material* o *léxico* del elemento en cuestión), sino también lo hace de acuerdo con un *modo* particular *de significar*, *v.g.*, como una *sustancia*, una *cualidad*, una *acción*, etc. [...] Aunque actualmente los lingüistas se expresan muy raramente en estos términos, esta concepción general de la diferencia entre el significado *léxico* y el significado *gramatical* de los elementos léxicos sigue vigente. Más aún, parece tener cierta validez. / Por ejemplo, hay un poema bien conocido de Lermontov que empieza: *Beleet parus odinokij*... Esto es difícil, sino imposible, de traducir al inglés: porque su efecto depende de que, en ruso, 'ser blanco' puede ser expresado mediante un *verbo* (como *belyj* = 'blanco', que en oraciones sin marca temporal, aspectual y modal sería empleado normalmente sin el verbo *ser* [...]). En términos tradicionales, el *verbo* presenta 'ser blanco' como un *proceso* o *actividad*, y el *adjetivo*, como una *cualidad* o *estado*. El resultado de elegir el *verbo* en vez del *adjetivo*, en el ejemplo dado, sólo puede ser representada en inglés mediante una circunlocución más bien inadecuada, como 'Hay una vela solitaria que sobresale [por ser] (o incluso que 'luce') blanca (en contraste con el fondo del mar o del cielo)...' ['*There is a lonely sail which stands out (or even 'shines') white (against the background of the sea or sky)...*']» (J. LYONS, *Introduction to Theoretical Linguistics* 9.5.2, p. 437).

Para evitar el uso filosófico del lenguaje en la medida de lo posible, Kahn se concentró principalmente en los poemas homéricos y distinguió once clases de oraciones “copulativas”, más otras once de construcciones no-copulativas. En el primer grupo (I-XI) se encuentran las oraciones indudablemente copulativas, pero también aquellas en que εἶμι funge como verbo auxiliar —o incluso locativo, si los complementos parecen atributos—. En el segundo grupo (XII-XXII) están las oraciones en que el verbo aporta evidentemente un significado y no puede verse reducido a un simple elemento gramatical.

I. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (COPULATIVA)

ἐπεὶ [Χρυσήϊς] οὐ ἔθεν ἔστι χερσίων
puesto que Criseida no es inferior a ella (Ilíada 1.114)

El verbo vincula un atributo adjetival con un sujeto.
—¿Acaso es inferior a ella?
—No, no **lo** es.

II. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (COPULATIVA)

Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἶμι
soy mensajero de Zeus para ti (Ilíada 2.63)

El verbo vincula un atributo sustantivo con un sujeto.
—¿Acaso eres un enviado de Zeus?
—Sí, **lo** soy.

III. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (COPULATIVA)

τίς δὲ σὺ ἔσσι φέριστε [...];
¿Quién eres tú, bravísimo? (Ilíada 24.387)

El verbo vincula un atributo pronominal con un sujeto.
—¿Acaso eres alguien?
—Sí, **lo** soy.

IV. FUNCIÓN AUXILIAR

αἰεὶ τοι ῥίγιστα θεοὶ τετλήότες εἰμὲν
los dioses siempre somos “soportantes”, somos soportadores...
los dioses siempre estamos soportando las más terribles penas (Ilíada 5.873)

El verbo forma parte de una perífrasis verbal, pero la naturaleza nominal del participio parece justificar la pregunta por el atributo.
—¿Qué hacen los dioses?
—Soportar penas.
—¿Están siempre así, soportando penas?
—Sí, **lo** están.
—¿Acaso los dioses son soportadores de penas?
—Sí, **lo** son.

V. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (COPULATIVA)

εἶτε Κριτίας ἐστὶν εἶτε Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος (Cármides 166d9-e1)
si es Critias o Sócrates el que está siendo refutado

El atributo es una nominalización sustantivada del verbo ἐλέγχω. Sin embargo, como lo nominalizado es la experiencia o pasión de un participante, la voz medio-pasiva es notoria, sin importar que el grupo nominal sea modificado por un artículo.

—¿Acaso alguno de ellos podría ser (el) refutado (*i.e.*, quien sea refutado)?

—Sí, podría ser **lo**: uno de ellos podría ser (el) refutado.

VI. FUNCIÓN AUXILIAR

ἀθανάτοις τε θεοῖσι τετιμένη ἐστὶ [Ἑκάτη] μάλιστα (Teogonía 415)
por los dioses inmortales estimada es Hécate en sumo grado
Hécate es sumamente estimada por los dioses inmortales

El verbo funge como auxiliar, pero la naturaleza nominal del participio parece justificar la pregunta por el atributo.

—¿A quién estiman los dioses?

—A Hécate.

—¿Acaso es ella estimada por los dioses?

—Sí, **lo** es.

VII. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (CON MATIZ LOCATIVO)

Δὴν δ' ἄνεω ἦσαν τετιηότες υἱὲς Ἀχαιῶν (Ilíada 9.30)
Mucho tiempo estuvieron sin chillar...
Mucho tiempo estuvieron sin hacer ruido los hijos afligidos de los aqueos
Mucho tiempo se quedaron así, ahí, en ese estado
Mucho tiempo permanecieron en silencio los hijos afligidos de los aqueos

El verbo vincula un atributo adverbial con un sujeto. No obstante, el atributo refiere un modo de ser circunstancial y es posible traducir la oración mediante construcciones locativas, que pueden considerarse predicativas. Además, nótese que en el texto original se usa el pretérito imperfecto [*eran*], no el indefinido [*fueron*], inexistente en griego.

—¿Estuvieron sin hacer ruido los hijos de los aqueos?

—Sí, **así** estuvieron.

VIII. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (CON MATIZ LOCATIVO)

σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός, (Ilíada 8.15-16)
[εἰσὶν] τόσσον ἔνερθ' Αἴδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης
las puertas de hierro y el umbral de cobre [están]...
las puertas de hierro y el umbral de cobre [están] tan dentro del Hades cuan lejos queda/ está el cielo de la tierra

Se podría decir que la oración es predicativa. Kahn la clasifica como copulativa, porque el predicado no parece determinar al sujeto de manera accidental y porque la posición del verbo es distinta a la que suele ocupar en uso “pleno”⁴⁵. Valga agregar que el estatuto de varias oraciones locativas es materia de discusión entre los expertos y que «tan dentro... cuan lejos» puede ser interpretado como atributo adverbial.

⁴⁵ Cf. C. H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, pp. 156-159.

—¿Dónde están esas puertas de hierro y ese umbral de cobre?
—*Adentro* del Tártaro.
—¿Están muy adentro?
—Sí, **lo** están.

IX. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (?) (LOCATIVA)

ἀλλ' οὐκ ἔστι βίη φρεσὶν οὐ δέ τις ἀλκή (Ilíada 3.45)
pero no queda fuerza en (tu) corazón ni coraje alguno
pero no hay fuerza en tu corazón ni coraje alguno

El verbo denota subsistencia. Kahn considera que «en (tu) corazón» puede ser atributo de «fuerza» (v.g., *La fuerza en tu corazón es casi nula*).

X. FUNCIÓN ATRIBUTIVA (COPULATIVA)

πατρὸς δ' εἴμ' ἀγαθοῖο (Ilíada 21.109)
soy de buen padre

Es posible interpretar que el verbo vincula un atributo de naturaleza preposicional, ya que el genitivo denota procedencia, posesión, pertenencia, propiedad, etc.

—Si proviniera de buena estirpe, ¿sería de noble linaje?
—Efectivamente, **lo** serías.

XI. FUNCIÓN PREDICATIVA/ATRIBUTIVA (COPULATIVA)

Τέτρατον ἦμαρ ἔην, ὅτ' ἐν Ἄργεϊ... (Odisea 3.180)
Era el cuarto día, cuando en Argos...

El verbo indica tiempo y parece ser intransitivo y significar *transcurrir*. Sin embargo, es posible argumentar que la oración es copulativa y elide un sujeto obvio: después de todo, no parece haber oraciones estrictamente impersonales con εἶμι.

—Si digo que transcurría el cuarto día, ¿digo que (ése) era el cuarto día?
—Sí, dices que **lo** era.

XII. FUNCIÓN PREDICATIVA

ἦ γὰρ ἔτ' εἰσὶ καὶ ἀφνειοὶ καλέονται (Odisea 15.433)
pues, en verdad, están vivos...
pues, en verdad, viven todavía...
pues, en verdad, siguen vivos y se dicen acaudalados

El verbo denota vida y persistencia; significa *vivir, estar vivo*.

XIII. FUNCIÓN PREDICATIVA

Ἔστι δέ τι σπέος εὐρὸν βαθεῖης βένθεσι λίμνης... (Ilíada 13.32)
Hay una gruta espaciosa en las honduras del fondo marino...
En el fondo del mar se encuentra una gruta espaciosa...

El verbo significa *haber, encontrarse*, y denota realidad circunstanciada, ubicación.

XIV. FUNCIÓN PREDICATIVA

Ἦν δέ τις ἐν Τρώεσσι Δόλων Εὐμήδεος υἱός... (Ilíada 10.314)
Había entre los troyanos un Dolón, hijo de Eumedes...

Estaba entre los troyanos un tal Dolón, hijo de Eumedes...
Entre los troyanos estaba presente un tal Dolón, hijo de Eumedes...

El verbo significa *haber, estar*, y denota la presencia circunstanciada de algo en singular.

XV. FUNCIÓN PREDICATIVA

Ἵμῖν δ' ἐν γὰρ ἕασιν ἀριστῆες Παναχαιῶν... (Ilíada 7.73)
Pues entre vosotros están...
Pues entre vosotros se hallan los mejores de todos los aqueos...

El verbo significa *estar, hallarse*, y denota la presencia circunstanciada de algo en plural.

XVI. FUNCIÓN PREDICATIVA

νῦν δ' οὐκ ἔσθ' ὅς τις θάνατον φύγη ὃν κε θεός γε (Ilíada 21.103-105)
Ἰλίου προπάροιθεν ἐμῆς ἐν χερσὶ βάλῃσι
καὶ πάντων Τρώων...
pero esta vez no habrá uno que escape de la muerte, que dios arroje a mis manos frente a Ilio, incluso entre todos los troyanos...
pero esta vez no quedará vivo uno solo de todos los troyanos que dios arroje a mis manos frente a Ilio...

El verbo significa *haber* y se usa para expresar subsistencia condicionada. Se puede argumentar que la oración cuantifica, pero la cuantificación es universal —«ninguno habrá que» [οὐκ ἔσθ' ὅς τις]— y opera sobre un conjunto de elementos concretos —«entre todos los troyanos» [πάντων Τρώων]—. De hecho, todas las condiciones que operan en la oración remiten a circunstancias concretas. En primer lugar, la proposición está supeditada a las condiciones actuales —«esta vez» [νῦν]— y la extensión del universo está determinada por el lugar —«frente a Ilio» [Ἰλίου προπάροιθεν]— y la situación del actante, quien forma parte del programa narrativo —«a mis manos» [ἐμῆς ἐν χερσὶ]—. En segundo lugar, la actitud del hablante deja claro que la anticipación está abierta a la contingencia o que depende de acontecimientos fuera de su alcance —«dios» [θεός]—, pues se usa la partícula modal *κε* con aoristo en subjuntivo —«arroje» [βάλῃσι]—. ⁴⁶

XVII. FUNCIÓN PREDICATIVA

Ἔσται μὰν ὄτ' ἂν αὖτε φίλην γλαυκώπιδα εἴπη (Ilíada 8.373)
Pero habrá de llamarme otra vez querida ojizarca
Pero se dará el caso de que me llame otra vez querida ojizarca

El verbo significa *ocurrir, darse el caso*, y la construcción asegura la efectividad de una contingencia futura, expresada con subjuntivo —«llame» [εἴπη]—.

XVIII. FUNCIÓN PREDICATIVA

ἐπεὶ οὐκ ὀλίγον χρόνον ἔσται/ (Ilíada 19.157-158)
φύλοπις
puesto que no durará poco tiempo la pelea

El verbo significa *durar* y denota la realidad de algo a través del tiempo, *i.e.*, la duración, la actualidad mantenida de algo (*v.g.*, *Estaré aquí un rato, por si me necesitas*).

⁴⁶ Cf. H. W. SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges*, §§ 1796 y 1810.

XIX. FUNCIÓN PREDICATIVA

Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχυς ὧν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. (PROTÁGORAS DK 74 B 4)
Sobre los dioses no tengo noticia, ni de que son, ni de que no son, ni tampoco de qué aspecto tienen, pues muchos son los impedimentos para notar [a los dioses]: la falta de evidencia, y que breve es la vida del hombre.

El verbo significa *ser* y denota la realidad de un sujeto en un contexto especulativo, pues el hablante problematiza la posibilidad de constatar la realidad de entidades no evidentes e intemporales.

XX. FUNCIÓN PREDICATIVA

οὐδέ μοι ἔστι πατήρ καὶ πότνια μήτηρ (Ilíada 6.413)
ni siquiera me queda [tal cosa, a saber,] padre y augusta madre
ni siquiera hay para mí padre y augusta madre
ni siquiera tengo padre y augusta madre

El verbo significa *haber* o *quedar* y denota subsistencia. Es posible ver aquí una cuantificación, pero tendría que ser una cuantificación de unicidad, ya que el objeto que es «padre para mí» es único. Además, las condiciones operantes también son concretas.

XXI. FUNCIÓN PREDICATIVA

ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι (Ilíada 21.193)
Pero no cabe batirse con Zeus Cronión
Pero batirse con Zeus Cronión no es [posible], no es [debido], no está [permitido]

Mientras que el infinitivo en caso locativo habría expresado que una acción tiene lugar (*≈ Ich bin beim/am essen*), en dativo habría servido para referir un propósito o finalidad (*≈ ¿Vas a comer?*). Cuando εἰμί significaba la posibilidad de que algo fuera efectuado, las acciones habrían sido circunstanciadas de manera semejante. La pareja εἰμί más infinitivo habría significado que *algo está para ser* el agente de una acción (*e.g., pelear*), aunque también su objeto, como en el poema de Parménides (DK 28 B 2.2), donde se habla de «αἴπερ ὁδοῖ... εἰσὶ νοῆσαι», es decir, de los *camino que están para ser pensados*. Por lo demás, el infinitivo puede desempeñar la función de sujeto en las oraciones, como en este ejemplo⁴⁷, de forma que el verbo εἰμί tenga un sentido modal y pueda ser comparado con el castellano *cabe* o el latín *licet*, que denotan la posibilidad, la aptitud o la conveniencia de efectuar algo: *Dada cierta naturaleza o condición, se puede o no se puede hacer o aspirar a hacer algo*.

—¿Podría batirme con Zeus?

—No ha lugar. Eso es imposible. Eso no tiene cabida en este mundo, en este orden cosas.

XXII. FUNCIÓN PREDICATIVA (?)

οὕτω πη τάδε γ' ἔστι φίλον τέκος ὡς ἀγορεύεις (Ilíada 24.373)
de cierto modo, querido muchacho, todo eso es así...
de cierto modo, querido muchacho, todo ello es tal como dices

El verbo significa *ser* y denota verdad. Sin embargo, el estatuto del verbo es problemáti-

⁴⁷ Cf. H. W. SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges*, §§ 1969, 1985 y 2008.

co, porque εἰμί puede ser interpretado como atributivo, en la medida en que interactúa con oraciones subordinadas adverbiales.

—¿Las cosas son como digo?

—Eso es. Efectivamente, las cosas son *así*.

Ahora es posible precisar el significado del verbo εἰμί y determinar el tipo de construcciones en que aparece, aunque también efectuar comentarios sobre las repercusiones de ambas cosas en el pensamiento discursivo.

Este verbo se relaciona con la noción de *permanencia*. Las oraciones estudiadas expresan propiedades, estados o relaciones que se mantienen a través del tiempo. Incluso aquellas que aseveran ocurrencias futuras (*e.g.*, XVI-XVIII) —siempre con formas de voz media— parecen referir el estado de cosas en cuestión como si fuera un acontecimiento seguro o fijo. Además, la noción de *permanencia* también se manifiesta en el aspecto verbal⁴⁸. Morfológicamente, εἰμί no cuenta con formas de aoristo o perfecto, así que no puede expresar la acción verbal como algo puntual o llegado a término. Lexicalmente, los predicados con εἰμί no se corresponden con un modo de acción puntual-desinente, sino durativo-permanente⁴⁹; pues, simples o compuestos, los predicados que lo incluyen dan a conocer estados (*v.g.*, *ser de alguna manera, encontrarse en cierta condición, ser posible, real o verdadero en determinadas circunstancias*), pero no refieren cambios ni procesos⁵⁰. De ahí que εἰμί no pueda ser traducido con verbos di-

⁴⁸ A diferencia del tiempo, asociado con el momento en que ocurre el acto verbal, el aspecto no es una categoría déctica, sino que informa «de la estructura interna de los eventos, es decir, de la manera en que surgen, se terminan o se repiten, pero también de si se perciben en su integridad o se muestran únicamente algunos de sus segmentos» (NGLE 23.2a). Hay tres tipos de aspecto: el léxico o modo de acción [*Aktionsart*], el morfológico o desinencial y el sintáctico o perifrástico (*vid.* NGLE 23.2c).

⁴⁹ Aunque se funda en los elementos léxicos del verbo, el modo de acción es una propiedad de los predicados enteros. La NGLE considera tres distintas clasificaciones de la *Aktionsart*, a saber, la binaria, la ternaria y la cuaternaria. La primera opone el aspecto durativo-permanente al puntual-desinente; la segunda contempla el modo de las acciones, los procesos y los estados; y la tercera distingue las actividades, las realizaciones, los logros y los estados (*vid.* NGLE 23.3a). Las actividades expresan la acción o evento verbal con duratividad y dinamismo; las realizaciones, con duratividad y dinamismo, pero también con límites internos; los logros, sin duratividad, pero con dinamismo y límites internos; y los estados, solamente con duratividad (*cf.* NGLE 23.3f), se trate de estados permanentes, episódicos o transitorios (*vid.* NGLE 23.3x).

⁵⁰ La diferencia entre *ser* y *devenir* parece entrañar una prioridad nocional. «Ser [*being*] es lógicamente anterior a devenir [*becoming*], al igual que la ubicación [*location*] es anterior al movimiento [*motion*] y que el concepto de estado es generalmente anterior al de cambio de estado. Esa prioridad se expresa en la forma matemática de los respectivos conceptos en física, según la cual, por ejemplo, el movimiento es definido en términos de la posición en momentos distintos» (C.H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, p. 206). Sin embargo, tal prioridad también podría ser de naturaleza u origen, sobre

námicos (*e.g., volverse, tornarse, hacerse, aparecer, brotar, devenir*), tan sólo con verbos estativos (*e.g., estar, haber, darse, estar dado, quedarse, permanecer, encontrarse, hallarse*)⁵¹. Es verdad que los predicados con εἰμί pueden expresar duración, pero, en tal caso, la duratividad de la acción verbal no conlleva límites internos. Valga esclarecer que las acciones son internamente limitadas cuando su cumplimiento es incompatible con su persistencia. Por ejemplo, no tiene sentido decir que una oruga se convierte en mariposa después de haberse convertido en mariposa, pero sí tiene sentido decir que alguien mira después de haber mirado. Como se sabe, Aristóteles era consciente de esta diferencia:

Puesto que de las acciones en que hay un límite ninguna es un fin, sino que [tales acciones] son de las que siguen un fin (por ejemplo, el [fin] de adelgazar es la delgadez, y cuando estas [carnes] adelgazan están en mutación, no teniendo lugar [todavía] las cosas con miras a las cuales se da la mutación), no son ellas una acción, o al menos no [una acción] plena, porque no son un fin. La acción es, más bien, aquella en que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, cavila y ha cavilado y capta y ha captado, pero no aprende y ha aprendido, ni sana y ha sanado; uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, y se siente feliz y se ha sentido feliz. De otro modo, debería cesar en un momento dado, como cuando adelgaza; pero en este caso no [pasa así], sino que vive y ha vivido. De estas cosas hay que decir, ciertamente, que las unas son mutaciones, y las otras, actividades. Pues toda mutación es incompleta; adelgazamiento, aprendizaje, ida, edificación: éstas son mutaciones, y ciertamente incompletas. En efecto, uno no va y ha ido, ni edifica y ha edificado, ni deviene y ha devenido, ni muda y ha mudado, sino que es distinto mover y haber movido. Pero lo mismo ha visto y ve al mismo tiempo, y capta y ha captado. A tal cosa llamo actividad, a la otra mutación.⁵²

todo tratándose de la οὐσία: «Es evidente, entonces, que por ésta es cada una de aquéllas, así que aquello que primeramente es [τὸ πρῶτως ὄν] (y no lo que es algo, sino lo que simplemente es [καὶ οὐ τί ὄν ἀλλ' ὄν ἀπλῶς]) debe ser la realidad entitativa [οὐσία]. Ciertamente, 'primero' se dice en varios sentidos, pero, como sea, la realidad entitativa es primera en todos ellos: en cuanto al concepto, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo [καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ]. Pues ninguno de los otros predicamentos puede estar separado [χωριστόν], sino solamente éste. Por lo que atañe al concepto, éste es necesariamente anterior, porque en el concepto de aquéllas queda implicado el de la realidad entitativa; además, creemos conocer cada cosa mejor cuando sabemos qué es el hombre o el fuego que cuando sabemos el cómo, el cuánto, el dónde, puesto que también sabemos cuánto o cómo cuando sabemos qué es» (MZ1/1028a29-b2).

⁵¹ «ἦμαι (ο ἔζομαι) —*me siento*—, κεῖμαι —*yazgo*—, ἴσταμαι —*estoy de pie*—, más sus compuestos, son casi los únicos sustitutos del verbo que significa *be* en griego, si exceptuamos los verbos con valor cinético-mutativo como γίγνομαι» (C. H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, p. 219).

⁵² «Ἐπει δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πρᾶξις ἢ οὐ τελεία γε οὐ γὰρ τέλος· ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἢ] πρᾶξις. οἷον ὀρᾷ ἅμα καὶ ἐώρακε, καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγίασται· εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὥσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ δεῖ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βᾶδις οἰκο-

Cuando se comporta como verbo locativo o predicativo normal (*e.g.*, VIII, IX, XIII, XVIII), que se conjuga en todas las personas, εἰμί significa *estar, quedarse, hallarse, encontrarse, vivir* o *durar* y suele ir acompañado de circunstancias (*e.g.*, *estar en determinada situación, transcurrir o encontrarse en un estado durante cierto tiempo*). Es más, los verbos contruidos con εἰμί más un afijo evidencian cierta naturaleza locativa: πάρ-εἰμι, significa *estar frente o presente*; ἄπ-εἰμι, *estar apartado o ausente*; ἔν-εἰμι, *estar en o entre*. Incluso cabe interpretar que, cuando εἰμί significa *estar vivo o activo*, significado avalado por Aristóteles⁵³, las oraciones que lo emplean circunstancian la realidad. En este sentido, las cosas que ejecutan una función (*cf. fungens vs. defunctus*) estarían en cierto estado, “en funciones”, siendo posible que el estado se dé por naturaleza [φύσει] o sea definitorio de la cosa misma (*v.g.*, presidente es lo que está presidiendo⁵⁴).

Hay oraciones en que εἰμί sólo ocurre en tercera persona. Es posible catalogarlas como construcciones locativas, aunque el verbo funciona en ellas como una constante que asevera presencia, subsistencia o realidad. Según Kahn, las oraciones homéricas que se ajustan a este modelo se refieren a cosas, hechos, situaciones y relaciones concretas, determinadas en el espacio, en el tiempo y por vínculos con objetos igualmente circunstanciados (*e.g.*, XVI). Por ello, «ni afirman ni niegan la existencia de un sujeto tomado en abstracto, sino la existencia de un sujeto perteneciente a cierta clase y con respecto a ciertos predicados dados»⁵⁵. Sin embargo, hay oraciones similares que no se refieren a cosas, hechos, situaciones y relaciones concretas (*e.g.*, XIX), las cuales justifican que se hable de un segundo orden, porque en ellas «los predicados se han desvanecido y nos hemos quedado con la simple aseveración de existencia, ya no

δόμησις· αὐται δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἔώρακε δὲ καὶ ὀρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν» (M06/1048b18-35).

⁵³ «Pues, frente al entendimiento [πρὸς τὸ φρονεῖν], no parece cosa alguna participar [κοινωνεῖν] solamente del tacto y del gusto; en cambio, frente el estado vegetal o mineral [φυτὸν ἢ λίθον], parece algo maravilloso. Así es; ha de parecer motivo de alegría que se dé este conocimiento antes que yacer muerto y no siendo [κεῖσθαι τεθνεὸς καὶ μὴ ὄν]» (*De la generación de los animales* II23/731a35-b4).

⁵⁴ Por sencillo que parezca, esto arroja luz sobre los comentarios críticos de Aristóteles a la ontología megárica (*vid. M03*): también la disposición [δύναμις] sería un estado, de modo que sería reduccionista identificar la naturaleza de las cosas con su estado actual [ἐνέργεια]. Constructor [οἰκόδομος] no sólo es lo que está construyendo [οἰκοδομοῦν], sino también lo capaz de construir, aquello a que le corresponde «el estar en capacidad de construir» [τὸ δυνατῶ εἶναί ἐσσεῖν οἰκοδομεῖν].

⁵⁵ C. H. KAHN, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, p. 301.

relativizada por una determinada oración operante»⁵⁶. Estas oraciones «tienen el efecto de aislar la presuposición de todos y cada uno de los enunciados de primer orden sobre un sujeto dado»⁵⁷ y no se encuentran en los poemas homéricos. Kahn las llama «especulativas» porque parecen haber surgido con la sofística y se presentan en contextos polémicos, sobre todo cuando se cuestiona la realidad efectiva de los dioses y las figuras mitológicas o la capacidad humana para comprobar dicha realidad.

A veces (*e.g.*, **XXI**), εἰμί se combina con infinitivos y cumple una función modal. En tales casos, lo ente no debe ser vinculado con la actualidad, sino con la posibilidad, la aptitud o la conveniencia. Pero la posibilidad no debe entenderse aquí bajo criterios simplemente lógicos, pues lo posible no sería únicamente lo no-contradictorio, sino también lo que puede llevarse a cabo en la medida en que están dadas las condiciones reales que lo hacen efectivamente posible, o al menos que permiten justificarlo como algo efectivamente posible.

Como indicaba Aristóteles⁵⁸, el verbo εἰμί puede significar *ser verdad* (*e.g.*, **XXII**). En tal caso, las construcciones suelen incluir una oración adverbial con verbos que denotan opinión o discernimiento. Kahn da mucha importancia a esta construcción, a pesar de que su especificidad es cuestionable, toda vez que su forma sintáctica parece coincidir con la de otras construcciones (*e.g.*, **VII** y **VIII**).

[P]or uso verídico —dice— entiendo cualquier ocurrencia de εἶναι que pueda tener el valor de “es verdadero” o “es el caso”, “es un hecho”. Pero, hablando más estrictamente, la *construcción* verídica es una forma oracional específica. En la construcción verídica, una cláusula que contiene εἶναι se correlaciona con una cláusula de comparación que contiene un verbo de decir o pensar: ἔστι ταῦτα οὕτω ὅπως σὺ λέγεις, ‘las cosas son como tú dices (que son)’.⁵⁹

⁵⁶ C. H. KAHN, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, p. 301.

⁵⁷ C. H. KAHN, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, pp. 303-304.

⁵⁸ «Además ‘ser’ y ‘es’ significan que es verdadero [ἀληθές], mientras que ‘no ser’, que no es verdadero, sino falso [ψευδός], de igual modo en una afirmación que en una negación: por ejemplo, que ‘Sócrates es músico’, que esto es verdadero, o ‘que Sócrates es no-blanco’, que es verdadero; mientras que ‘la diagonal no es conmensurable’, que es falso» (MΔ7/1017a31-35).

⁵⁹ C. H. KAHN, «A return to the theory of the verb *be* and the concept of being», p. 123. Hay una reinterpretación de este sentido en M. MATTHEN, «Greek ontology and the ‘is’ of truth», según la cual el sentido verídico está próximo al existencial. Kahn advierte, empero, que «‘ser verdadero’ no es precisamente lo mismo que ‘ser el caso’. Lo verdadero o falso es normalmente una aserción hecha mediante palabras; el caso es un hecho o una situación en el mundo. El uso verídico de εἶναι puede significar, bien una, bien ambas cosas, al igual que en nuestro propio idioma ‘es así’ puede referirse a una aserción o al hecho declarado en ella» (C. H. KAHN, «The Greek verb ‘to be’ and the concept of being», p. 25).

En general, el verbo de la oración principal es εἰμί, pero no siempre. En el *Crátilo*, por ejemplo, Sócrates pregunta a Hermógenes si el discurso verdadero es aquel que expresa lo que es *como es*: «ὄς ἂν τὰ ὄντα λέγη, ὡς ἔστιν»⁶⁰. Comoquiera que sea, la construcción aparece en los poemas homéricos y en expresiones cotidianas: «Todo eso es así, Sócrates, como dices [ἔστι μὲν ταῦτα, ὃ Σώκρατες, οὕτως ὡς σὺ λέγεις]»⁶¹. Pero el sentido verídico de este verbo trasciende el coloquialismo y se presenta en las definiciones técnicas de la *verdad*: «En efecto, decir que lo ente no es o que lo no-ente es, es falso, mientras que [decir] que lo ente es y que lo no-ente no es, es verdadero [Τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές]»⁶². Valga hacer una aclaración al respecto: que los griegos expresaran la realidad y la verdad con un mismo verbo no quiere decir que confundieran indefectiblemente la verdad con la realidad. Por ejemplo, la supeditación de la verdad a la realidad es evidente en las reflexiones aristotélicas en torno a esta cuestión.

Pues, si tú eres blanco, no es porque nosotros juzguemos con verdad que eres blanco; más bien, porque tú eres blanco, nosotros, los que afirmamos, decimos la verdad.⁶³

Pues no está lo falso y lo verdadero en las cosas que se efectúan (como si lo bueno fuera verdadero y lo malo sencillamente falso), sino en el pensamiento discursivo, y a propósito de las cosas simples y de las [respuestas a] qué-es ni en el pensamiento discursivo.⁶⁴

Pero, aun así, podría parecer que ello sucede sobre todo con respecto a los opuestos que se dicen en combinación —porque ‘Sócrates sana’ es lo opuesto a ‘Sócrates enferma’—, pero ni con respecto a estas [combinaciones] es necesario que siempre una sea verdadera, y la otra falsa: porque, si Sócrates es, una será verdadera, y otra falsa, pero, si no es, ambas serán falsas; porque ni que Sócrates enferme ni que sane será verdadero si de plano Sócrates mismo no es.⁶⁵

⁶⁰ PLATÓN, *Crátilo* 385b7.

⁶¹ PLATÓN, *Hippias Mayor* 282a4.

⁶² ΜΓ7/1011b26-27.

⁶³ «οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἶσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σε εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες τοῦτο ἀληθεύομεν» (ΜΘ10/1051b6-9).

⁶⁴ «οὐ γὰρ ἔστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ’ ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ’ ἐν διανοίᾳ» (ΜΕ4/1027b25-28). El contenido de esta cita es importante para entender el papel del bien en el pensamiento griego en general y volveré a ella cuando aborde el lugar del bien y la unidad en el platonismo, para no mistificar los diálogos eleáticos de Platón. He aquí un adelanto: “lo uno” de la primera hipótesis del *Parménides* es equiparable a los ἀπλᾶ de que habla aquí Aristóteles.

⁶⁵ «Οὐ μὴν ἀλλὰ μάλιστα δόξειεν ἂν τὸ τοιοῦτο συμβαίνειν ἐπὶ τῶν κατὰ συμπλοκὴν ἐναντίων λεγομένων, τὸ γὰρ ὑγιαίνειν Σωκράτη τῷ νοσεῖν Σωκράτη ἐναντίον ἐστίν, ἀλλ’ οὐδ’ ἐπὶ τούτων ἀναγκαῖον αἰετὸν θάτερον μὲν ἀληθές θάτερον δὲ ψεῦδος εἶναι· ὄντος μὲν γὰρ Σωκράτους ἔσται τὸ μὲν ἀληθές τὸ δὲ ψεῦδος, μὴ ὄντος δὲ ἀμφοτέρω ψευδῆ· οὔτε γὰρ τὸ νοσεῖν Σωκράτη οὔτε τὸ ὑγιαίνειν ἀληθές αὐτοῦ μὴ ὄντος ὅλως τοῦ Σωκράτους» (*Categorías* 10/13b12-19). El pasaje también puede relacionar-

Finalmente, según Kahn, en contraste con las opiniones de Mill y de Russell, εἰμί habría sido imprescindible para el desarrollo de la ciencia y la filosofía griegas⁶⁶, porque habría proporcionado una estructura lógica para determinar lo real⁶⁷. En ese sentido, su función copulativa habría sido la más relevante de todas, aunque las construcciones locativas hubieran sido históricamente anteriores⁶⁸. De hecho, Kahn especula que la función atributiva con matiz locativo pudo ser genéticamente la primera⁶⁹, y eso es sintácticamente verosímil, ya que, en las construcciones locativas, el verbo es complementado con segmentos propiamente adverbiales y cabe representar los atributos como estados, al menos desde el punto de vista de la predicación.

se con el platonismo. Si “lo uno” de la sexta hipótesis del *Parménides* es considerado de manera análoga al sujeto de que habla aquí Aristóteles, puede entenderse, entonces, por qué la negación de “lo uno” invalida la predicación de cualquier opuesto.

⁶⁶ «[U]n lenguaje —y me refiero a un lenguaje natural, por supuesto— puede ser filosóficamente más apropiado que otro. Me gustaría proponer que el griego antiguo es, en este sentido, el más apropiado de todos los lenguajes, y que la posesión de ese lenguaje fue de hecho una condición necesaria para que los griegos consiguieran crear la lógica y la filosofía occidental — y sospecho que también para que lograran crear la ciencia especulativa (θεωρητικός) y las matemáticas rigurosas» (C. H. KAHN, «The Greek verb ‘to be’ and the concept of being», p. 17).

⁶⁷ «Ninguna de estas tres nociones [*i.e.*, predicación, verdad y existencia] puede ser explicada adecuadamente sin referencia a las otras. Es esta doble estructura de la predicación, sintáctica y semántica, la que proporciona unidad conceptual al sistema de formas oracionales que representan el concepto de ser en griego antiguo» (C. H. KAHN, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, p. xxxi). «[E]n cualquier explicación de cómo el lenguaje puede tener éxito en la descripción del mundo, estos tres conceptos deben aparecer juntos. Tiene que haber algo sobre lo cual hablar; tiene que haber algo dicho sobre ello; y tiene que haber alguna coincidencia o acuerdo —alguna verdad o ‘satisfacción’— entre lo que se dice y aquello sobre lo cual se dice» (C. H. KAHN, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, p. 406).

⁶⁸ «[E]n términos intuitivos o psicológicos podemos reconocer en los usos locativo y locativo-existencial de εἰμί el núcleo del sistema [...] [E]n términos más estrictamente lingüísticos, el uso copulativo como tal —y no solamente la cópula locativa— es el que se impone a sí mismo como el hecho fundamental» (C. H. KAHN, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, p. 388). *Vid.* C. H. KAHN, «A return to the theory of the verb *be* and the concept of being», p. 110.

⁶⁹ «Así pues, propongo tentativamente que el uso de εἰμί como cópula locativa, aunque no sea el más frecuente, puede ser considerado como el uso predicativo central, porque se corresponde con el sentido locativo de los verbos que reemplazan el verbo *ser* y se relaciona de manera natural con algunos usos no-copulativos del verbo, en los que significa ‘estar vivo’, ‘estar presente’, ‘residir’» (C. H. KAHN, *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, p. 225).

Sobre la diferencia entre los verbos como *existir* y los verbos como εἶμί

No parece haber razones para condenar la ambigüedad de εἶμί. Ni sus diferentes significados ni las diversas construcciones que lo incluyen dan lugar necesariamente a malentendidos. No sólo es normal que las palabras adquieran distintas significaciones en función del contexto⁷⁰, sino también que la variedad semántica de los verbos especifique un solo concepto y se correlacione con la alternancia sintáctica de los mismos⁷¹. Por ejemplo, el verbo castellano *correr* tiene 45 acepciones según el *Diccionario de la Lengua Española*: en 22 funciona como intransitivo (e.g., *Corre todas las mañanas*), en 16 como transitivo (e.g., *Corre el cerrojo de la puerta*) y en 7 como pronominal (e.g., *Vuestra tinta se corre fácilmente*). Sin embargo, aunque el verbo *correr* desempeñe diversas funciones sintácticas, todos sus significados remiten a una misma noción, especificada por relaciones temáticas particulares. En efecto, *correr* denota siempre el movimiento continuo de algo, a causa de sí mismo (verbo intransitivo), a causa de algo distinto de sí mismo (verbo transitivo), o sin consideración del agente, pero entendiendo el movimiento como capacidad propia de lo movido (verbo pronominal).

La diversidad sintáctica de εἶμί es más bien prometedora desde el punto de vista interpretativo, porque parece estar relacionada con la ontología aristotélica, a diferencia del comportamiento sintáctico de los verbos como *existir*. Según Aristóteles, sería imposible concebir la realidad denotada por εἶμί sin determinar lo que es en cada caso⁷². Por ello decía que «vivir

⁷⁰ «Cualquier analista medianamente receptivo (o, quizá deba decir, todo analista sensible) concederá que los verbos que expresan ser [*being*], como el inglés *is*, son usados de modos distintos en distintas ocasiones. Lo que hace la tesis de Frege y de Russell es culpar de la ambigüedad de una sola palabra a tales usos, en lugar de esclarecer las diferencias en cuanto al uso de otra manera, por ejemplo, refiriéndose al contexto del uso» (J. HINTIKKA, «Meinong in a long perspective», p. 30).

⁷¹ En «Identity and predication in Plato», B. MATES intenta hallar esta unidad desde un punto de vista lógico. El autor busca mostrar que los diversos usos platónicos del verbo εἶμί (*i.e.*, identificativo, predicativo ordinario, predicativo paulino, existencial, comparativo, tautológico) no se excluyen entre sí, sino que puede haber una noción general que abarque todos aquellos sentidos «que los estudiosos consideran ambiguos» (p. 224).

⁷² «Pues bien, dichos por sí mismos, los verbos en sí mismos son nombres y significan algo, pues quien [los] dice fija el pensamiento y quien [los] escucha atiende, pero de ningún modo expresan si [algo] es o no [es]: pues ni siquiera 'ser' o 'no ser' son señal de la realidad efectiva, aunque se diga 'ente' a secas. En efecto, esto [*i.e.*, lo ente] no es cosa alguna, sino que designa una composición que no puede ser pensada sin sus componentes» ≈ «αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὐτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι, ἴσθησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν, ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή οὐπω

es ser para los vivientes», que «ser cristal es haberse solidificado de cierto modo»⁷³ y que «no de manera accidental son una y la misma [realidad] cada cual y *qué era ser*»⁷⁴ para cada cual. En cambio, los verbos a que muchos atribuyen un “sentido existencial” son incapaces de articular con la misma facilidad que εἶμί la misma cantidad de sintagmas en torno a un sujeto, a más de que expresan la realidad de manera inespecífica (*e.g.*, *existir* denota siempre la misma realidad sin importar de qué se trate) o añaden por sí mismos información categorial secundaria⁷⁵, discrepando de tesis aristotélicas fundamentales⁷⁶. Ciertamente, Aristóteles predicaba εἶμί en última instancia con respecto a una cosa y una sola naturaleza [πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν], pero también se servía de él para indicar de muchas maneras lo que es [τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς]. Pues este verbo era capaz de significar [σημαίνειν] y aseverar [σημαίνειν ὅτι ἀληθές] cualquier categoría o predicamento [κατηγορία οἱ κατηγορήμα] sin dar a conocer por su lado modos particulares de ser. Es más, εἶμί ni siquiera denotaba por sí mismo actualidad [ἐνέργεια] y podía emplearse para decir que algo es(-tá) en potencia [δυνάμει] o en plenitud [ἐντελεχείᾳ].

Esto no sólo resulta aplicable al caso aristotélico. Los diálogos lógicos de Platón serían incomprensibles si εἶμί no cumpliera de tal forma sus funciones sintácticas, porque los «géneros máximos» [μέγιστα γένη] del *Sofista* son estados opuestos predicables con εἶμί y el ejercicio dialéctico del *Parménides* no sólo requiere la posibilidad de predicar εἶμί a solas, sino también de construirlo con atributo, toda vez que consiste en suponer «que algo es, que no es y

σημαίνει οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημείον ἐστὶ τοῦ πράγματος, οὐδ' ἂν τὸ ὄν εἴπῃς ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινὰ, ἣν ἄνευ τῶν συγκεκμημένων οὐκ ἔστι νοῆσαι» (*De Interpretatione* 3/16b19-25).

⁷³ «τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν» (ΨB4/415b13); «τὸ κρύσταλλον εἶναι τὸ οὕτω πεπεκνωσθαι» (MH2/1042b27-28).

⁷⁴ «ἐν καὶ ταῦτ' οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι» (MZ6/1031b19-20).

⁷⁵ Aunque estemos forzados a traducir con ellos, no debemos considerar irreflexivamente que verbos transitivos o intransitivos como *haber* o *existir* sustituyen perfectamente a εἶμί. Estos verbos presentan el sujeto de que se predicán de una manera peculiar, la cual queda desatendida cuando se asume que los verbos correspondientes denotan realidad sin más [ἀπλῶς]. Εἶμί no es equiparable con verbos que comuniquen modos particulares de ser. Por ejemplo, *aumentar*, *rebajar* y *ensanchar* denotan cantidad; *empeorar*, *enrojecer* y *condensar* denotan cualidad; *mediar*, *multiplicar* y *emparentar* denotan relación; *dislocar*, *ubicar* y *trashumar* denotan lugar; *tardar*, *acelerar* y *amanecer* denotan tiempo; *acostar*, *ladear* y *apostar* denotan posición; *tener*, *vestir* y *comprar* denotan posesión; *hacer*, *dar* y *reír* denotan acción; *padecer*, *recibir* y *tolerar* denotan pasión.

⁷⁶ Las tesis que asumo a continuación se encuentran en MΔ7 y MΓ2/1003a33 y ss.

que padece cualquier otro padecimiento» [ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὅτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος], *i.e.*, que presenta cualquier otra condición o estado (136b7-8). Incluso Parménides de Elea, que usaba este verbo de manera unívoca según Aristóteles⁷⁷, sacó buen provecho de su función atributiva al presentar los rasgos [σήματα] de un sujeto irreductible a determinaciones particulares, después de haber afirmado εἰμί categóricamente al respecto.

Con todo, los verbos como *existir* se infiltraron por alguna razón en el discurso sobre lo ente, y pretendo argumentar que la causa de ello reside fuera del mundo grecolatino, como pone de manifiesto la siguiente discrepancia histórica. Por un lado, los hablantes del latín clásico no utilizaban el verbo *exsisto* para designar lo que es [*quod est*] y sí traducían el sustantivo abstracto y deverbal οὐσία con el sustantivo abstracto y deverbal *essentia*⁷⁸, entendiendo que ambos términos aludían a la condición que corresponde a lo fundamentalmente real. Por otro lado, *essentia* denotaba con frecuencia en la Edad Media Plena la quiddidad o posibilidad objetiva de lo ente, mientras que los derivados de *ex(s)isto*, como *exsistens* y *exsistentia*, llegaron a designar su realidad efectiva. Ahora bien, el paso de un extremo al otro no está bien documentado, pero pudo haberse cumplido en cinco etapas.

Desconexión. - Los verbos latinos *sum* y *exsisto* no estaban semántica ni temáticamente relacionados en el habla culta. De hecho, los pensadores romanos anteriores al periodo tardío del latín traducían las nominalizaciones de εἰμί con nominalizaciones de *sum* u oraciones con este verbo, como ilustra un pasaje de Séneca:

“¿Qué se propone —dices— este preámbulo? ¿Qué contempla?” No te lo ocultaré: deseo, de ser posible, decir ‘esencia’ [*essentiam*] con agrado de tus oídos; si no, la diré aunque se irriten. Tengo a Cicerón por autor de esa palabra, bien provisto, considero; si lo quieres más reciente, a Fabiano, disertado y elegante, de resplandeciente palabra hasta para nuestro gusto hastiado. Pues ¿qué se hará, Lucilio mío? ¿De qué modo se dirá οὐσία, la cosa necesaria, la naturaleza que contiene el fundamento de todo [*res necessaria, natura continens fundamentum omnium*]? Por ello ruego me permitas usar esta palabra. Después de todo, haré un esfuerzo para ejercer con suma parquedad el derecho que me otorgues; quizá me contente sólo con tenerlo permitido. ¿Qué resultará de tu consentimiento, si ya ves que no puedo expresar eso en latín de ningún modo, por lo que hice reproches a nuestra lengua? Más reprobarás la estrechez romana cuando sepas que hay una sílaba que no puedo convertir. ¿Quieres saber cuál es? Τὸ ὄν. Duro de ingenio me veo ante ti: está claro que puede ser traducida diciendo ‘lo que es’ [*quod est*]. Pero veo que mu-

⁷⁷ Cf. ΦΑ3/186a31-b3.

⁷⁸ Οὐσία fue formado sobre el tema del participio (οντ-), y *essentia*, a partir del infinitivo *esse* (Vid. V. GARCÍA YEBRA, *Metafísica de Aristóteles*, pp. XXXIII-IV). P. C. TAPIA ZÚÑIGA me ha dicho que οντ- se explica por «ὦν(τ)- (ático) < ἔων (Homero) < ἐσ-ων: radical/raíz de ἐσ-μι y tema temporal de presente».

cho se interpone: estoy forzado a poner un verbo en lugar de un nombre [*cogor verbum pro vocabulo ponere*]; pero, si es necesario hacerlo así, pondré 'lo que es'.⁷⁹

Séneca declara con seguridad que *essentia* tendría que significar la realidad fundamental. Que presente la ούσία como algo omnicomprendido debe entenderse a la luz del estoicismo, pero, precisamente por el componente estoico de su pensamiento, resulta más interesante que no sostenga una postura conceptualista, sino naturalista al respecto⁸⁰. El problema expuesto en su carta no concierne a la compatibilidad semántica de ambas lenguas. Séneca considera impropio valerse del neologismo deverbal *essentia* y traducir un sintagma nominal (*i.e.*, ὄν) con una oración de verbo flexionado (*i.e.*, *quod est*), porque el hablante del latín distinguía entre nombres y verbos con mayor rigidez que el hablante del griego, que sustantivaba ágilmente con artículos y declinaba sin reservas las formas verbales. No obstante, resulta coherente que *exsisto* no figure en sus reflexiones, pues este verbo era distinto a *sum*. Como significaba *avanzar, salir, emerger, aparecer, brotar, surgir, proceder, devenir, suceder, seguirse, parecer o mostrarse*⁸¹ y daba a entender que algo sobresalía o abandonaba [*ex*] la situación en que estaba o había sido colocado [*sisto*], *exsisto* habría sido traducido al griego con verbos opuestos a εἶμί bajo determinados criterios (*e.g.*, γίγνομαι, φαίνω, ὑπάρχω). De hecho, los filósofos griegos habían distinguido tajantemente lo denotado por εἶμί de lo denotado por verbos como *exsisto*. En este sentido, Platón escribía, por ejemplo, que «a partir del traslado, del cambio y de la fusión de unas [cosas] con otras devienen todas las que, en efecto, decimos que son, hablando

⁷⁹ L. A. SENECA, *Epistulae morales ad Lucilium* LVIII 6-7, p. 310.

⁸⁰ Según Estobeo, Zenón y los suyos «[d]icen que los conceptos no son un algo ni un cual, sino visiones del alma tales como un algo y tales como un cual; que éstos [*i.e.*, los conceptos] son las denominadas ideas por los antiguos. Pues las ideas son de las cosas que caen bajo los conceptos, a saber, hombres, caballos y, para decirlo en conjunto, todos los animales y las otras [cosas] de que [los antiguos] dicen que son ideas. Pero los filósofos estoicos dicen que las ideas son inexistentes y que nosotros participamos más bien de los conceptos, y que de las palabras flexionables nos atañen aquellas que llaman nombres comunes [Τὰ ἐννοήματά φασι μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιὰ, ὡσανεὶ δέ τινα καὶ ὡσανεὶ ποιὰ φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ιδέας προσαγορεύεσθαι. Τῶν γὰρ κατὰ τὰ ἐννοήματα ὑποπιπτόντων εἶναι τὰς ιδέας, οἷον ἀνθρώπων, ἵππων, κοινότερον εἶπεῖν πάντων τῶν ζῶων καὶ τῶν ἄλλων ὁπόσων λέγουσιν ιδέας εἶναι. Ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοί φασι ἀνυπάρκτους εἶναι καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν» (J. STOBÆUS, *Anthologium* vol. 1, pp. 136₂₁-137₆, I XII 3 1-3).

⁸¹ Vid. LS, s.v. *exsisto*. El cognado griego tenía significados parecidos: *desplazar, cambiar, alterar, desestabilizar o sacar de un estado (ánimico), deshacerse o despojarse de algo, abandonar una posición, destacarse, separarse, esquivar, eludir, alejarse, renunciar* (vid. LS), s.v. ἐξίστημι).

incorrectamente: porque ninguna [de ellas] es en ningún momento, sino que siempre deviene». ⁸²

Conexión.- Durante el periodo tardío de la lengua latina surgió el sustantivo *existentia* y el verbo *existo* adquirió relevancia filosófica. Esto último parece estar relacionado especialmente con la afinidad entre el significado de este verbo y la concepción de lo real como aporte y resultado de un proceso de creación.

Hay también —dice Agustín de Hipona— en esta similitud de nuestro verbo una similitud con el Verbo de Dios: que nuestro verbo puede ser, aunque no se siga obra alguna; en cambio, una obra no puede ser sin que anteceda el verbo: tal como el Verbo de Dios pudo ser sin que **existiera** criatura alguna, pero ciertamente ninguna criatura puede ser sin aquel [Verbo] por el cual todas son hechas. ⁸³

Esta concepción operaba en el discurso de pensadores que influyeron sobremanera el pensamiento occidental y es posible encontrar sus rasgos fundamentales en *De Trinitate*. Por ejemplo, debido a que Agustín escribía en latín, se vió en la necesidad de equiparar el verbo *gigno* con el verbo *sum* en algún sentido [i] y de emplear el verbo *existo* para hablar de las personas de la Santísima Trinidad [ii], pero también de las criaturas [i, ii] y de la aparición de los fenómenos [iii]. Además, Agustín entendía la creación de tal modo que destacaba las peculiaridades aspectuales de los verbos perfectivos cuando hablaba al respecto: pues la creación supone límites que marcan el momento en que algo deviene o aparece [iv].

[i] En efecto, muchas veces dice: *Me lo concedió el Padre*, con lo que quiere dar a entender que el Padre lo engendró, no como si ya **existiendo** le hubiera concedido algo que no tuviera, sino que «haber concedido» **es lo mismo** que «pudiera tener», «**haber engendrado**» que «**pudiera ser**». Pues, antes de la encarnación y antes de asumir la condición de criatura, no es para el Hijo unigénito de Dios, por quien todas las cosas son hechas, como con la criatura, que una cosa «es» y otra cosa «tiene», sino que lo mismo que es es lo que tiene. Esto se dice claramente en aquel lugar, si uno es capaz de captarlo, donde afirma: *Tal como tiene vida el Padre en sí mismo, así le concedió al Hijo tener vida en sí mismo*. En efecto, no le concedió, ya **existiendo** y no teniendo vida, que tuviera vida en sí mismo, porque, por lo mismo que es, es vida. Por lo tanto, *concedió*

⁸² «ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίνεταί πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορευόντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε οὐδέν, αἰεὶ δὲ γίνεταί» (*Teeteto* 152d7-e1).

⁸³ «Est et haec in ista similitudine verbi nostri similitudo Verbi Dei, quia potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum: sicut Verbum Dei potuit esse nulla **existente** creatura; creatura vero nulla esse potest nisi per ipsum per quod facta sunt omnia» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, XV XI 20, p. 872 [*La traducción del latín y las negritas son mías.*]).

al Hijo tener vida en sí mismo es esto: engendró al Hijo en cuanto ser vida inconmutable, que es vida eterna.⁸⁴

[ii] En efecto, no hay algo más con tal esencia fuera de esta Trinidad. Si bien decimos «tres personas de la misma esencia» o «tres personas, una esencia», no decimos «tres personas a partir de la misma esencia», como si en este caso fuera algo lo que es esencia, algo otro lo que es persona, como podemos decir «tres estatuas a partir del mismo oro», pues en este otro caso algo es ser oro, algo otro es ser estatuas. Además, cuando se dice «tres hombres, una naturaleza» o «tres hombres de la misma naturaleza», también puede decirse «tres hombres a partir de la misma naturaleza», porque de la misma naturaleza también pueden **existir** otros tres hombres así; ciertamente, en aquella esencia de la Trinidad de ningún modo puede **existir** otra persona cualquiera a partir de la misma esencia.⁸⁵

[i, ii] [Sobre la aparición de la tercera persona en figura de paloma, se dice que ésta se presentó como una *creatura*:] la que pudo ser formada y **existir** de aquel modo y la que se apareció ante los sentidos corpóreos y mortales.⁸⁶

[iii] Tales son la remisión de la luz de los astros y los cuerpos celestes de cierta clase **que aparecen** raramente y el movimiento de la tierra y los partos monstruosos de animales y otros similares, ninguno de los cuales se efectúa sin la voluntad de Dios, pero a los más no les parece así.⁸⁷

⁸⁴ «Plerumque enim dicit: *Dedit mihi Pater*, in quo vult intellegi quod eum genuerit Pater, ut non tamen iam **existenti** et non habenti dederit aliquid, sed **ipsum** dedisse ut haberet, **genuisse est ut esset**. Non enim sicut creatura, ita Dei Filius ante incarnationem et ante assumptam creaturam, unigenitus per quem facta sunt omnia, aliud est et aliud habet: sed hoc ipsum est quod est id quod habet. Quod illo loco manifestius dicitur, si quis ad capiendum sit idoneus, ubi ait: *Sicut habet Pater vitam in semetipso, ita dedit Filio vitam habere in semetipso*. Neque enim iam **existenti** et vitam non habenti dedit ut haberet vitam in semetipso, cum eo ipso quod est, vita sit. Hoc est ergo, *dedit Filio vitam habere in semetipso*, genuit Filium esse incommutabilem vitam, quod est vita aeterna» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, I XII 26, pp. 180, 182 [La traducción del latín y las negritas son mías.]).

⁸⁵ «Non enim aliquid aliud eius essentiae est praeter istam Trinitatem: tamen tres personas eiusdem essentiae vel tres personas unam essentiam dicimus; tres autem personas ex eadem essentia non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona; sicut tres statuas ex eodem auro possumus dicere, aliud enim est illuc esse aurum, aliud esse statuas. Et cum dicuntur tres homines una natura, vel tres homines eiusdem naturae, possunt etiam dici tres homines ex eadem natura quia ex eadem natura et alii tres tales homines possunt **existere**, in illa vero essentia Trinitatis nullo modo alia quaelibet persona ex eadem essentia potest **existere**» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, VII VI 11, p. 490 [La traducción del latín y las negritas son mías.]). Agustín sabía que los antiguos hablantes del latín utilizaron la palabra *natura* antes de calcar términos griegos como *essentia* o *substantia* y que alteraba el significado de los tecnicismos que tomaba prestados para fundamentar la noción cristiana de *persona*, vocablo que los griegos habrían colocado junto a palabras como πρόσωπον, φαινόμενον, φάντασμα, que se referían propiamente a lo aparente, no a lo real (cf. SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, VII IV-VI 7-12, pp. 474-495).

⁸⁶ «quae illis modis formari et **existere** potuit corporeis atque mortalibus sensibus apparuerit» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, III XI 27, p. 314 [La traducción del latín y las negritas son mías.]).

⁸⁷ «Sicuti sunt defectus luminarium et raro **existentes** quaedam species siderum et terrae motus et monstruosi partus animalium et quaecumque similia, quorum nihil fit nisi voluntate Dei, sed plerisque non apparet» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, III II 7, p. 274 [La traducción del latín y las negritas son mías.]).

[iii] De ahí que cuanto más fácil es para los ángeles de cualquier clase contraer las causas próximas de los elementos tanto más maravillosas **parecen** sus velocidades en esta clase de operaciones.⁸⁸

[iii] *Fuego, granizo, noche, hielo y viento tempestuoso*; para que ninguno crea **que tienen lugar** por casualidad o causas corporales, así como también espirituales, pero al margen de la voluntad de Dios, se añade a continuación: que ejecutan su palabra.⁸⁹

[iv] [E]n efecto, nada de su sabiduría vino de ellas, sino que **existiendo** ellas como era oportuno y cuando era oportuno, ella ha quedado como era.⁹⁰

Sin embargo, a pesar del acercamiento entre ambos verbos, el uso de *exsisto* para referirse a lo ente no era frecuente entonces. Ciertamente, Boecio empleó algunas veces *exsistere* con el sentido de *ser en acto*, e incluso para designar el ser de su dios⁹¹, pero, en calidad de traductor, reconocía que *sum* era el verdadero homólogo de εἶμι:

Así que los géneros o las especies sólo subsisten, pues los accidentes no corresponden a los géneros y las especies. Pero los individuos no sólo subsisten, sino que también sustentan, porque no requieren accidentes para ser: pues [los individuos] ya están informados por sus diferencias propias y específicas y sirven para que los accidentes puedan ser en tanto que [los individuos] sean efectivamente sujetos [de tales accidentes]. Por tanto, mientras εἶναι y οὐσιῶσθαι son entendidos como *ser* y *subsistir*, ὑφίστασθαι [es entendido] como *sustentar*.⁹²

Traslape.- Aunque la metafísica medieval dependía en buena medida de los conceptos grecolatinos, los filósofos medievales tendieron a suprimir la efectividad implicada en la antigua noción de *essentia*. Aristóteles había identificado la οὐσία, en cuanto irreductible a la materia del caso, con la especie [εἶδος], es decir, con un principio ingenerado que era causa for-

⁸⁸ «Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere, quanto facilius est, tanto mirabiliores in huiusmodi operibus eorum **existunt** celeritates» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, III IX 17, pp. 294-295 [La traducción del latín y las negritas son mías.]).

⁸⁹ «*Ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis*; ne quis ea vel fortuitu, vel causis tantummodo corporalibus, vel etiam spiritualibus, tamen praeter voluntatem Dei **existentibus** agi crederet, continuo subiecit: *Quae faciunt verbum eius*» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, III X 19, p. 296 [La traducción del latín y las negritas son mías.]).

⁹⁰ «non enim eius sapientiae aliquid accessit ex eis, sed illis **existentibus** sicut oportebat, et quando oportebat, illa mansit ut erat]» (SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*, XV XIV 23, p. 882 [La traducción del latín y las negritas son mías.]).

⁹¹ Vid. BOETHIUS, *Die Theologischen Traktate* I.44, III.143 y IV.13.

⁹² «Itaque genera vel species subsistunt tantum; neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt. Individua vero non modo subsistunt verum etiam substant, nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis et accidentibus ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subiecta. Quocirca εἶναι atque οὐσιῶσθαι esse atque subsistere, ὑφίστασθαι vero substare intellegitur» (BOETHIUS, *Die Theologischen Traktate* V III 49-57, p. 78).

mal y eficiente de lo generado por naturaleza o producción⁹³. Sin embargo, la metafísica cristiana daba por sentado que el dios creador era aquello por lo cual todas las cosas son hechas [*per quem facta sunt omnia*] y tendía a reducir los antiguos εἶδη a meros principios de inteligibilidad. De ahí que la realidad efectiva fuera caracterizada como un aporte divino que no coincidía con la quiddidad y que se abriera la posibilidad de hablar sobre aquello que denotan los verbos como *sum* en uso “pleno” al margen de lo ente en cada caso. Empero, ni siquiera Platón había propuesto algo semejante. En el tercer capítulo se verá por qué el primer principio del platonismo era algo «que se mantiene encima y más allá de la entidad en preeminencia y poder»⁹⁴, pero, en estricto sentido, Platón no presentó lo ente como resultado de un proceso de generación⁹⁵ y ninguna idea platónica, cuya realidad era entitativa [οὐσία]⁹⁶, podría ser mera quiddidad [*quidditas tantum*]: pues las ideas eran principios causales⁹⁷. Comoquiera que fuera en el caso platónico, la relación entre la inteligibilidad y la efectividad de lo ente no fue entendida del mismo modo por todos los filósofos medievales; pero llama la atención que la gramaticalización de *sum* avanzara tan rápidamente entre los lógicos de la Edad Media y que la *Via*

⁹³ Aristóteles dice en **MZ7/1032b14** que lo que era ser para cada cual es la entidad en cuanto independiente del sustrato material correspondiente: «λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι» ≈ «Pues llamo entidad sin materia al qué era ser [para cada cual]». Por ejemplo, el ser para mí es también el ser para ti, si eres humano, independientemente del material configurado en nuestros respectivos cuerpos. Aristóteles también afirma en **MZ8/1033b5-7** que la causa formal es ingenerable: «φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδῆποτε χρῆ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίγνεται, οὐδ’ ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι» ≈ «Queda claro, entonces, que la especie, o como deba llamarse la figura en lo sensible, no se genera, pues no hay generación de esto, y tampoco [se genera] lo que era ser». Finalmente sostiene en **MZ7/1032a22-28** que la causa formal es aquello por obra de lo cual se da la generación: «καθόλου δὲ καὶ ἐξ οὗ φύσις καὶ καθ’ ὃ φύσις τὸ γὰρ γιγνόμενον ἔχει φύσιν, οἷον φυτὸν ἢ ζῶον καὶ ὑφ’ οὗ ἢ κατὰ τὸ εἶδος λεγομένη φύσις ἢ ὁμοειδῆς αὕτη δὲ ἐν ἄλλω· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ· — οὕτω μὲν οὖν γίγνεται τὰ γιγνόμενα διὰ τὴν φύσιν, αἱ δ’ ἄλλαι γενέσεις λέγονται ποιήσεις. πᾶσαι δὲ εἰσὶν αἱ ποιήσεις ἢ ἀπὸ τέχνης ἢ ἀπὸ δυνάμεως ἢ ἀπὸ διανοίας» ≈ «Pero, en general, aquello desde lo cual y aquello conforme a lo cual [se genera algo] es cierta naturaleza (pues lo generado tiene cierta naturaleza, por ejemplo, planta o animal), y aquello por lo cual [se genera] es la naturaleza denominada conforme a la especie, que es de la misma especie, sólo que ésta está en otro: pues un hombre genera a un hombre. De este modo se generan, pues, las cosas que se generan a través de la naturaleza, pero también las generaciones denominadas producciones. Y todas las producciones se dan a partir de la técnica, la potencia o la concepción».

⁹⁴ «ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος» (PLATÓN, *República* IV 509b9-10).

⁹⁵ «[P]recisamente lo que la entidad es en relación con la génesis es la verdad en relación con la creencia [ὅτιπερ πρὸς γένεσιν οὐσία, τοῦτο πρὸς πίστιν ἀλήθεια]» (PLATÓN, *Timeo* 29c3).

⁹⁶ Cf. PLATÓN, *Eutifrón* 11a7; *Fedro* 247c6 ss.; *Fedón* 65d12-e1.

⁹⁷ Cf. PLATÓN, *Hipias Mayor* 289d2-5; *Fedón*, 100c3-7, d3-8.

Moderna sacara provecho ontológico de la dualidad sintáctica de ese verbo. Prueba del avance es que Pedro Abelardo, influido por el nominalismo de Roscelino, hacía ya un uso técnico de la palabra *copula* y entendía el verbo *sum* en función atributiva como un elemento gramatical⁹⁸. Por lo demás, el significado original de *exsisto* caía progresivamente en el olvido, porque Ricardo de San Víctor consideró pertinente recalcar que ese verbo comprendía la noción de origen o procedencia:

Además, bajo el nombre 'existencia' podemos sobreentender ambas consideraciones, a saber, tanto aquella que concierne a la razón de la esencia como aquella que concierne a la razón de la obtinencia [≈ obtención]: tanto aquella en que se inquiriere cuál es el qué de cualquier ente como aquella en que se inquiriere de dónde tiene ser. El nombre 'existencia' proviene de un verbo que es *existir*. En el verbo 'sistir' se puede advertir lo concerniente a una consideración; del mismo modo, por la preposición adjunta 'ex' se puede advertir lo concerniente a la otra. [...] Pero, cuando se dice 'existir', no sólo se sobreentiende que tiene ser, sino, además, por otra parte, que tiene ser a partir de algo. Pues eso se da a entender con el verbo compuesto por la misma preposición adjunta 'ex'. Pues ¿qué es existir, si no sistir a partir de algo, esto es, ser sustancialmente a partir de algo? Así pues, con el verbo *existir* o bajo el nombre 'existencia' se puede dar a entender tanto aquella consideración que concierne a la cualidad como aquella que concierne al origen de la cosa.⁹⁹

⁹⁸ «Et sunt nonnulli qui in praedicato ipsum quoque verbum includi velint, cum etiam dictionem per se sumunt iuxta illud Aristotelis: "quando autem 'est' tertium adiacens praedicatur, dupliciter fiunt oppositiones." Nam et quando verbum simpliciter praedicatur, veluti cum dicitur: '*Socrates est vel currit*', et quando ipsum tertia vox interiacet, ut cum ita proponitur: '*Socrates est homo vel currens*', praedicari ipsum dicitur. Sed tunc quidem cum simpliciter praedicatur, officio duplici fungitur, et praedicati scilicet et copulae...» (P. ABAELARDUS, *Dialectica* II 1, f. 135^r - f. 135^v, pp. 161-165). «La tesis de Abelardo es que la palabra 'es', cuando es usada como cópula, pierde su sentido existencial. En tales casos, la usamos como medio de vinculación. "Adicionalmente" puede significar el tiempo en que se dice que la proposición es verdadera. La cópula, dice, se asemeja a otros signos, por ejemplo, a las conjunciones, que tomados por sí mismos no significan absolutamente nada, pero que, sin embargo, hacen que relacionemos los signos significativos a que van adjuntos de alguna manera» (K. JACOBI, «Philosophy of language», pp. 149-150).

⁹⁹ «Possumus autem sub nomine existentie utramque considerationem subintelligere, tam illam scilicet que pertinet ad rationem essentie, quam illam que pertinet ad rationem obtinentie; tam illam, inquam, in qua queritur quale quid sit de quolibet ente, quam illam in qua queritur unde habeat esse. Nomen existentie trahitur a verbo quod est existere. In verbo 'sistere' notari potest quod pertinet ad considerationem unam; similiter per adiunctam 'ex' praepositionem notari potest quod pertinet ad aliam. [...] Quod autem dicitur existere, subintelligitur non solum quod habeat esse, sed etiam aliunde, hoc est ex aliquo habeat esse. Hoc enim intelligi datur in verbo composito 'ex' adiuncta sibi prepositione. Quid est enim existere, nisi ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse? In uno itaque hoc verbo existere, vel sub uno nomine existentie, datur subintelligi posse et illam considerationem que pertinet ad rei qualitatem, et illam que pertinet ad rei originem» (R. DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* IV, XII 5-30, f. 160b-c, pp. 174-175).

Repartición.- Tras la difusión europea de los comentarios árabes a la filosofía aristotélica, la esencia y la existencia fueron distinguidas entre sí cada vez con mayor frecuencia. Por ejemplo, deudora de Avicena fue la diferencia establecida por Enrique de Gante. Éste no concedía que cualquier cosa imaginada o mencionada [*res a reor reris*] tuviera esencia [*essentia*]; la esencia correspondía únicamente a las cosas ratificadas [*res a ratitudine*], que ni son imposibles ni son inventadas, sino que tienen una esencia propia, cuya naturaleza imita la perfección divina¹⁰⁰. Pero lo más importante es que Enrique distinguía el ser de la esencia [*esse essentiae*] del ser de la existencia [*esse existientiae*]¹⁰¹. Mientras que el dios creador sería causa formal del primero y la esencia se correspondería con la inteligibilidad de lo (objetivamente) posible, el mismo dios sería causa eficiente del segundo y la existencia se correspondería con la realidad efectiva de lo ente¹⁰². Aunque esta distinción no debía ser real, sino intencional¹⁰³,

¹⁰⁰ «Res primo modo est ‘res’ secundum opinionem tantum, et dicitur ‘a reor, reris’, quod idem est quod ‘opinor, opinaris’ quae tantum res est secundum opinionem, quoad modum quo ab intellectu concipitur» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VII, q. 1-2, p. 27, 59-61). «[I]mmo ex natura rei in quantum est res communissime dicta, provenit quod non habet seminale principium ad contradictoria esse simul, scilicet quia ipsa ex se non habet potentiam ad habendum illud. Et hoc, quia illud est tale quod non potest haberi, quia nec est res etiam a reor reris dicta» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VI, q. 3, a. 2, p. 49, 6-10). «Et ex hoc quod sic habet esse ens per essentiam dicitur res a ratitudine. Ipsa etiam essentia ut est essentia et natura aliqua exemplata a ratione divini exemplaris, indifferens est quantum est de se ut absolute consideratur, ad esse actualis existentiae et ad non esse» (HENRICUS GANDAVENSIS, *Summae quaestionum ordinariarum*, a. 28, q. 4, fol. 167v).

¹⁰¹ «Et est hic distinguendum de esse, secundum quod distinguit Avicenna in fine V^o Metaphysicae suae, quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae, quoddam vero quod recipit ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 9, p. 53, 64-68). «Secundum esse non habet creatura ex sua essentia sed a Deo, in quantum es effectus voluntatis divinae iuxta exemplar eius in mente divina» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 9, p. 54, 76-78).

¹⁰² «In quantum enim ipsa [scil. essentia creaturae] se ipsa absque omni absoluto additio est similitudo divinae essentiae secundum rationem causae formalis, convenit ei esse essentiae; in quantum autem ipsa in se ipsa absque omni absoluto addito est effectus divinae essentiae vel immediate, vel mediante agente naturali secundum rationem causae efficientis, convenit ei esse existentiae» (HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 7, p. 151, 51-56). Cf. H. SCHRÖCKER, *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, pp. 257-275.

¹⁰³ «Oportet igitur in qualibet creatura in quantum creatura est, ponere ex tribus intentionem duplicem compositionem, unam quae prima omnium est, scilicet ex eo quod res est secundum se a reor reris dicta et esse essentiae eius, et aliam ulteriorem ex eo quod est essentia quaedam et esse existentiae suae in effectum. Et sunt istae compositiones ex differentibus secundum intentionem et conceptum mentis, licet non ex differentibus re, ut habitum est ex praedeterminatis» (HENRICUS GANDAVENSIS, *Summae quaestionum ordinariarum*, a. 28, q. 4, fol. 168v). «En otras palabras: la adición de la existencia a la esencia es un ejemplo de adición intencional» (M. PICKAVÉ, «Henry of Ghent on individuation, essence, and being», p. 191).

dado que podía haber esencias no llevadas por dios a la existencia¹⁰⁴, el ser de la existencia sí era algo efectivamente distinto al ser de la esencia y de alguna manera accidental o contingente¹⁰⁵, como el “ser” para Avicena según Averroes:

Ahora bien, éstos son los sentidos más destacados en que se predica el término ‘ser’ en filosofía, en donde pertenece a los términos transformados en terminología técnica. El sentido que tiene en el lenguaje de las masas es diferente a lo que significa aquí en filosofía, porque entre las masas significa simplemente una determinada disposición accidental, como cuando uno dice que un animal extraviado «ha sido encontrado» [*wujida*¹⁰⁶]. Entre ellos significa, brevemente, algo en un sustrato cuyo sentido no queda bien claro. Por lo tanto, algunos de ellos pensaron que el término no significa la esencia de una cosa, sino más bien un accidente en ella, pues en el lenguaje de las masas se usa como las formas derivadas de las palabras. [...] Es más, si ‘ser’ significa un accidente en una cosa, como Avicena declara en repetidas ocasiones...¹⁰⁷

Que *sum* denotaba una realidad diferente a la categorial era una creencia tan arraigada en el pensamiento filosófico medieval que la dualidad sintáctica del verbo era correlacionada

¹⁰⁴ «Y, puesto que en este sentido se dice que el ser esencial contrae la esencia hasta lo que es actualmente posible, su distinción tiene que ser de una clase distinta» (M. PICKAVÉ, «Henry of Ghent on individuation, essence, and being», p. 201).

¹⁰⁵ «de novo advenit esse existentiae» (HENRICUS GANDAVENSIS, *Summae quaestionum ordinarium*, a. 21, q. 4, fol. 127o). «Enrique no sostiene, por supuesto, que la existencia actual es un accidente—esto estaría en desacuerdo con su rechazo de la distinción real—, tan sólo que se comporta ‘a la manera de un *accidens*’ (*modum accidentis*)» (M. PICKAVÉ, «Henry of Ghent on individuation, essence, and being», p. 197).

¹⁰⁶ «La palabra árabe *wujida* puede significar ‘ser encontrado’ [*to be found*], así como también ‘estar (ahí), existir’» (R. ARNZEN, nota 31 en AVERROES, *On Aristotle’s ‘Metaphysics’*, p. 191).

¹⁰⁷ «Now, these are the most prominent meanings by which the term ‘being’ is predicated in philosophy, [where] it belongs to the terms transferred [into technical terminology]. The meaning it has [in the language of] the masses is different from what it signifies here [in philosophy], as it signifies among the masses merely a certain [accidental] disposition, as when one says that a stray animal ‘has been found’. In short, among them it signifies something in a substrate [the meaning of] which is not quite clear. Therefore, some of them thought that [the term] signifies not the essence of a thing, but rather an accident in it, because it is [used] in [the language of] the masses [like] derived [forms of] words. [...] Furthermore, if [the term ‘being’] signifies an accident in a thing, as stated repeatedly by Ibn-Sinā...» (AVERROES, *On Aristotle’s ‘Metaphysics’*, pp. 28-29). El contexto de esta crítica es la vindicación averroísta del aristotelismo. Averroes afirmaba que la realidad entitativa [οὐσία] es aquello en que consiste cada ente: «El mundo de Averroes aparece así compuesto de verdaderas sustancias aristotélicas, cada una de las cuales está naturalmente dotada de la unidad y del ser que pertenecen a todos los seres. No debe hacerse, por tanto, distinción alguna entre la sustancia, su unidad y su ser. En una frase temiblemente concisa, Averroes nos dice: ‘La sustancia de cualquier ser, por la cual es uno, es su ser, por el cual es un ente: *Substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens*’. La ecuación de *sustancia, uno, ser y ente* es aquí absolutamente completa y, puesto que la sustancia viene en primer lugar, ella es toda la realidad» (É. GILSON, *El ser y los filósofos*, p. 86).

con esa diferencia semántica incluso en el discurso de filósofos realistas que empleaban *sum* y *exsisto* de manera conservadora. Por ejemplo, Tomás de Aquino designaba lo ente preferentemente con *sum* [i], en oposición al verbo *exsisto* [ii]¹⁰⁸, que también usó a la antigua, es decir, como sinónimo de *mostrarse* [iii]; sin embargo, también él distinguía la *essentia* de la “existencia” [*esse/actum essendi*] [iv]:

[i] [T]odo ente, en cuanto es algo que es, es bueno. En efecto, todo ente, en cuanto es algo que es, está en acto y es perfecto de algún modo, porque todo acto es una perfección.¹⁰⁹

[ii] Dios ama a todos los existentes. En efecto, todos los existentes, en cuanto son, son buenos: pues el mismo ser de cualquier cosa es bueno de algún modo, y, de manera semejante, cualquier perfección del mismo.¹¹⁰

[iii] Como en verdad consideré indecoroso que me tomara por asesor indiferente ante vuestra solicitud o **mostrarme** ingrato ante vuestros favores...¹¹¹

[iv] Respondo diciendo que Dios no sólo es su esencia, según quedó demostrado, sino también su ser. Esto puede ser mostrado, ciertamente, de muchas maneras. Primero: porque cualquier cosa que esté en algo y no sea su esencia debe ser causada, o bien por los principios de su esencia, así como los accidentes propios son consecuencias de la especie (como ser risible es consecuencia de ser hombre y es causado por los principios esenciales de tal especie), o bien por algo externo, como el calor en el agua es causado por el fuego. Por tanto, si el mismo ser de una cosa es algo además de su esencia, es necesario que el ser de aquella cosa sea causado por algo exter-

¹⁰⁸ El conteo probaría que Tomás usaba *exsisto* para referirse a los entes con menor frecuencia que el verbo *sum*. Cf. J. NIJENHUIS, «'Ens' described as 'being or existent'», pp. 3-4.

¹⁰⁹ «omne ens, in quantum est ens, est bonum. Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum, quia omnis actus perfectio quaedam est» (SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 5, a. 3, p. 26). Sobre el significado de *perfección* en Tomás de Aquino: «[L]a perfección de la cosa es doble: la primera y la segunda. La perfección primera se da una vez que la cosa es perfecta en su sustancia. Dicha perfección es la forma del todo que surge de la integridad de sus partes. La segunda perfección es el fin. En efecto, el fin es una operación, como tocar la cítara es el fin del citarista, o es aquello a que llega la operación, como el fin del constructor es la casa que hace construyendo. La primera perfección es causa de la segunda, porque la forma es principio de operación [*duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis. Finis autem vel est operatio, sicut finis citharistae est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis aedificatoris est domus, quam aedificando facit. Prima autem perfectio est causa secundae, quia forma est principium operationis*» (SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 73, a. 1, p. 344).

¹¹⁰ «Deus omnia existentia amat. Nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt: ipsum enim esse cuiuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quaelibet perfectio ipsius» (SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 20, a. 2, p. 119).

¹¹¹ «Verum, quia indecens reputavi ut vestre sollicitudini negligens coadiutor inveniar aut dilectioni ingratus **existar**» (SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Carta a la Duquesa de Brabante», p. 965 [*La traducción del latín y las negritas son mías.*]). Este ejemplo muestra, también, la dependencia semántica de las funciones sintácticas a través de la historia.

no o por los principios esenciales de la cosa. Pero es imposible que el ser sea causado solamente por los principios esenciales de la cosa, puesto que ninguna cosa es suficiente para causar su ser, si tiene ser causado. Por tanto, debe ser que aquello cuyo ser es algo además de su esencia tenga un ser causado por otro. Sin embargo, esto no puede ser dicho de Dios, porque decimos que Dios es la primera causa eficiente. Por tanto, es imposible que en Dios sea algo uno el ser y algo otro su esencia. En segundo lugar: porque ser es la actualidad de toda forma o naturaleza; en efecto, la bondad o la humanidad no son designadas en acto más que de acuerdo con aquello que designamos ser. Por tanto, debe ser que el ser mismo con respecto a la esencia, ante la cual es algo aparte en relación con una misma [cosa], sea parecido al acto con respecto a la potencia. Por consiguiente, dado que en Dios nada es potencial, según quedó demostrado arriba, se sigue que la esencia, que es su ser, no es algo en Él. Por consiguiente, su esencia es su ser. En tercer lugar: porque así como aquello que tiene fuego y no es fuego es ígneo por participación, aquello que tiene ser y no es ser es ente por participación. También Dios es su esencia, como quedó demostrado. Por consiguiente, si no fuera su ser, sería ser por participación y no por esencia. Luego, no sería ente primero, pero decir esto es absurdo. Por consiguiente, Dios es su ser y no sólo su esencia. [...] 'ser' se dice en dos sentidos: en uno, significa el acto de ser; en otro, significa la composición de una proposición que el alma elabora conjugando predicado y sujeto. Por tanto, entendiendo 'ser' en el primer sentido, no podemos conocer el ser de Dios, así como tampoco su esencia, sino sólo en el segundo sentido. En efecto, sabemos que la proposición que formamos acerca de Dios, con la cual decimos *Dios es*, es verdadera. Y sabemos esto a partir de sus efectos, como está dicho arriba.¹¹²

¹¹² «Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia. Secundo, quia esse est actualitas omnis formae vel naturae, non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam quae est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur quod non sit aliud in eo essentia quam suum esse. Sua igitur essentia est suum esse. Tertio, quia sicut illud quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem, ita illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia. [...] esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est. Et hoc scimus ex eius effectibus, ut supra dictum est» (SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 3, a. 4, pp. 16-17).

Difusión.- A finales de la Edad Media era común distinguir la esencia de la “existencia” y cabe suponer que los filósofos medievales tendían a pensar que lo denotado por *sum* en uso pleno no se correspondía con ninguna categoría¹¹³. Además, seguramente, el significado original de *existo* pasaba por lo general desapercibido, pues los verbos como *existir* y los verbos como *ser* estaban siendo equiparados semánticamente, si bien ambos grupos no cumplían las mismas funciones sintácticas. Esta última fase del proceso no fue pareja en todas las lenguas europeas ni en todos los ámbitos culturales, sino que la hibridación de los verbos modernos como *existir* parece haber ocurrido sobre todo por el contacto con la Escolástica. Con respecto al castellano, aunque Gonzalo de Berceo usaba *existir* como sinónimo de *salir* en el siglo XIII¹¹⁴, *existir* se presentaría como sinónimo habitual de *ser* y *estar* apenas un siglo más tarde¹¹⁵. Con respecto al inglés, llama fuertemente la atención que el *Thesaurus Linguae Romanae et Brittanicae* de Thomas Cooper (1565) consigne el significado clásico de *existo*¹¹⁶ y que Shakespeare haya usado *to exist* sólo en cuatro ocasiones, en una de ellas, indudablemente, como sinónimo

¹¹³ «Cuando, por algún proceso misterioso, el verbo *existere* comenzó a ser utilizado como participio de *esse*, ocurrió lo aparentemente inevitable: el uso, más detallado, de *esse* fue transferido gradual y acriticamente a *existere*. La etimología de *ex(s)istere* ofrece un sentido simple, a saber, ‘salir de’, ‘aparecer’ y ‘estar ahí’, indicando situaciones ante las cuales se declara sí o no. Consecuentemente, el significado más rico del verbo *esse* de Aquino fue predestinado a volverse chato e indicar (más que significar) el simple hecho de existir (frecuentemente designado por el sustantivo latino tardío *existentia*). El paisaje montañoso en que Aquino vio una variedad de ‘seres’ intercomunicados fue aplanado hasta convertirse en la llanura aislada de existentes estériles; la diversidad de profundidades de los seres existentes llegó a ser vista como una conglomeración de existentes yuxtapuestos y desvinculados» (J. NIJENHUIS, «Existence vs. being: an all-important matter of terminology», p. 94).

¹¹⁴ «Fija, vé benedicta, | torna a tu logar, / exist pora mercado, | tiempo as de tornar; / mas en quanto podieres, | guárdate de peccar, / deve est majamiento | por siempre te membrar» (G. DE BERCEO, *Obras completas IV. La vida de Santo Domingo de Silos* 2.313, p. 84). «Padre pleno de gracia | que por a Dios servir, / existi del poblado, | al yermo fust vevir, / a los tus aclamantes | tú los denna oír, / e tú denna por ellos | a Dios merced pedir» (G. DE BERCEO, *Obras completas IV. La vida de Santo Domingo de Silos* 3.764, p. 153). El verbo *existir* significa algo tan parecido a *salir* en el último caso que 3.364b se lee «salisti del poblado» en algunas ediciones (cf. G. DE BERCEO, *Obras completas IV. La vida de Santo Domingo de Silos*, p. 153, nota al pie). Sin embargo, *existir* no debe confundirse con *exir*, ya que este verbo significa justamente *salir*, como en la siguiente estrofa: «Quando fue peonciello | que se podié mandar, / mandólo ir el padre | las ovejas guardar; / obedeció el fiijo, | ca non quirié peccar, / ixió con su ganado, | pensólo de guiar» (G. DE BERCEO, *Obras completas IV. La vida de Santo Domingo de Silos* 1.19, p. 38).

¹¹⁵ Cf. Corpus del Nuevo diccionario histórico del español, versión 3.1 [en línea], s. v. *existir*.

¹¹⁶ Cf. Pollux Archimedes Project Dictionary Access [en línea], s. v. *exist(o)*.

de *surgir*¹¹⁷. En cambio, es bien sabido que René Descartes, formado en la Escolástica, empleó el verbo *existo* como sinónimo de *sum*.¹¹⁸

Por más que sea hipotética, de esta reconstrucción es posible extraer algunos factores que poner a prueba. En el proceso de hibridación semántica habrían concurrido **(i)** el creacionismo, **(ii)** la esterilización de la realidad entitativa, **(iii)** la representación dinámica del “ser” bajo el aspecto perfectivo, resultativo o puntual y **(iv)** la disociación semántica de las funciones sintácticas de los verbos como *sum*. Por la dualidad sintáctica de esos verbos es comprensible que la diferencia entre *ser* y *ser-existir* fuera hasta cierto punto encubierta por el pensamiento discursivo europeo. Sin embargo, precisamente por ello, la diferencia tendría que ser más clara en el pensamiento discursivo semítico¹¹⁹: por ejemplo, en la obra arábica de Avicena¹²⁰, donde convergen **(i)** el creacionismo y **(ii)** la esterilidad de las entidades con **(iii)** la presencia de un verbo dinámico-perfectivo que reemplaza a *είμί* en función predicativa, pero **(iv)** no cumple sus funciones atributivas. Es más, la suma de estos cuatro factores esclarece la distinción aviceniana entre la “esencia” [*māhiya*] y la “existencia” [*anniya*], pues Avicena entendía la primera como concepto definitorio [*quidditas*] de una cosa y la segunda como actualización de la cosa definida, dando así un sentido cosmogónico a distinciones que tenían sentido lógico y epistemológico para Aristóteles¹²¹:

¹¹⁷ «Well, let it be so. Thy truth then be thy dower, / For by the sacred radiance of the sun, / The mysteries of Hecate and the night, / By all the operation of the orbs / From whom we do exist and cease to be, / Here I disclaim all my paternal care, / Propinquity and property of blood, / And as a stranger to my heart and me / Hold thee from this for ever» (W. SHAKESPEARE, *King Lear* 1.1.109-117, p. 165). Cf. A. SCHMIDT, *Shakespeare-Lexicon*, p. 383.

¹¹⁸ «Así que habiendo pensado todo con más que suficiencia, habrá de ser estatuido que la proposición *Yo soy, yo existo* es necesariamente verdadera cada vez que la profiero o concibo con la mente [*Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuendum sit hoc pronuntiatum, Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum*]» (R. DESCARTES, *Œvres de Descartes VII. Meditationes de Prima Philosophia* AT 18, 10, p. 25).

¹¹⁹ Vid. A. C. GRAHAM, «‘Being’ in linguistics and philosophy: a preliminary inquiry», donde se tematiza la importancia de la cópula indoeuropea para la consolidación del pensamiento occidental, en oposición al pensamiento oriental.

¹²⁰ El pensamiento discursivo árabe y la filosofía de Avicena son casos ejemplares, pero no exclusivos. Por lo que concierne al pensamiento hebreo podría sostenerse lo mismo en términos generales. En la primera parte de T. BOMAN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (pp. 18-59), a saber, *Dynamisches und statisches Denken*, se llega a conclusiones semejantes a propósito del verbo hebreo *hâyâh*. Vid. especialmente las pp. 27-37 de esta obra.

¹²¹ «Todo tiene su realidad particular (*ḥaqīqa*), que es su esencia (*māhīyya*), y se sabe que la realidad de todo lo que es particular a ella es diferente de la existencia (*wujūd*) que acompaña a su afirmación.

Ahora bien —dice Avicena—, es inadmisibles que la esencia, considerada en sí, requiera la imposibilidad de existir; pues todo aquello cuya existencia es imposible de por sí, nunca existirá, ni siquiera por otro. Tampoco se puede admitir que exija la necesidad de existir, pues ya hemos dicho que a aquello cuya existencia es necesaria por sí le repugna el ser necesario en el existir por otro.¹²²

Por lo que atañe a los primeros puntos (i, ii), Avicena fue influido por el neoplatonismo, como otros pensadores de tradición abrahámica (*e.g.*, Agustín de Hipona, Juan Escoto Eriúgena, Avicibrón). Aunque no califique perfectamente como creacionismo, el emanantismo neoplatónico ha llamado la atención de muchos creacionistas porque articula un discurso sobre el principio indeterminable de todo lo esencial y accidentalmente determinable. La influencia neoplatónica es notoria en Avicena porque éste propuso que el único ser necesario (*i.e.*, dios creador) está por encima de la entidad. Concebía la realidad entitativa como posibilidad objetiva de ser y pensaba que ninguna esencia (de cosa creada) estaba determinada por sí misma a la existencia. De ahí que cualquier entidad efectivamente real tuviera que haber sido actualizada, o llevada a la existencia por otro¹²³. Esto justifica la relevancia de los otros dos factores

Así transforma Avicena una distinción lógica establecida por Aristóteles entre la esencia y la existencia, en una distinción ontológica de gran peso» (S. F. AFNAN, *El pensamiento de Avicena*, p. 152). El pasaje crucial es **APoII/72a18-24**, donde Aristóteles distingue entre definir y aseverar la realidad: «[El tipo] de tesis que asume una de las dos partes de la contradicción (por ejemplo, si digo que algo es o que algo no es) es una hipótesis, pero sería un enunciado definitorio sin esa [asunción]. En efecto, el enunciado definitorio es una tesis, porque el aritmético enuncia que la unidad es lo indivisible con respecto a la cantidad; no es, empero, una hipótesis, porque ‘qué es mónada’ y ‘ser mónada’ no son lo mismo [θέσεως δ’ ἢ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις, ἢ δ’ ἄνευ τούτου ὀρισμός. ὁ γὰρ ὀρισμός θέσις μὲν ἐστὶ· τίθεται γὰρ ὁ ἀριθμητικὸς μονάδα τὸ ἀδιαίρετον εἶναι κατὰ τὸ ποσόν· ὑπόθεσις δ’ οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ τί ἐστὶ μονὰς καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταύτόν]».

¹²² AVICENA, *La Salvación [Al-Nayāt I I II 2]* (Compendio de Metafísica), en C. FERNÁNDEZ (selec.), *Los filósofos medievales I*, p. 606. Cf. AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina I IV*, pp. 43-48.

¹²³ «La suposición general de los filósofos árabes, fuera de Averroes, es que la existencia no le pertenece a la quiddidad de nada que no exista necesariamente, de lo cual concluye Avicena que la existencia de las cosas es añadida a sus respectivas quiddidades por el único existente necesario: Dios» (A. C. GRAHAM, «‘Being’ in linguistics and philosophy: a preliminary inquiry», p. 227). «La segunda cuestión es la distinción, en las cosas creadas, de la esencia y la existencia, que difieren una de otra como dos entidades distintas. Sólo en Dios se identifican. Ninguno de los dos puntos [*i. e.*, ni la diferencia entre la esencia y la existencia ni la distinción entre el ser posible y el ser necesario], sin embargo, debe sobrestimarse en el sistema de Fārābī, como se ha hecho a veces. No son elementos fundamentales de sus especulaciones, y no es sino con Avicena que pasan a ser principios metafísicos esenciales y a desempeñar el papel de una distinción ontológica de gran importancia» (S. F. AFNAN, *El pensamiento de Avicena*, p. 37).

mencionados (iii, iv). Algunos estudiosos concuerdan en que los traductores de Aristóteles al árabe no pudieron convertir satisfactoriamente los usos y derivados aristotélicos de εἶμί¹²⁴. Como el árabe no ofrecía un verbo que satisficiera la dualidad funcional de εἶμί, los intérpretes habrían optado por cubrir las ocurrencias del verbo griego con palabras de distintas familias lexicales¹²⁵ y habrían acuñado sustantivos abstractos para glosar las expresiones aristotélicas con εἶμί¹²⁶. Pero lo más importante es que el verbo árabe usado, no tanto para comunicar que algo se presenta [*wūjūd*] cuanto para decir que algo tiene lugar (*i.e.*, *kāna*), no comparte la imperfectividad de εἶμί, sino que resulta más bien parecido a γίγνομαι¹²⁷. Dada su propia

¹²⁴ Esto, sin embargo, se disputa. Por un lado, se encontrarían los defensores de la tesis más común, a saber, que la lengua árabe no tiene un verbo que conjugue las dos funciones fundamentales de los verbos como εἶμί; entre ellos estarían A. C. Graham y Soheil F. Afnan. Por otro lado, estarían quienes cuestionan (pero no refutan) dicha tesis, por ejemplo, Fadlou A. Shehadi y L. E. Goodman. *Vid.* N. EL-BIZRI, *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger*, pp. 224 y ss.

¹²⁵ «La lógica aristotélica está tan ligada a la gramática griega que resulta dudoso, a veces, poder traducirla fielmente a otra lengua. Los primeros traductores, así como los *Falāsifa* que siguieron a éstos, se encontraron con grandes obstáculos. Entre ellos, el más difícil de solucionar fue la ausencia total de cópula en árabe. La cópula, característica de las lenguas indoeuropeas, no existe en las lenguas semíticas. Por lo tanto, a veces fue necesario utilizar una docena de términos equivalentes distintos, en diversos contextos, para dar una idea de ella; incluso así, el resultado no siempre fue satisfactorio» (S. F. AFNAN, *El pensamiento de Avicena*, p. 104). Al respecto, *vid.* F. A. SHEHADI, «Arabic and the concept of being», en G. F. HOURANI (comp.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*, pp. 145-157; F. A. SHEHADI, *Metaphysics in Islamic Philosophy*, pp. 1-44.

¹²⁶ «Concediendo la tesis de Graham, según la cual ‘en árabe no hay una palabra adecuada’ que combine las funciones existencial y copulativa, el hecho sigue siendo que los escritores árabes, incluyendo a al-Fārābī y a los traductores de las obras griegas, idearon modos parafrásticos en torno a los rasgos de la lengua que estaban utilizando y usaron sus propios recursos para crear términos como ‘esoidad’ [*thatness*] (*‘anniya*), ‘quididad’ [*whatness*] (*māhiyya*), ‘esdad’ [*isness*] (*huwiyya*), facilitando el trabajo de los escolásticos que escribieron en latín, por tender las bases para desarrollar una terminología flexible» (L. E. GOODMAN, *Avicena*, p. 104). «Es posible que Uṣṭāth [un contemporáneo y compañero de Al-Kindī (801-873)] haya sido el creador de algunos de los neologismos que disgustaban a los puristas de la lengua árabe y encantaban a los secuaces del nuevo estilo. Creemos que las palabras *anniya* y *huwiyya* fueron acuñadas por él» (S. F. AFNAN, *El pensamiento de Avicena*, p. 23). «Pero ¿cuál es el significado exacto del término ‘esencia’, al cual Avicena a veces reemplaza por la palabra ‘realidad’ (*ḥaqīqa*) y otras veces, por el término ‘ello mismo’ (*dhāt*)? La esencia es la aserción que se da como respuesta a la cuestión “¿qué es?” [*mā huwa / τὸ τί ἐστίν*]» (S. F. AFNAN, *El pensamiento de Avicena*, p. 155). Hay un listado de palabras que traducen las expresiones aristotélicas que designan de alguna manera lo que es en A.-M. GOICHON, *La distinction de l’essence et de l’existence d’après Ibn Sīnā (Avicenne)*, pp. 29-30.

¹²⁷ «Hace falta remarcar que el árabe no usa el verbo *ser* [*être*] tanto como nosotros lo empleamos en francés y en latín, etc... En la construcción gramatical que expresa la misma relación, la cópula es muy frecuentemente suprimida por una simple yuxtaposición del término incoativo, *mubtadā*, que juega el rol de sujeto, y del enunciativo, *ḥabar*, que ocupa el lugar del atributo. / Se dirá: ‘El hombre (es) un animal racional. En cambio, el verbo *kāna*, que expresa la idea de existencia y se corresponde

cosmovisión, eso no tendría que haber incomodado a Avicena, que supuestamente consideraba que la proposición existencial era un mérito suyo¹²⁸. En cambio, la diferencia aspectual sí parece entrar en conflicto con la noción de “ser” asumida por los filósofos griegos posteriores a Parménides, y quizá con la concepción indoeuropea de ser, como trataré de mostrar a través de este trabajo.

prácticamente con el verbo *ser*, tiene, empero, un sentido asaz diferente. En vez de permanecer como el único signo de una idea absolutamente general, *kāna* es solamente el primero de un grupo: *kāna wa 'aḥawātuḥu* dicen los gramáticos, *kāna* “y sus hermanas” indican la idea de existencia y estado, y de diversas circunstancias» (A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, p. 16). «El participio presente de *kāna*, *kā'in*, designa ciertamente un ser, pero con el sentido muy particular de ser engendrado, en el sentido escolástico de devenir repentinamente. Indica el cambio súbito de una sustancia a otra; así lo explica Jurjānī al definir el infinitivo *kawn*: ‘Devenir, *kawn*, es el nombre para lo que comienza a ser de un solo golpe, como la transformación del agua en aire’ (*i.e.*, en vapor) (*Ta'rifāt*, 197). / El infinitivo *kawn* es empleado constantemente con el sentido de generación y se opone a *fasād*, corrupción» (A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, pp. 29-30, nota al pie). Por lo demás, *kawn* también significaría *mundo*, pero entendiendo por ‘mundo’ aquello que llega a ser. Muestra de ello es que el título del libro usualmente atribuido a Abenarabi, el cual reza *Shajarat al-Kawn* en árabe, se traduce como *El árbol del universo, del ser o de la vida*. Cf. S. AKKACH, *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*, pp. 108-109.

¹²⁸ «Hay una proposición de la que [Avicena] dice taxativamente que es la suya propia: es la que llama existencial (*wujūdīyya*), y la explica en detalle en la *Shifā*. La describe, dado que en lengua árabe no hay cópula, lo que significó una complicación de la cual se dio perfecta cuenta Avicena, y a ella se refiere con frecuencia. Para remediar este obstáculo lingüístico, se usaron diversos equivalentes en diferentes contextos, y uno de ellos fue el verbo “existir” (*wajada*)» (S. F. AFNAN, *El pensamiento de Avicena*, p. 126).

Sobre el uso aristotélico de εἰμί

Aunque Parménides, Platón o Aristóteles hayan usado el verbo εἰμί de manera ambigua según determinados criterios lingüísticos, la tendencia a sancionar la gramaticalidad del habla filosófica por contraste con marcos teóricos que prescriben *ex professo* significados y comportamientos sintácticos a los verbos como *ser* ha cedido en beneficio de la comprensión entre los estudiosos del pensamiento discursivo antiguo. Por ejemplo, aunque Kirk y Raven habían declarado en la primera edición de *Los filósofos presocráticos* que Parménides no era consciente de la ambigüedad del verbo εἰμί, Kirk, Raven y Schofield moderaron este juicio en la segunda edición de la obra:

[1957:] Infortunadamente, incluso traducir estas palabras, en apariencia sencillas, resulta engañoso debido a la ambigüedad, de que Parménides mismo no era consciente, entre el sentido predicativo y el sentido existencial de la palabra griega ἐστίν.¹²⁹

[1983:] Esto sugiere que [Parménides] entiende la no-existencia como *no ser nada en absoluto*, *i.e.*, como no tener atributos, y, por tanto, que existir es para él, en efecto, *ser una cosa u otra*. Cuando usa después el participio *eon*, ‘ente’, es más fácil interpretarlo como ‘realidad’ o ‘lo real’ que como si denotara simplemente existencia. Y lo que hace que algo sea real, seguramente, es que le corresponde algún predicado verdadero (*e.g.*, ‘ocupa un espacio’). Si esta línea de interpretación es correcta, el uso parmenídeo de *estin* es simultáneamente existencial y predicativo (como sostenían KR), pero no, por consiguiente, confuso (como concluían KR).¹³⁰

Esta última interpretación se ajusta a las observaciones presentadas en las secciones anteriores, porque la dualidad sintáctica de εἰμί parece inseparable de la concepción griega de lo ente. Por tal razón, exploraré las construcciones “atributivas” y “predicativas” con εἰμί y propondré una concepción de los predicados con este verbo que justifique el empleo de εἰμί en el habla filosófica posterior a Parménides.

Hablando sobre todo de Aristóteles, Gwilym Owen sostuvo que las oraciones con εἰμί dan a conocer verbalmente algo determinado y que incluso las construcciones que parecen incumplir esta regla deben ser interpretadas como «expresiones incompletas o elípticas que siempre requieren compleción», en la medida en que «*ser es, justamente, ser algo uno y no al-*

¹²⁹ G. S. KIRK y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, p. 269.

¹³⁰ G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers*, p. 246.

go otro»¹³¹. La tesis de Owen concuerda con aseveraciones aristotélicas fundamentales, pues εἰμί era un verbo eminentemente atributivo para Aristóteles, según se afirma en la *Metafísica*: «se dice que son por sí mismas cuantas cosas señalan los modos de atribución [τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας]»¹³². Seguramente, la palabra κατηγορία significa *predicación* en un contexto gramatical, pero el término era usado en contextos jurídicos con el significado de *atribución*, *acusación* o *imputación*, y cabe suponer que Aristóteles entendía la predicación como acción de exponer (cf. ἀγορεύω) cargos contra [κατά] algo. Por tanto, e independientemente de que los sintagmas verbales puedan o no puedan ser vistos como atributos, Aristóteles habría considerado, no sólo que todos los predicados eran atribuciones de cierto tipo, sino también que todos ellos podían ser introducidos, presentados o “asignados” (cf. προσημαίνω) por εἰμί. De manera que «se dice que es por sí mismo cuanto señalan los modos de atribución» significaría que todos los predicados refieren por sí mismos alguna forma de ser, aunque no sean entrelazados con otras determinaciones en el discurso [κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγόμενα]¹³³. Por ejemplo, el predicado (*ser*) *inocente* expresaría por sí mismo [καθ’ αὐτό] un modo de ser (i.e., cualidad), sin importar que este modo coincida o no coincida [συμβαίνει] con otro (e.g., *corde-ro*, i.e., entidad) en el mismo sujeto [ὑποκείμενον]; de igual manera, *cazar* referiría una acción sin importar que sea felino o canino aquello que cace.

De hecho, la polisemia adjudicada a εἰμί por Aristóteles (v.g., τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) se debe al carácter atributivo de este verbo, que era capaz de presentar cualquier predicado nominal o nominalizado en un solo sintagma verbal [ῥῆμα] (e.g., *S es un primate*, *S es horrible*, *S está despintándose*)¹³⁴. Dada su peculiar neutralidad semántica, el significado “material” de

¹³¹ G. E. L. OWEN, «Aristotle on the snares of ontology», p. 260. Cf. G. E. L. OWEN, «Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle», p. 181.

¹³² «καθ’ αὐτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὅσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει» (MΔ7/1017a22-24).

¹³³ Cf. *Categorías* 4/1b25.

¹³⁴ Es difícil saber el grado de variación que percibía un hablante griego entre los predicados verbales (e.g., *construye*) y las correspondientes perífrasis verbales con εἰμί. ¿En qué medida entendía las últimas como predicados verbales (e.g., *está construyendo*), en qué medida las entendía como predicados nominales (e.g., *es constructor*)? Es probable que Aristóteles no distinguiera significativamente entre ambas opciones: «Pues en nada difiere decir que un hombre camina y [decir] que un hombre está caminando [οὐδὲν γὰρ διαφέρει εἶπεῖν ἄνθρωπον βαδίζειν ἢ ἄνθρωπον βαδίζοντα εἶναι]» (*De Interpretatione* 12 /21b9-10). «Pues en nada difiere ‘un hombre está sanando’ de ‘un hombre sana’, ni ‘un hombre está caminando o cortando’ de ‘un hombre camina o corta’, y de igual manera en los demás casos [οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνειν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄν-

εἰμί habría dependido de los términos con que interactuaba, al grado de que sus nominalizaciones no habrían denotado realidad alguna, como no fuera mediante una composición¹³⁵. De ahí que εἰμί también haya sido el verbo declarativo [ἀποφαντικός] por excelencia, toda vez que servía para afirmar o negar cualquier predicado: para “inculpar” o “exculpar” a cualquier sujeto de cualquier cargo.¹³⁶

Puesto que los cargos contemplados por Aristóteles quedaron tipificados en el aparato categorial, εἰμί debía asignar entidad, cantidad, cualidad, estado, posición temporal, posición espacial, relación, posesión, acción o pasión. Por lo mismo, Owen decía con razón que ser era *ser algo uno o algo otro* para Aristóteles: ser cierta entidad, de cierta cantidad, de cierta cualidad; estar en cierto estado o cierta posición temporal, espacial o relacional; o estar portando, haciendo o padeciendo algo determinado. Todo parece indicar, pues, que si alguien usaba εἰμί correctamente, tenía que decir, de algún sujeto (lo), que era (ente), por ejemplo, perro o gato, de tres o cuatro metros, malvado o bondadoso, flácido o erecto, ayer o mañana, en la escuela o en el parque, hijo o cuñado de alguien, acostumbrado a hablar de una forma u otra (*i.e.*, tener cierta forma hablar), nadando o corriendo (*i.e.*, nadante/nadador o corriente/corredor), golpeado o acariciado. Sin embargo, algo parece contravenir el carácter atributivo del verbo εἰμί, a saber, que Aristóteles admitía la posibilidad de predicarlo *simpliciter* [ἀπλῶς].

En lo tocante a este problema, Lesley Brown ha mostrado que la diferencia entre construir el verbo εἰμί con o sin atributo (verbo auxiliado y complemento circunstancial inclusive)

θρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέμνων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων]» (MΔ7/1017a27-30). La cuestión no es irrelevante; no sólo parece supeditar la función copulativa de εἰμί a la naturaleza auxiliar del mismo verbo, sino también relacionarse con la crítica aristotélica a la filosofía megárica: «Hay algunos que afirman, como los megáricos, que uno sólo es capaz cuando actúa, pero que no es capaz cuando no actúa, por ejemplo, que aquel que no está construyendo no es capaz de construir, que [sólo es capaz de construir] aquel que está construyendo cuando construye; y de igual modo en los demás casos [Εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῇ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων]» (MΘ3/1046b29-32).

¹³⁵ Cf. *De Interpretatione* 3/16b19-25.

¹³⁶ «κατάφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς κατὰ τινός, ἀπόφασις δὲ ἐστὶν ἀπόφανσις τινὸς ἀπὸ τινός» ≈ «Mientras la afirmación es una declaración [que inculpa] a algo de algo, la negación es una declaración [que exculpa] a algo de algo» (*De Interpretatione* 6/17a25-26). Nótese que hay aspectos comunes a la teoría platónica de la negación, expuesta en los diálogos eleáticos, como el *Parménides* y el *Sofista*. Los griegos consideraban insensato negar absolutamente el “ser”; de modo que afirmar es aquí asignar algo que es “por derecho propio” [καθ’ αὐτό] y negar es no asignarlo.

no tiene que ser insalvable. Según ella, podría haber alguna «correspondencia, o continuidad, entre los usos de *esti* que la dicotomía *completo/incompleto* enmascara»¹³⁷ y no tendría que haber «un punto en que el hablante griego notara un salto cuántico de un *esti* a otro»¹³⁸. Así pues, εἶμί se comportaría de manera análoga a los verbos transitivos que no requieren, pero sí admiten complementos¹³⁹. Por ejemplo, aunque la oración *Michaela teaches* es gramatical, es posible agregar un complemento directo (v.g., *Michaela teaches German*) sin modificar semánticamente el verbo *to teach*; en cambio, hay verbos que experimentan cambios semánticos importantes con el aumento de su valencia (cf. *Her family grows* con *Her family grows apples*). Ahora bien, dada esta analogía, cabría explicar la diferencia entre la oración predicativa *Ella es* y la oración atributiva *Ella es docente* como una diferencia en el grado con que ambas oraciones determinan el sujeto en cuestión. Así como afirmar que alguien enseña sin determinar **lo** que enseña (objeto) tiene sentido, decir que algo es sin determinar **lo** que es (atributo) también lo tiene. En ambos casos, el receptor valida la primera oración, ya que da por sentado que el verbo tiene que poder ser complementado; finalmente *es imposible ser o enseñar nada*, para decirlo con tono parmenídeo.

Es posible objetar que *Michaela es* y *Michaela es docente* no sólo difieren por su valencia, sino también por su forma lógica. Se podría decir que el nombre propio no representa nada en específico y que la primera oración asevera existencia, mientras que la segunda caracteriza. Pero hemos visto que la manera de entender la forma lógica de las proposiciones puede depender de concepciones particulares, por lo que resulta preferible conocer cómo entendía Aristóteles ambas proposiciones antes de emitir un juicio al respecto. Ciertamente, *Michaela es* y *Michaela es docente* no se verifican por los mismos hechos, a más de que la verdad de *Michaela es docente* depende de la verdad de *Michaela es*, porque la acción de un agente depende, sin duda, de la realidad efectiva del agente en cuestión. Sin embargo, los sujetos gramaticales pueden ser entendidos como predicamentos y parece que Aristóteles habría considerado que el nombre propio *Michaela* comprende algunos predicados, o al menos que representa

¹³⁷ L. BROWN, «The verb ‘to be’ in Greek philosophy: some remarks», p. 226.

¹³⁸ L. BROWN, «The verb ‘to be’ in Greek philosophy: some remarks», p. 226.

¹³⁹ «Ilustro la diferencia entre ambos [usos], y el significado de ‘admite un complemento’ en particular, comparando verbos diferentes al verbo *to be*» (L. BROWN, «Being in the *Sophist*: a syntactical enquiry», p. 459).

una naturaleza y determinaciones privativas¹⁴⁰. Entonces, la proposición *Michaela es* afirmaría que un sujeto [τὸ], determinado por condiciones y circunstancias privativas, es [ὄν] *humano*, mientras que *Michaela es docente* afirmarí­a que dicho sujeto [τὸ] es [ὄν] *humano y docente*. Ahora bien, justamente por ser monovalente, la primera oración esclarece la noci3n aristotélica de ὑποκείμενον y aclara los problemas que Arist3teles veía en la predicaci3n *simpliciter* de εἰμί. Aunque no aportara significado “material” —ni siquiera en calidad de miembro ú­nico del predicado—, este verbo presentaba cargos contra determinados sujetos; de modo que, si atendemos a los antiguos, en vez de juzgar a partir de concepciones difícilmente detectables en sus reflexiones, nos daremos cuenta de que εἰμί no se comportaba como *existir*. Arist3teles no criticaba el uso absoluto de εἰμί por agramatical o ambiguo (ni léxica ni sintácticamente), sino porque suscitaba otra clase de malentendidos: entre otras cosas¹⁴¹, porque las oraciones con εἰμί en uso absoluto facilitaban que uno perdiera de vista el sujeto de las acusaciones:

¹⁴⁰ «Pues Calias es cierto animal [ζῷον γάρ τι ὁ Καλλίας]» (MΔ18/1022a29). Aunque no sean empleados por sus rasgos léxicos, los grupos nominales que fungen como sujetos implican informaci3n que puede ser expresada mediante predicados. El sintagma *Esa mujer* puede comprender los predicados ‘animal’, ‘humano’, ‘femenino’ y múltiples atributos adverbiales y preposicionales encubiertos bajo el demostrativo ‘esa’; sobra decir que *Michaela* puede significar ‘esa mujer’. No solamente los “predicados”, sino también los sujetos gramaticales pueden ser vistos como determinaciones. No es casualidad que las marcas flexivas de las expresiones que hacen las veces de sujeto concuerden con las de sus atributos: que se correspondan, por ejemplo, con el caso nominativo (o incluso con el acusativo). Realmente no importa que exentemos de contenido “semántico” a los términos con que designamos; todos los términos contienen predicados en la medida en que desempeñen alguna funci3n sintáctica o pragmática. Desvelar el sentido de esos términos, descubrir la informaci3n implicada en los signos —en las cosas con que señalamos— y en los procedimientos por los cuales dotamos de significado a las cosas, es una investigaci3n filosóficamente relevante y buena terapia contra la mala fe o la ingenuidad del pensamiento habituado al manejo de instrumentos. En este sentido, incluso los “nombres l3gicamente propios” nos informan sobre las condiciones presupuestas en las designaciones, incluso sobre las circunstancias en que se inscriben los “objetos” designados, incluyendo desde luego la noci3n y el contexto.

¹⁴¹ «También se dan los paralogismos relacionados con hablar de un esto en absoluto o en alg3n sentido (pero sin propiedad) cuando lo que se predica en sentido particular se toma como dicho absolutamente: por ejemplo, si lo no-ente es objeto de juicio, lo no-ente es: pues no es lo mismo ser algo que ser absolutamente; o, en sentido inverso, que lo ente no es verdaderamente ente, si no es alguna de las cosas que son, por ejemplo, si no es un hombre: pues no es lo mismo ‘no ser’ y ‘no ser absolutamente’. Pero lo parece, por la cercanía de la expresi3n y porque difiere poco ‘ser algo’ de ‘ser’, y ‘no ser algo’ de ‘no ser’ [Οἱ δὲ παρὰ τὸ ἀπλῶς τὸδε ἢ πῆ λέγεσθαι καὶ μὴ κυρίως, ὅταν τὸ ἐν μέρει λεγόμενον ὡς ἀπλῶς εἰρημένον ληφθῆ, οἷον, εἰ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ἔστιν· οὐ γὰρ ταῦτὸ τὸ εἶναι τέ τι καὶ εἶναι ἀπλῶς· ἢ πάλιν ὅτι τὸ ὄν οὐκ ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ἔστιν, οἷον εἰ μὴ ἀνθρώπος· οὐ γὰρ ταῦτὸ τὸ μὴ εἶναι τι καὶ ἀπλῶς μὴ εἶναι. φαίνεται δὲ διὰ τὸ πάρεγγυς τῆς λέξεως καὶ μικρὸν διαφέρειν τὸ εἶναι τι τοῦ εἶναι, καὶ τὸ μὴ εἶναι τι τοῦ μὴ εἶναι]» (*Refutaciones sofísticas* 5/166b 37-167a6). «Arist3teles contrapone con frecuencia ‘simplemente’ a lo que se dice en alg3n sentido

Oculto en extremo queda lo que indagamos sobre las cosas que no se dicen unas de otras. Por ejemplo, se indaga qué es un hombre, porque se dice esto *simpliciter*, pero sin determinar que estas [cosas] son esta [cosa]. Sin embargo, se debe indagar tras haber articulado estas [determinaciones]; si no, resulta que indagar algo es como indagar nada. Pero, puesto que el ser [indagado] debe tenerse [en mente] y tener lugar, es evidente que se investiga, con respecto a la materia, por qué algo es algo. Así, por ejemplo: ¿Por qué esto y esto son una casa? Porque tiene lugar lo *que era ser* una casa. O ¿[por qué] es esto y esto, es decir, este cuerpo que tiene esto y esto, un hombre? De modo que se indaga la causa con respecto a la materia —pero esta [causa] es la forma específica, por la cual es algo—, y esta [causa] es la realidad entitativa.¹⁴²

Que no se comportara como *existir* no significa que εἰμί no expresara realidad efectiva, por más que su naturaleza eminentemente atributiva impida entender esa expresión a la manera en que muchos entienden la aseveración existencial actualmente. Por ejemplo, Owen se mostró favorable a que Aristóteles estuviera «dispuesto en todo caso a expandir ‘A es’ (*i.e.*, ‘A existe’) a fin de obtener ‘A es P’ para algún valor de ‘P’», así como a rechazar «la inferencia inversa», ya que «no se sigue de cualquier proposición con la forma ‘A es P’ que ‘A es’; de otra manera, tendríamos que inferir la existencia de lo no-existente simplemente porque se piensa en ello»¹⁴³. Pero Owen también sostuvo que Aristóteles no distinguió entre dos formas de expresar realidad efectiva: aquella que la expresa mediante oraciones como *There are** men* y aquella que la expresa mediante oraciones como *A man is* (alive)*, que caen bajo el esquema de las categorías. La primera oración aseveraría realidad efectiva a la manera de la cuantificación existencial, mientras que la segunda lo haría atribuyendo un estado a cierto sujeto. Más aún, Owen consideró que, precisamente por no haber distinguido entre esas formas de expresar realidad, Aristóteles incurrió sistemáticamente en presuposiciones existenciales:

(‘τόδε τι’ ο ‘πῆ’). Lo último quiere decir que el predicado debe ser enunciado con alguna determinación o especificación, mientras que lo primero se asevera sin calificación adicional alguna. Así pues, el uso de ‘ἀπλῶς’ en este lugar sugiere que Aristóteles está equiparando la postura de Parménides, según la cual ‘es’ se dice sólo de una manera, con la aseveración de que ‘es’ se dice sin calificación adicional alguna. Ahora bien, cuando el mismo Aristóteles sostiene que ‘es’ se dice de muchas maneras, está aseverando que ‘es’ debe poder ser especificado adicionalmente, mediante varias determinaciones diferentes (A. T. BÄCK, *Aristotle’s Theory of Predication*, p. 54).

¹⁴² «λανθάνει δὲ μάλιστα τὸ ζητούμενον ἐν τοῖς μὴ κατ’ ἀλλήλων λεγομένοις, οἷον ἄνθρωπος τί ἐστὶ ζητεῖται διὰ τὸ ἀπλῶς λέγεσθαι ἀλλὰ μὴ διορίζειν ὅτι τάδε τόδε. ἀλλὰ δεῖ διαρθρώσαντας ζητεῖν· εἰ δὲ μὴ, κοινὸν τοῦ μηθὲν ζητεῖν καὶ τοῦ ζητεῖν τι γίγνεται. ἐπεὶ δὲ δεῖ ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, δηλὸν δὴ ὅτι τὴν ὕλην ζητεῖ διὰ τί τί ἐστίν· οἷον οἰκία ταδι διὰ τί; ὅτι ὑπάρχει ὃ ἦν οἰκία εἶναι. καὶ ἄνθρωπος τοδί, ἢ τὸ σῶμα τοῦτο τοδί ἔχον. ὥστε τὸ αἴτιον ζητεῖται τῆς ὕλης τοῦτο δ’ ἐστὶ τὸ εἶδος ᾧ τί ἐστίν· τοῦτο δ’ ἢ οὐσία» (MZ17/1041a32-b9). [*Las cursivas son mías.*]

¹⁴³ G. E. L. OWEN, «Aristotle on the snares of ontology», p. 265.

No es necesario decir que la distinción que omitió es una distinción capital. Predicar *be**, en el sentido apropiado de esta palabra, de hombres o de icebergs, es presuponer tácitamente que *there are*** hombres y icebergs a los que aplicar este predicado. El fracaso aristotélico en marcar esa diferencia es un factor, y quizás el principal, de su fracaso todavía más célebre en el análisis de las presuposiciones existenciales de todas esas formas de enunciado a que aplica su sistema de lógica.¹⁴⁴

Estos comentarios de Owen suscitan tres cuestiones que abordaré de inmediato: (i) en qué consisten las presuposiciones existenciales, (ii) en qué sentido pudo incurrir Aristóteles en ellas y (iii) en qué medida es posible aplicar la disociación entre construcciones existenciales y copulativas al verbo εἰμί, según lo entendía Aristóteles.

(i) Se dice que una proposición tiene (?) aporte existencial [*existential import*] cuando supone la existencia de objetos representados por el núcleo del sintagma nominal en función de sujeto. Por ejemplo, *Algunos dioses mueren* supondría que los dioses tienen realidad efectiva y afirmarí­a que algunos de ellos mueren. La cuestión es que, si bien cabe admitir la verdad de proposiciones universales sobre clases inexistentes (*e.g., Los unicornios tienen un cuerno*), no cabe admitir la verdad de proposiciones particulares sobre dichas clases (*e.g., Algunos unicornios son azules*), porque estas proposiciones no sólo suponen que el núcleo del sintagma nominal en función de sujeto tiene significado o intensión, sino también extensión, es decir, que hay referentes a los que aplicar el significado del término en cuestión (*e.g., unicornio*¹⁴⁵). Ahora bien, se cree que la lógica clásica no consideró con seriedad que pudiera haber clases sin existentes (sets sin elementos) y que incurría sistemáticamente en “presuposiciones existenciales”. Por ejemplo, el cuadro de la oposición permite la falsedad de *proposiciones particulares afirmativas (I)* y la verdad de *proposiciones universales negativas (E)*, así como la de *proposiciones particulares negativas (O)*.

I	<i>Algunos hombres son cuadrúpedos</i>	→ F	(contradictoria de E)
E	<i>Ningún hombre es cuadrúpedo</i>	→ V	(contradictoria de I)
O	<i>Algunos hombres no son cuadrúpedos</i>	→ V	(subalterna de E)

¹⁴⁴ G. E. L. OWEN, «Aristotle on the snares of ontology», p. 272.

¹⁴⁵ Por supuesto, uno no puede determinar si hay presuposición existencial en este caso hasta preguntar si se habla del elasmoterio, del narval, de algún tipo de rinoceronte, de algún bóvido defectuoso, del asno índico [«Son pocos los que tienen un cuerno y una pezuña, como el asno índico» [Μονοκέρατα δὲ καὶ μώνυχα ὀλίγα, οἷον ὁ Ἰνδικὸς ὄνος] (*Historia de los animales* II 1/499b18-19)] o de un habitante más del imaginario universal.

No obstante, si una proposición **I** fuera falsa, su contradictoria (**E**) tendría que ser verdadera, al igual que la respectiva subalterna (**O**).

I	<i>Algunos marcianos son terrestres</i>	→ F	(contradictoria de E)
E	<i>Ningún marciano es terrestre</i>	→ V	(contradictoria de I)
O	<i>Algunos marcianos no son terrestres</i>	→ V	(subalterna de E)

En el primer grupo de proposiciones nada parecería extraño, porque damos por sentado que los hombres existen. Pero no sucedería lo mismo con el segundo grupo, porque no damos por sentado que los marcianos existen, y las proposiciones están diciendo algo sobre ellos. De hecho, **I** y **O** aseverarían algo sobre los elementos de la clase ‘marcianos’ y, por si fuera poco, **O** afirmarían una verdad validada por la silogística.

(ii) Sin embargo, hay argumentos en defensa de la lógica clásica. Por ejemplo, se podría sostener que el aparato lógico clásico fue diseñado para hablar de lo real¹⁴⁶ y que los compromisos ontológicos se adquirirían por convención. Finalmente, los antiguos concebían la lógica como instrumento [ὄργανον] y Aristóteles se valía de ella para desplegar la ciencia demostrativa, que operaba a partir de definiciones. Esto no quiere decir que estuviera dispuesto a derivar la realidad a partir de nociones o que desconociera la posibilidad de argumentar sin asumir la realidad efectiva [ὑπόθεσις] de lo enunciado por una definición [θέσις].

Pero estas cosas, “que es” y “qué es”, no están relacionadas entre sí del mismo modo: porque lo uno no es parte de lo otro.¹⁴⁷

Enunciado definitorio es el que significa qué era ser, ya se dé un enunciado en lugar de un nombre, ya se dé un enunciado en lugar de un enunciado: pues es posible definir algunas de las cosas significadas por un enunciado.¹⁴⁸

[El tipo] de tesis que asume una de las dos partes de la contradicción (por ejemplo, si digo que algo es o que algo no es) es una hipótesis, pero sería un enunciado definitorio sin ella. En efecto, el enunciado definitorio es una tesis, porque el aritmético enuncia que la unidad es lo indivisible con respecto a la cantidad; no es, empero, una hipótesis, porque ‘qué es unidad’ y ‘ser unidad’ no son lo mismo.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Vid. P. F. STRAWSON, «On referring», pp. 343-344.

¹⁴⁷ «ταῦτα δὲ πρὸς ἀλληλα οὐκ ἔχει οὕτως, τὸ ὅτι ἔστι καὶ τί ἐστίν· οὐ γὰρ ἐστὶ θατέρου θάτερον μέρος» (AΠoII2/91a5-6).

¹⁴⁸ «ἔστι δ’ ὅρος μὲν λόγος ὃ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, ἀποδίδοται δὲ ἢ λόγος ἀντ’ ὀνόματος ἢ λόγος ἀντὶ λόγου· δυνατὸν γὰρ καὶ τῶν ὑπὸ λόγου τινὰ σημαينوμένων ὀρίσασθαι» (Tópicos I 5/101b38-102a2).

¹⁴⁹ «θέσεως δ’ ἢ μὲν ὁποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις, ἢ δ’ ἄνευ τούτου ὀρισμός. ὃ γὰρ ὀρισμὸς θέσις μὲν ἐστὶ· τίθεται γὰρ ὃ ἀριθ-

Aristóteles sabía que una cosa es *definir* y otra cosa es *afirmar que algo es lo definido*. Además, también sabía que no tiene sentido atribuir algunos términos significativos: en su caso, quizás porque dichos términos implicarían la yuxtaposición de conceptos esenciales [τὸ τί ἦν εἶναι] (*e.g.*, el de la cabra y el del ciervo), correspondientes a realidades ratificadas y distintas por su entidad [οὐσία]:

Así pues, los nombres y los verbos por sí mismos se parecen a los nombres sin composición o división, como 'hombre' y 'blanco', hasta que no se añade algo: porque no son falsos ni verdaderos hasta entonces. He aquí una muestra de ello: en efecto, incluso 'cabra-ciervo' significa algo, sólo que no es verdadero o falso de momento, a menos que se añade 'ser' o 'no ser', sencillamente o con arreglo al tiempo.¹⁵⁰

En efecto, ninguno tiene noticia de que algo es lo que no es, aunque algo signifique el enunciado o el nombre, como cuando digo 'cabra-ciervo'.¹⁵¹

De manera que el problema parece hallarse en las fórmulas de la silogística. Pero el cuadrado de los opuestos no coincide con Aristóteles en lo tocante a las proposiciones **O**. En el diagrama que acompaña a los comentarios de Boecio a *Περὶ ἑρμηνείας* se lee *Quidam homo iustus non est* bajo *Negatio particularis*¹⁵² y esto explicaría que *Algún S no es P* [*Quoddam S non est P*] haya sido la fórmula de las proposiciones particulares negativas a partir de la Edad Media. Pero en *Περὶ ἑρμηνείας* se lee «οὐ πᾶς ἄνθρωπος λευκός¹⁵³» [No todo hombre blanco], esto es, *No todo S P*, y la misma proposición está enunciada con *ὑπάρχω* [*darse, tener lugar o sobrevenir*] en *Analíticos Primeros* y *Categorías*: *P no se da, no tiene lugar o no sobreviene en todo S*¹⁵⁴. Por lo tanto, Aristóteles habría formulado así los ejemplos dados arriba:

μητικὸς μονάδα τὸ ἀδιαίρετον εἶναι κατὰ τὸ ποσόν· ὑπόθεσις δ' οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ τί ἐστὶ μονὰς καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταύτόν» (AΠoII/72a18-24).

¹⁵⁰ «τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῆ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. σημεῖον δ' ἐστὶ τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι, οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, ἐὰν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον» (*De Interpretatione* 1/16a13-18).

¹⁵¹ «τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδεὶς οἶδεν ὅ τι ἐστίν, ἀλλὰ τί μὲν σημαίνει ὁ λόγος ἢ τὸ ὄνομα, ὅταν εἴπω τραγέλαφος» (AΠoII7/92b5-7).

¹⁵² Vid. BOETHIUS, *Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias*, p. 87.

¹⁵³ *De Interpretatione* 7/17b25. J. L. ACKRILL traduce así: «So these cannot be true together, but their opposites may both be true with respect to the same thing, e. g. 'not every man is white' and 'some man is white'» (ARISTOTLE, *Categories and De Interpretatione*, p. 48).

¹⁵⁴ «Aristóteles no entiende una proposición O de la manera habitual (incluso en griego). Toma "algún S es no-P" ("οὐ πᾶς ἐστὶν ἄνθρωπος δίκαιος") como "no (todo S es P)". Además, usa generalmente la

- | | | |
|----------|--|---------------------------|
| O | <i>No (todo/cualquier hombre es cuadrúpedo)</i> | (subalterna de E) |
| O | <i>No (todo/cualquier marciano es terrestre)</i> | (subalterna de E) |

Esto abre dos líneas de defensa. En primer lugar, parece que el “aporte existencial” dependía de las proposiciones afirmativas¹⁵⁵, de modo que la verdad de **O** sería respaldada lógicamente por la falsedad de su contradictoria, pero no supondría existencia:

- | | | | |
|----------|--|-----|-------------------------------|
| A | <i>Los marcianos son terrestres</i> | → F | (contradictoria de O) |
| O | <i>No (todo/cualquier marciano es terrestre)</i> | → V | (contradictoria de A) |

En segundo lugar, el uso de $\upsilon\acute{\pi}\alpha\rho\chi\omega$ aportaría pruebas de que Aristóteles entendía la predicación de manera locativa, al menos la predicación no esencial. Recuérdense que todos los demás

construcción con $\upsilon\acute{\pi}\alpha\rho\chi\epsilon\iota$, “P no pertenece a una S”. En esta lectura, la proposición O tampoco tiene aporte existencial» (A. T. BÄCK, *Aristotle’s Theory of Predication*, p. 241).

¹⁵⁵ «[...] si nullus homo est albus et si nullus homo cantat missam et si Deus non creat, quod in praedictis propositionibus subiecta pro nullo supponunt. Et tamen sumuntur significative, quia 'sumi significative' vel 'supponere personaliter' potest dupliciter contingere: vel quia pro aliquo significato terminus supponit, vel quia denotatur supponere pro aliquo vel quia denotatur non supponere pro aliquo. Nam semper in propositionibus talibus affirmativis denotatur terminus supponere pro aliquo, et ideo si pro nullo supponit est propositio falsa. In propositionibus autem negativis denotatur terminus non supponere pro aliquo, vel supponere pro aliquo a quo vere negatur praedicatum, et ideo talis negativa habet duas causas veritatis. Sicut ista 'homo albus non est' habet duas causas veritatis: vel quia homo non est, et ideo non est albus; vel quia homo est, et tamen non est albus. In ista autem propositione 'homo albus est homo', si nullus homo sit albus subiectum sumitur significative et personaliter, non quia supponit pro aliquo, sed quia denotatur supponere pro aliquo; et ideo quia pro nullo supponit, cum tamen denotetur supponere pro aliquo, est propositio simpliciter falsa» (W. OF OCKHAM, *Summa Logicae, Pars I: De terminis*, Cap. 72, pp. 218-219, 114-130) ≈ «[...] si ningún hombre es blanco, si ningún hombre canta la misa y si Dios no crea, los sujetos en las proposiciones antedichas no representan cosa alguna. No obstante, se emplean significativamente, porque ‘ser empleado significativamente’ o ‘representar personalmente’ puede ocurrir de dos maneras: o porque el término representa algún significado, o porque se da por sentado que representa algo o porque se da por sentado que no representa algo. Pues, en las proposiciones afirmativas de esta clase, siempre se da por sentado que el término representa algo, y, por tanto, si no representa cosa alguna, la proposición es falsa. En cambio, en las proposiciones negativas se da por sentado que el término no representa algo o que representa algo cuyo predicado es efectivamente negado, y, por tanto, la negativa de esta clase tiene dos causas de [su] verdad. Por ejemplo ésta, ‘un hombre blanco no es’, tiene dos causas de su verdad: o que el hombre no es, y, por tanto, no es blanco, o que el hombre es, pero, de cualquier manera, no es blanco. Pero si ningún hombre es blanco, entonces el sujeto de ‘El hombre blanco es hombre’ representa significativa y personalmente, pero no porque represente algo, sino porque se da por sentado que representa algo, y, por tanto, puesto que no representa cosa alguna, aunque se dé por sentado que representa algo, la proposición es sencillamente falsa» [*La traducción del latín es mía, pero me he apoyado en la traducción inglesa de Michael J. Loux, cf. W. OF OCKHAM, Ockham’s Theory of Terms, Part 1 of the Summa Logicae, p. 206*].

predicamentos se dicen de, o están en las entidades singulares¹⁵⁶. Diversos pasajes del Órganon apoyan este argumento:

Pero si, de los términos, el privativo es universal, cuando el mayor sea privativo y el menor categórico [≈ afirmado sin restricción], habrá silogismo. En efecto, si P no tiene lugar de ninguna manera en S, pero R tiene lugar en algún S, P no tendrá lugar en ningún R.¹⁵⁷

Con respecto a la privación y la posesión, si de plano [Sócrates] no es, ninguna de las dos será verdadera; pero, si es, no siempre será verdadera una de las dos: pues que Sócrates tenga visión se opone a que Sócrates esté ciego, como la privación a la posesión, pero, si es, no es necesario que alguna de las dos sea verdadera o falsa, pues hasta que no las haya desarrollado, ambas serán falsas, pero, si de plano Sócrates no es, ambas serán de igual manera falsas, tanto que éste tenga visión como que esté ciego. Pero, con respecto a la afirmación y la negación, siempre, sea [Sócrates] o no sea, una será falsa y la otra verdadera: porque, entre que Sócrates enferme y que Sócrates no enferme, si éste es, es evidente que alguna de las dos será verdadera o falsa, y de igual manera si no es: pues que enferme, si no es, es falso, y que no enferme, verdadero; de manera que, sólo respecto a estas cosas, sería propio que siempre una de las dos sea verdadera o falsa, tantas cuantas se opongan como una afirmación y una negación.¹⁵⁸

La parte final es clara. La enfermedad en sí misma es algo, pero si no puede ser atribuida a un sujeto (pasible), no puede tener lugar. La realidad efectiva de una pasión sólo puede darse en una entidad pasible, porque depende de cierta realidad entitativa. De ahí que sea falso que la enfermedad se da y verdadero que no se da en 'Sócrates', si el sujeto 'Sócrates' no es. La última proposición sería enunciada así:

<i>No (Sócrates está enfermo)</i>	→ V
<i>No se da la enfermedad en Sócrates</i>	→ V
<i>La enfermedad no tiene lugar en Sócrates</i>	→ V
<i>La enfermedad no sobreviene a Sócrates</i>	→ V

¹⁵⁶ «τὰ δ' ἄλλα πάντα ἤτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν» (*Categorías* 5/2a34-35).

¹⁵⁷ «ἐὰν δ' ὁ στερητικὸς ἢ καθόλου τῶν ὄρων, ὅταν μὲν ὁ μείζων ἢ στερητικὸς ὁ δὲ ἐλάττων κατηγορικὸς, ἔσται συλλογισμὸς. εἰ γὰρ τὸ Π μηδενὶ τῷ Σ, τὸ δὲ Ρ τινὶ ὑπάρχει τῷ Σ, τὸ Π τινὶ τῷ Ρ οὐχ ὑπάρξει» (*APr*16/28b31-34). Cf. *APr*14/26b14 ss.

¹⁵⁸ «ἐπὶ δὲ τῆς στερήσεως καὶ τῆς ἕξεως μὴ ὄντος γε ὄλως οὐδέτερον ἀληθές, ὄντος δὲ οὐκ αἰεὶ θάτερον ἀληθές· τὸ γὰρ ὄψιν ἔχειν Σωκράτη τῷ τυφλὸν εἶναι Σωκράτη ἀντίκειται ὡς στέρησις καὶ ἕξις, καὶ ὄντος γε οὐκ ἀναγκαῖον θάτερον ἀληθές εἶναι ἢ ψεῦδος, ὅτε γὰρ μήπω πέφυκεν ἔχειν, ἀμφοτέρα ψευδῆ, μὴ ὄντος δὲ ὄλως τοῦ Σωκράτους καὶ οὕτω ψευδῆ ἀμφοτέρα, καὶ τὸ ὄψιν αὐτὸν ἔχειν καὶ τὸ τυφλὸν εἶναι. ἐπὶ δὲ γε τῆς καταφάσεως καὶ τῆς ἀποφάσεως αἰεὶ, ἐὰν τε ἢ ἐὰν τε μὴ ἢ, τὸ μὲν ἕτερον ἔσται ψεῦδος τὸ δὲ ἕτερον ἀληθές· τὸ γὰρ νοσεῖν Σωκράτη καὶ τὸ μὴ νοσεῖν Σωκράτη, ὄντος τε αὐτοῦ φανερόν ὅτι τὸ ἕτερον αὐτῶν ἀληθές ἢ ψεῦδος, καὶ μὴ ὄντος ὁμοίως· τὸ μὲν γὰρ νοσεῖν μὴ ὄντος ψεῦδος, τὸ δὲ μὴ νοσεῖν ἀληθές· ὥστε ἐπὶ μόνων τούτων ἴδιον ἂν εἴη τὸ αἰεὶ θάτερον αὐτῶν ἀληθές ἢ ψεῦδος εἶναι, ὅσα ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις ἀντίκειται» (*Categorías* 10/13b20-35).

Por supuesto, este principio sería extensivo a todas las categorías predicables de una entidad (*e.g.*, cantidad). «Porque parece que no quedar comprendida [por otra categoría] y ser un esto le corresponden en grado sumo a la realidad entitativa». ¹⁵⁹

(iii) Owen asume que la función atributiva de εἰμί puede estar dissociada de su función predicativa, o que aseverar no implica decir algo [ῥῆμα] de algo (de algo concebido inclusive).

Ahora bien, tales ejemplos ilustran, ciertamente, un uso del verbo *to be*, llamado comúnmente existencial: de hecho, es el uso llamado así con más frecuencia por el momento. Por lo mismo, no se trata, sencillamente, del papel en que lo hemos contemplado hasta ahora. Es el uso traducido con ‘il y a’ o ‘es gibt’ y representado en la lógica de predicados por la fórmula ‘(∃x)Fx’. Y, tal como la fórmula pretendía mostrar, de ninguna manera se trata de un uso predicativo [*i.e.*, atributivo] del verbo, sino de un uso que parasita [*is parasitic*] en todos los predicados. ¹⁶⁰

Sin embargo, Owen no considera que εἰμί podría ser un verbo predicativo y que los atributos introducidos con él podrían ser complementos predicativos. Además, no deberíamos aplicar automáticamente la dicotomía “predicativo”/“existencial” a εἰμί. En primer lugar, este verbo admitía construcciones locativas, cuyo estatuto sintáctico es problemático, y parece que Aristóteles trataba los complementos circunstanciales como atributos adverbiales o preposicionales. En segundo lugar, los predicados nominales con εἰμί podrían haber sido entendidos como perífrasis verbales y las oraciones copulativas podrían esconder diversas estructuras gramaticales, a saber, las asociadas con la voz activa, la pasiva y la media. En ese caso, la “cópula” griega podría haber fungido como verbo auxiliar y el predicado *es constructor*, por ejemplo, podría haber sido interpretado como *está construyendo* (los megáricos) o como *está capacitado para construir* (Aristóteles). A favor de esta posibilidad, valga recordar que los verbos atributivos y auxiliares no carecen de significado (*cf. gramaticalización, desementización*), sobre todo si se considera el aporte semántico del aspecto, que comunica el modo de concebir lo dicho [ῥῆμα]. Por tanto, no podemos negar el carácter verbal de los predicados compuestos por εἰμί, más atributos o verbos auxiliados.

Aristóteles no entendía la predicación con εἰμί de la misma forma que Owen. Predicar con ese verbo era decir [λέγειν] y aseverar [σημαίνειν ὅτι ἀληθές] que el sujeto de las diferencias, es decir, que el sujeto con respecto al cual establecemos las determinaciones diferencia-

¹⁵⁹ «γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τότε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ» (MZ3/1029a27-28).

¹⁶⁰ G. E. L. OWEN, «Aristotle on the snares of ontology», pp. 270-271.

les [τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς¹⁶¹], estaba [ὄν] en alguno de aquellos estados que pueden ser dichos por sí mismos [καθ' αὐτό] y fuera de cualquier entrelazamiento [τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων], entre los cuales se encuentra la entidad [οὐσία], que era un predicamento. Por ello no surten efecto los ejemplos con que Owen intentaba mostrar que Aristóteles no distinguía entre dos expresiones “existenciales”. Si la entidad era un predicamento y εἰμί era un verbo locativo y auxiliar, la distinción entre un sentido exclusivamente predicativo y otro exclusivamente atributivo es nula. Según Owen, Aristóteles no distinguía con precisión las oraciones “exclusivamente” predicativas con εἰμί [b] de las “exclusivamente” atributivas [a], pero usaba este verbo con “sentido existencial” [b].

[a] De ahí que también sea evidente que ‘es’ se dice de muchas maneras: en efecto, es umbral lo que se coloca así, y en este caso ‘ser’ significa ‘haberse colocado así’, y ‘ser hielo’ es ‘haberse solidificado de cierto modo’.¹⁶²

[a] En efecto, ‘vivir’ es ‘ser’ para los vivientes.¹⁶³

[b] Digo, pues, que son principios en cada género aquellas cosas cuyo ser no es posible demostrar. Así pues, se asume qué significan las cosas primeras y las derivadas de éstas, pero es necesario asumir que los principios son, las demás cosas se demuestran. Por ejemplo, qué es la unidad o qué es la rectitud o el triángulo: mientras que se asume que la unidad y la magnitud son, las otras cosas [*i.e.*, las derivadas a partir de éstas] se demuestran.¹⁶⁴

En los ejemplos [a], decir que algo es [τὸ ὄν] sería lo mismo que decir que está colocado de cierta forma, solidificado de cierto modo, o vivo. Aristóteles entendía la realidad expresada por εἰμί de manera “participial”, quiero decir, como la atribución de cierta capacidad expresable con nombres o verbos, sin importar que se tratara de la realidad entitativa o de un estado

¹⁶¹ Entiéndase la materia correspondiente o el género, según resulta definido en **MΔ28/1024a36-b4**: Género se dice, además, «en el sentido en el que el plano es el género de las figuras planas y el sólido de las sólidas: en efecto, cada una de las figuras es un plano tal y un sólido tal; y esto [*i.e.*, el género entendido así] es lo que subyace a las diferencias» ≈ «ἔτι δὲ ὡς τὸ ἐπίπεδον τῶν σχημάτων γένος τῶν ἐπιπέδων καὶ τὸ στερεὸν τῶν στερεῶν· ἕκαστον γὰρ τῶν σχημάτων τὸ μὲν ἐπίπεδον τοιονδί τὸ δὲ στερεὸν ἐστὶ τοιονδί· τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ταῖς διαφοραῖς».

¹⁶² «ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἔστι τσαυταχῶς λέγεται· οὐδὸς γὰρ ἔστιν ὅτι οὕτως κεῖται, καὶ τὸ εἶναι τὸ οὕτως αὐτὸ κεῖσθαι σημαίνει, καὶ τὸ κρύσταλλον εἶναι τὸ οὕτω πεπυκνωθῆσαι» (**MH2/1042b25-28**).

¹⁶³ «τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστὶν» (**ΨB4/415b13**).

¹⁶⁴ «Λέγω δ' ἀρχὰς ἐν ἐκάστῳ γένει ταύτας ἅς ὅτι ἔστι μὴ ἐνδέχεται δεῖξαι. τί μὲν οὖν σημαίνει καὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἐκ τούτων, λαμβάνεται, ὅτι δ' ἔστι τὰς μὲν ἀρχὰς ἀνάγκη λαμβάνειν, τὰ δ' ἄλλα δεικνύναι· οἷον τί μονὰς ἢ τί τὸ εὐθὺ καὶ τρίγωνον, εἶναι δὲ τὴν μονάδα λαβεῖν καὶ μέγεθος, τὰ δ' ἕτερα δεικνύναι (**APoI10/76a31-36**)».

análogo¹⁶⁵. Éste es, de hecho, el contexto de la primera cita¹⁶⁶. En los primeros ejemplos, εἶναι se define mediante verboides, que tienen significado léxico y marcas aspectuales y diatésicas: κεῖσθαι es un infinitivo presente de voz mediopasiva; πεπεκνῶσθαι, un infinitivo perfecto de voz mediopasiva; y ζῆν, un infinitivo presente de voz activa. Es probable que εἶμί no añadiera significado léxico a los predicados, pero aseveraba con aspecto imperfectivo cualquier estado posible. No sólo porque el verdadero elemento predicativo (*i.e.*, el que aporta evidentemente significado léxico) de *es hielo*, *es umbral* y *es animal* sea un nombre debemos rechazar la naturaleza verbal de los predicados enteros. El verbo εἶμί no era un etiquetador; que expresara la verdad [ἀλήθεια] no quiere decir que atribuyera nombres, sino capacidades. *Ser efectivamente hielo*, *ser efectivamente umbral* y *ser efectivamente animal* habrían sido interpretados como *estar helado*, *estar dispuesto* y *estar viviendo*, es decir, como perífrasis verbales. En tal sentido, ningún predicado con εἶμί quedaría al margen del esquema de las categorías. Suponer que la unidad es [b], habiendo definido ‘unidad’ como *indivisibilidad cuantitativa*, sería lo mismo que suponer que la *incapacidad de ser dividido* tiene lugar (efectivamente o no) en el sujeto de las diferencias: en el plano, si se habla de lo plano¹⁶⁷. Recuérdese que el uso absoluto de εἶμί puede llevarnos a confundir una acusación, es decir, el sujeto gramatical en los ejemplos de Owen (*e.g.*, rectitud o triángulo), con el sujeto de las acusaciones.

Es posible invertir el reclamo de Owen y preguntar si las proposiciones “existenciales” son comprendidas por el esquema aristotélico de las categorías, que recogía las construcciones locativas con εἶμί. Para dilucidarlo, considérese los siguientes ejemplos:

¹⁶⁵ «A partir de estas cosas, queda claro que, si precisamente la entidad es causa del ser de cada cual, ha de buscarse en esas [diferencias] qué es lo causante del ser de cada cual. Si bien ninguna de esas [diferencias] es una entidad, ni siquiera unida a otra, sí son de igual manera lo análogo en cada caso: así como en [el caso de] las entidades lo predicado de la materia es la ejecución misma, así también en [el caso de] las otras definiciones [las diferencias son ejecución] en el mayor grado» ≈ «φανερὸν δὴ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον, ὅτι ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἐκάστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτῇ ἢ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὀρισμοῖς μάλιστα» (MH2/1043a2-7).

¹⁶⁶ «No obstante, dado que se admite la entidad como sujeto y como materia, y ésa [realidad] es la que está en potencia, resta decir cuál es la entidad de los sensibles en cuanto ejecución [Ἐπεὶ δ’ ἡ μὲν ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη οὐσία ὁμολογεῖται, αὕτη δ’ ἐστὶν ἢ δυνάμει, λοιπὸν τὴν ὡς ἐνέργειαν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν εἰπεῖν τίς ἐστίν]» (MH2/1042b9-11).

¹⁶⁷ «Pero ‘uno’ no es lo mismo en todos los géneros... [οὐ ταυτό δὲ ἐν πᾶσι τοῖς γένεσι τὸ ἔν...]» (MD6/1016b21 y ss.).

[0]	[1]	[2]	[3]	[4]
<i>There</i>	<i>are</i>	<i>exactly three</i>	<i>coins</i>	<i>in the drawer</i>
<i>There</i>	<i>is</i>	<i>at least a</i>	<i>prime number</i>	<i>between 5 and 11</i>
<i>There</i>	<i>is</i>	<i>a</i>	<i>dead body</i>	<i>in front of me</i>
<i>There</i>	<i>are</i>	<i>(some)</i>	<i>natural numbers</i>	<i>greater than 1, with no positive divisors other than 1 and itself</i>
<i>There</i>	<i>are</i>	<i>many</i>	<i>kinds of animals</i>	<i>in the woods</i>
<i>Is</i>	↔ <i>there</i>	<i>(any)</i>	<i>news</i>	<i>about my brother?</i>
<i>There</i>	<i>is</i>	<i>(some)</i>	<i>water</i>	<i>in the pool</i>
<i>There</i>	<i>is</i>	<i>a</i>	<i>light</i>	<i>that never goes out</i>

Exceptuando la sexta, que es una interrogación, todas estas oraciones tienen una estructura común. Todas [0] empiezan con *There* y reproducen esta secuencia: [1] verbo (no siempre en concordancia numérica con el sujeto gramatical), [2] cuantificación (no siempre discreta) de [3] la naturaleza representada por el sujeto de la oración y [4] determinación privativa del sujeto de las acusaciones.¹⁶⁸

El sintagma final [4] precisa las circunstancias en que se encuentra lo denominado por el sujeto de la oración [3]. (Recuérdese que Averroes criticaba una concepción vulgar de “ser”, asociada con una palabra que significa *encontrarse* [*wujida*]¹⁶⁹.) Ahora bien, por más énfasis que se ponga en las precisiones circunstanciales, éstas dependen del sujeto en cuestión: pues se determinan en función de la naturaleza contemplada en cada caso; de otro modo, sería imposible saber, por ejemplo, si lo ente tiene lugar en el orden espacial, temporal o conceptual, en la serie de los números naturales o en cierta cadena de reacciones químicas. Para determinar las condiciones y circunstancias privativas de un sujeto es necesario especificar implícita o explícitamente una diferencia cualitativa fundamental, como la denotada por el término ούσις¹⁷⁰. En cambio, la noción de *existencia* significa la circunstanciación de tal “naturaleza”. De

¹⁶⁸ Cualquier prescripción de lo que pueda o no pueda calificar como sujeto de las acusaciones es teórica. Sostener que en cada referencia delimitamos parcialmente un sujeto único o que determinamos más bien algo distinto en cada caso; aseverar que podemos o no podemos referirnos a la realidad “extralingüística” si no se presenta de alguna manera (*e.g.*, directa o indirectamente a los sentidos), son elecciones metafísicas y ontológicas, aunque también epistemológicas y pragmáticas, que muchos filósofos, por ejemplo, Russell, pretenden imponer a los hablantes, haciéndolas pasar por condiciones necesarias para la gramaticalidad (o la cordura).

¹⁶⁹ Cf. nn. 106 y 107.

¹⁷⁰ Al menos para Aristóteles, la entidad era una determinación cualitativa fundamental: «Digo el cual, pero no el [que consiste] en la entidad —pues también la diferencia es una cualidad—, sino el [cual] que puede verse afectado [λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότητος ἀλλὰ τὸ παθητικόν] (ΦV2/226a27-29).

ahí que, enunciadas con total determinación, las proposiciones existenciales enfatizan las circunstancias en que [*where*] algo [*what*] se presenta.

El sujeto [3] presenta la “naturaleza” con un segmento nominal sencillo, o acompañado por modificadores o complementos. La especificidad de la naturaleza restringe el dominio de discurso y condiciona las subsecuentes determinaciones de lo ente. Por ejemplo, los números y los animales no se encuentran bajo las mismas condiciones, pero tampoco el agua y las canicas se cuantifican de la misma manera¹⁷¹. En términos generales, cuantificar [2] es delimitar la magnitud, el número o el grado de algo (*e.g.*, *Diviso al menos quinientas cabezas de ganado, Calculo que se comió unos veinte tacos, Sólo tengo treinta pesos en el bolsillo, Había mucho polvo en la guantera, La extraña mucho*¹⁷²). La cantidad no puede ser una categoría fundamental, porque depende de lo cuantificado, cuya naturaleza sí supone el principio ontológico de cualquier rechazo cuantitativo de la nulidad. Asociar la realidad con el rechazo de la nulidad tiene sentido. Por ejemplo, los griegos relacionaron la entidad con la unidad y creyeron que ambas determinaciones son coextensivas¹⁷³. Pero no consideraron que la unidad fuera una delimitación exclusivamente cuantitativa, sino también cualitativa. Más aún, la concepción cualitativa de la unidad ha quedado en el registro léxico indoeuropeo, toda vez que palabras como *singular* y *simple* penden de la misma raíz (*i.e.*, **sem-*) que εἷς y ἓν [*uno*]. En los siguientes capítulos,

¹⁷¹ Dejo a un lado los problemas relacionados con el tipo de cuantificación que corresponde a los nombres contables, no contables, comunes, colectivos, también los relacionados con la interpretación intensional o extensional de los términos o la pertinencia “lógica” de la distinción entre singular y universal. Sobre lo último digo solamente que comparto la opinión de Allan T. Bäck: «la motivación para distinguir entre la forma lógica de los singulares y los universales parece derivarse de la fuerte convicción de que estos objetos son fundamentalmente distintos, no de la estrictamente lógica o lingüística» (A. T. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, p. 7).

¹⁷² No sólo Aristóteles; también Platón creía que podemos expresar la realidad con nombres y verbos: «Pues me parece que para nosotros es doble la forma de referir la realidad mediante el sonido [ἔστι γὰρ ἡμῖν που τῶν τῆ φωνῆ περὶ τὴν οὐσίαν δηλωμάτων διττὸν γένος] [...] Por un lado, los llamados ‘nombres’, por otro los ‘verbos’ [Τὸ μὲν ὀνόματα, τὸ δὲ ῥήματα κληθέν]» (PLATÓN, *Sofista* 261e4-262a1). Traduzco οὐσία como realidad, porque traducirla como *entidad* o *realidad entitativa* sólo tiene sentido si se asumen las distinciones categoriales aristotélicas.

¹⁷³ «‘Ente’ y ‘uno’ se dicen en el mismo número de sentidos; por tanto, puesto que algo es uno entre los cuales, es decir, una naturaleza, pero también [es uno] entre los cuantos, es evidente que se debe indagar qué es ‘uno’ de manera exhaustiva, y del mismo modo qué es ‘ente’, considerando que no basta que eso mismo [*i.e.*, la pura unidad] sea su naturaleza [λέγεται δ’ ἴσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν· ὥστ’ ἐπεὶ περ ἓν τοῖς ποιοῖς ἐστὶ τι τὸ ἓν καὶ τις φύσις, ὁμοίως δὲ καὶ ἓν τοῖς ποσοῖς, δῆλον ὅτι καὶ ὅλως ζητητέον τί τὸ ἓν, ὥσπερ καὶ τί τὸ ὄν, ὡς οὐχ ἱκανὸν ὅτι τοῦτο αὐτὸ ἢ φύσις αὐτοῦ]» (M12/1053b25-28). Cf. MΓ2/1003b22-25, MZ4/1030b10-12.

se verá que la noción cualitativa de la unidad desempeña un papel importante en la filosofía griega. Ahora obsérvese que, dada la coextensión de ‘ente’ y ‘uno’ en todos los planos categoriales, Aristóteles consideraba que los nombres propios como ‘Calias’ y ‘Sócrates’ designaban la misma unidad, determinada con respecto a la realidad entitativa:

Pues, en todos los casos, lo que no tiene división [\approx lo que no puede ser distinguido], en la medida en que no la tiene, se dice que es uno: por ejemplo, si no puede ser distinguido en calidad de hombre, [se dice que es] un hombre, y si no la tiene en cuanto animal, [que es] un animal.¹⁷⁴

Porque lo mismo es un hombre y hombre, y hombre que es y hombre, y no se muestra algo distinto con la enunciación reduplicada ‘un hombre y algo uno que es hombre’.¹⁷⁵

En efecto, una es la proposición con respecto a uno: porque la misma definición corresponde a una sola [determinación] y a la cosa sin más [determinaciones], por ejemplo, a hombre y a una [cosa] que sólo es hombre.¹⁷⁶

Puesto que la cuantificación numérica no le conviene perfectamente a toda naturaleza, hay casos en que [1] el verbo no concuerda numéricamente con el sintagma nominal que hace las veces de sujeto en las oraciones, como en *There is news*. En castellano contamos con ejemplos llamativos: compárese *La gente corría despavorida* o *La gente de su país es pobre* con *Esa gente son profesores*, donde el atributo corresponde al colectivo en conjunto (adjetivo) o a sus elementos (sustantivo)¹⁷⁷. Pero, además de reflexiones en torno a la concordancia numérica, la consideración del verbo en las proposiciones “existenciales” da lugar a comentarios sobre la posibilidad de que tales oraciones queden representadas por el esquema aristotélico de las categorías. Dado que algunos verbos mantienen un mismo significado en construcciones distintas, no es necesario, en principio, que *to be* signifique algo diferente en diversas construcciones, ni siquiera en aquellas que parecen expresar distintos estados de cosas (*i.e.*, las atributivas y las predicativas). Más aún, tampoco es necesario que las proposiciones “existenciales” y las oraciones locativas expresen estados de cosas diferentes sólo porque tienen estructuras

¹⁷⁴ «καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτη ἐν λέγεται, οἷον εἰ ἢ ἄνθρωπος μὴ ἔχει διαίρεσιν, εἷς ἄνθρωπος, εἰ δ' ἢ ζῶον, ἐν ζῶον» (MΔ6/1016b3-6). Cf. MΓ2/1003b26-27.

¹⁷⁵ «ταυτό γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὦν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἄνθρωπος καὶ εἷς ὦν ἄνθρωπος» (MΓ2/1003b26-27).

¹⁷⁶ «ἢ γὰρ πρότασις ἐστὶν ἐν καθ' ἑνός· ὁ γὰρ αὐτός ὁρος ἐνός μόνου καὶ ἀπλῶς τοῦ πράγματος, οἷον ἀνθρώπου καὶ ἐνός μόνου ἀνθρώπου» (*Refutationes sophisticas* 6/169a8-10).

¹⁷⁷ Cf. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario panhispánico de dudas*, Casos especiales en la concordancia verbal: Sujeto de nombre colectivo – Concordancia 4.7 [en línea].

distintas (cf. *There is a horse* con *A horse is over there*). Los verbos transitivos tienen un mismo significado en oraciones de voz activa y voz pasiva y éstas expresan un mismo estado de cosas a pesar de tener estructuras gramaticales distintas (cf. *diátesis*).

Lo distintivo de las construcciones “existenciales” es que [0] empiezan con la partícula locativa *there*. En principio, *there* es un adverbio que indica posición (v.g., *She is staying there*), pero en las oraciones que expresan “existencia” opera más bien como un pronombre locativo [*locational pronoun*], al igual que en expresiones idiomáticas como *Hi there*, donde sustituye al nombre propio de una persona [*Hi John*] que ocupa determinada posición [*there*] frente al hablante [*here*]. Por eso es comparable con los demostrativos *esto*, *eso* y *aquello*, que designan los objetos por su posición con respecto al hablante; aunque también con *that*, que responde a *what*, mientras que *there* supone una respuesta a *where*. No es seguro que las proposiciones “existenciales” expresen estados de cosas distintos a los que expresan las construcciones locativas. Es cierto que *there* ocupa la primera casilla en esas construcciones, pero también que su papel es dependiente. En calidad de pronombre, expresa indirectamente condiciones o circunstancias. A diferencia de oraciones prácticamente incompletas, como *Food exists*, *There is (some) food* y *There is a prime number* indican que lo denominado tiene lugar (e.g., *encima de la mesa*, *entre dos números naturales*)¹⁷⁸. *There* señala con énfasis esa posición antes de mencionar el verdadero sujeto de la oración; es más, porque ocupa la casilla que corresponde por norma al sujeto, se dice que es un sujeto falso o sustituto [*dummy subject*]. Ahora bien, la única diferencia entre *There is a man behind you* y *A man is behind you* es que la primera oración desplaza al sujeto y lo pospone al verbo para destacar que el sujeto se encuentra en una posición determinable. Esto es una deixis catafórica que convierte a *there* en partícula expletiva, suprimible cuando las oraciones determinan las circunstancias del sujeto (e.g., *There is a man behind you* → *A man is behind you*). Hay otras expresiones que efectúan señalamientos de esta clase. Por ejemplo, si *he* fuera un adverbio derivado «del árabe hispano *há*, y éste del árabe clásico *hā*»¹⁷⁹, *He ahí un perro* contendría una deixis y debería glosarse así: *Eso (que muestro o he mostrado) ahí (es) un perro*; si fuera el imperativo del verbo *haber*, la oración significaría

¹⁷⁸ Que sea impertinente comparar *estar entre dos números naturales* con *estar entre dos frutas* o *estar entre dos eslabones evolutivos* no tiene que ver con el tipo de construcción utilizada. Que un sintagma preposicional no pueda ser considerado atributo, también queda fuera del análisis.

¹⁷⁹ Vid. DLE s.v. *he*.

Ten ahí un perro y efectuaría el señalamiento a manera de ofrecimiento, como *Heme aquí*, que significa *Tenme ante ti*. Siguiendo este criterio, las oraciones como *Hay personas así* deberían ser interpretadas sin encubrir innecesariamente el significado de sus verbos. Si *haber* denota *tener* (en posesión o a disposición), la oración significa que *Se/Uno tiene a disposición personas con determinadas características*, es decir, que puede hallarlas. Pues *hay* es la tercera persona de un verbo que, de alguna forma, denota *tener* (v.g., *derechohabiente es lo que tiene derecho*), aunque sea empleado como impersonal.

Los verbos como *to be* fueron asociados con la noción de *existentia* por el proceso de hibridación expuesto en el párrafo anterior. Después de ello, el término ‘existencia’ dejó de remitir inmediatamente al significado original del verbo *exsisto* y comenzó a denotar la realidad concreta, mejor dicho, circunstanciada. También después de ello, el uso de los verbos como *to be* para hablar de la realidad circunstanciada comenzó a decrecer y los hablantes tendieron a emplear expresiones “existenciales” en su lugar. Estas expresiones (e.g., *hay, es gibt*) no significan lo mismo que *exsisto* en la Antigüedad ni cumplen las mismas funciones sintácticas que los verbos como *to be*; pero sí refieren la realidad circunstanciada, aunque lo hagan con cierto matiz (e.g., *se tiene/es tenido, se da/está dado*). Sin embargo, es verdad que algunas construcciones con *there + be* no pretenden referir simplemente la realidad circunstanciada. «*Then God said: Let there be light, and there was light*»¹⁸⁰ debe expresar *aparición* o *surgimiento*. Por eso, las versiones antiguas no usan verbos indoeuropeos como εἶμί. La *Vulgata* expresa *facticidad*, con aspecto perfecto y voz pasiva: «*Dixitque Deus: “Fiat lux”. Et facta est lux*»¹⁸¹ [*Y dijo Dios: “Sea hecha la luz”. Y se hizo la luz*]. La *Septuaginta* expresa *generación*, con aoristos de γίγνομαι en voz pasiva o voz media: «*καὶ εἶπεν ὁ θεός Γενηθήτω φῶς. καὶ ἐγένετο φῶς*»¹⁸² [*Y dijo el dios: Sea generada la luz. Y se generó la luz*]. «*Let there be light*» debe expresar *aparición* o *surgimiento*, porque el dios que supuestamente habla en el *Génesis* es presentado como hacedor o generador de todo y se nos ha dicho que por ‘permítase que algo esté ahí’ debemos entender ‘permítase que algo surja’.

¹⁸⁰ THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The New American Bible, Genesis 1 3* [en línea].

¹⁸¹ *Liber Genesis 1 3*, en la *Nova Vulgata*, p. 3.

¹⁸² *Genesis 1 3*, ed. de J. W. Wevers, p. 75.

Hipótesis de trabajo: εἶναι significa *estar vigente*

Para acabar esta sección, recapitularé las peculiaridades lingüísticas del verbo εἶμί y propondré dos expresiones castellanas capaces de hacer que el hispanohablante fije el pensamiento discursivo [διάνοια] como lo habría hecho un hablante del griego antiguo al escuchar un predicado con εἶμί.

- (1) Por cuanto aseveraba que determinados estados tenían lugar, εἶμί se comportaba como un verbo locativo; sin embargo, también permitía construir oraciones atributivas.
- (2) No debemos disociar la predicación y la atribución con εἶμί, pues los griegos podrían haber considerado que este verbo aseveraba estados y que cualquier posible predicado (inclusive los compuestos) eran cosas dichas [ρήματα] de un sujeto.
- (3) Sintácticamente, las oraciones identificadoras son atributivas. La relevancia de la identidad es teórica. Para identificar es necesario comparar (v.g., *A es idéntico a B*), así que la identificación, en cuanto operación intelectual, supone la evaluación del grado de correspondencia de lo atribuible. La correspondencia es una cuestión epistemológica; la posibilidad de sustituir *salva veritate* una determinación por otra es un asunto semántico; la posibilidad de que las diferentes determinaciones se correspondan plena o parcialmente con lo designable es un problema ontológico. La naturaleza locativa de εἶμί no impide identificar. Si atribuir consiste en aseverar que un estado tiene lugar, la identidad puede ser descrita como coincidencia entre los términos, límites o lindes [ὅροι] del estado en cuestión y lo designado.¹⁸³
- (4) Puesto que no aportaba significado material y formaba predicados con aspecto imperfectivo, εἶμί era, naturalmente, el verbo declarativo [ἀποφάντικός] por excelencia.¹⁸⁴

¹⁸³ La cuestión ontológica desempeña un papel importante en la filosofía griega. Parménides consideraba que sólo εἶμί (y las determinaciones que no implican privación) podían predicarse con verdad del objeto que investigaba. Platón no creía que los sujetos que admiten diversos predicados pueden identificarse con las ideas, o sea, con las determinaciones unitarias y simples que pueden predicarse de “los muchos” [τὰ πολλά]. Aristóteles tipificó los distintos predicados y justificó la posibilidad de que algunos de ellos se correspondieran directamente [εὐθύς] con algunas cosas: «Ahora bien, todos los demás [predicamentos] se dicen de las entidades primeras en calidad de sujetos, o están en éstas en calidad de sujetos [τὰ δ’ ἄλλα πάντα ἦτοι καθ’ ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν]» (*Categorías* 5/2a34-35); «Por lo demás, ¿qué impediría, también ahora, que algunas [realidades] fueran en primer instancia *qué era ser*, si justamente el *qué era ser* es entidad? Es más, no sólo son una [realidad], sino que también su enunciado es el mismo, como también resulta evidente a partir de lo dicho: en efecto, no por coincidencia son una [realidad] el ser para lo uno y lo uno [καίτοι τί κωλύει καὶ νῦν εἶναι ἕνια εὐθύς τί ἦν εἶναι, εἴπερ οὐσία τὸ τί ἦν εἶναι; ἀλλὰ μὴν οὐ μόνον ἕν, ἀλλὰ καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτὸς αὐτῶν, ὡς δῆλον καὶ ἐκ τῶν εἰρημένων· οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τὸ ἐνὶ εἶναι καὶ ἕν]» (MZ6/1031b31-a2). [*Las cursivas son mías.*]

¹⁸⁴ Posiblemente, la pureza léxica de este verbo esté relacionada con sus peculiaridades morfológicas. Al parecer, todas las formas verbales de εἶμί provienen de la misma raíz (i.e., **h₁es-*), lo que no sucede con otras “cópulas” indoeuropeas.

- (5) Predicar con εἰμί habría sido lo mismo que aseverar, con aspecto imperfectivo, que alguna acción (*voz activa*), experiencia, condición (*voz media*) o pasión (*voz pasiva*) tenía lugar en algún sujeto¹⁸⁵. Por tanto, *Estoy corriendo* significaría que el ejercicio de la posibilidad de correr, que el ejercicio de la posibilidad de moverse de cierta forma, tiene lugar en mí como su sujeto [καθ' ὑποκειμένου].
- (6) El aspecto de εἰμί se manifiesta morfológica, léxica y sintácticamente, pero la consecuencia más importante para la predicación es que este verbo presentaba estados o actividades sin límites internos, independientemente de que los “verdaderos elementos predicativos” de las oraciones tuvieran aspecto puntual o dinámico por sí mismos (*e.g., está brotando, se está coagulando, está coagulada*).
- (7) Por lo demás, εἰμί podía introducir cualquier sintagma (*i.e.*, sustantivo, adjetival, adverbial, preposicional, verbal) u oración (*i.e.*, sustantiva, adjetiva, adverbial), independientemente de las propiedades semánticas y sintácticas de tales elementos (*e.g.*, transitividad, intransitividad o cuasi-reflexividad).
- (8) Finalmente, este verbo permitía varias expresiones modales, dadas a conocer por su propia flexión (*i.e.*, modo) o por otros elementos gramaticales (*e.g.*, nombres, locuciones preposicionales y modificadores del verbo).

Para captar el significado de εἰμί, no requerimos un sintagma que traduzca el verbo en todas sus construcciones. De hecho, cuanto mejor simulemos el significado de εἰμί con alguna locución tanto menor será la probabilidad de insertar esa expresión en las estructuras copulativas, dada la desemantización del verbo en estas oraciones. Sin embargo, *tener vigor/vigencia* y *estar vigente* presentan la realidad de manera similar a εἰμί, tanto desde el punto de vista semántico **(a)** como desde el punto de vista gramatical **(b)**.

(a) Aunque no aportara significado material a los predicados compuestos, εἰμί significa

¹⁸⁵ Convengo con Bäck en que debemos tomar las oraciones con εἰμί tanto como locativas cuanto como atributivas (*cf.* A. T. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, p. 2). Bäck opina que decir *S es P* sería tanto como decir *S está en determinada situación y le corresponde P*, de modo que siempre sea posible determinar mediante atributos la realidad previamente asentada (*cf.* A. T. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, p. 27). Por mi parte, creo que todo sintagma introducido por εἰμί representa el contenido de una aseveración concreta; se trate de una tesis o de una hipótesis en el sentido aristotélico. Predicar con εἰμί sería adjudicar la capacidad de *hacer, padecer o experimentar* un estado (ejecutado de momento o no) al respectivo sujeto de las diferencias. (Claro que todos los nombres representan realidades que se corresponden con alguna clase de predicamento.) Por lo demás, también coincido con Bäck en que no tenemos que elegir entre una naturaleza atributiva y otra naturaleza predicativa en lo tocante a estas oraciones. Las cuestiones sobre la realidad de los centauros (realidades facticias que remiten a ciertos contenidos culturales o programas narrativos) se dirimen en otro terreno. Sin embargo, «una oración no es copulativa o existencial; éste es un falso dilema. No hay aquí más que una sola estructura lógica y proposicional que puede ser expresada con diferentes estructuras gramaticales. *Nosotros* podemos calificar estas estructuras como copulativas o como existenciales. Pero el griego sólo tiene una palabra y quizá una sola estructura lógica» (A. T. BÄCK, *Aristotle's Theory of Predication*, p. 24).

vivir o *durar* en varias oraciones predicativas y, por su aspecto, comunica *presencia*, *subsistencia* o *permanencia* en todos los casos. Por tanto, tiene sentido asociar la efectividad expresada por εἶμί con la vigencia [≈ οὐσία], es decir, con la cualidad de lo vigente o de lo que tiene vigor [≈ τὸ ὄν]. En efecto, el sustantivo castellano *vigor* denota vitalidad, eficacia y persistencia porque proviene del verbo latino *vigeo*, que significa *estar activo*, *estar vivo*, *estar lleno de energía*, *estar sano*, *ser estimable* y *ser próspero*¹⁸⁶. Además, ese verbo se relaciona con el adjetivo griego ὑγής [*sano, sensato*] y con palabras latinas que remiten a la naturaleza [φύσις: *consistencia, constitución*¹⁸⁷] y a la cultura [νόμος: *uso, costumbre, ley*], como *vegeo* [*mover, excitar, estar vivo o activo*], *vigil* [*activo, despierto, vigilante*] y *valeo* [*ser capaz, tener valor, poder o fuerza*]¹⁸⁸. Esto es importante, no sólo porque la naturaleza fue un tema crucial en los comienzos de la filosofía, sino también porque la noción de φύσις resultó desplazada por conceptos como οὐσία, que no referían léxicamente la transformación implicada en los procesos de generación, crecimiento y desarrollo (*cf.* φύω), es decir, que no referían la mutación del principio [ἀρχή] investigado [περὶ φύσεως ἱστορία] por los primeros filósofos. Es más, parece que Aristóteles distinguió lo que está vigente en potencia [δυνάμει], en ejecución [ἐνέργεια] y en plenitud [ἐντελεχεία] para dar cuenta de esos procesos. Afortunadamente, la aplicación del término *vigor* no se restringe al campo natural, sino que este nombre denota la fuerza o actividad notable de las cosas animadas o inanimadas; la viveza o eficacia de las acciones en la ejecución de las cosas; la fuerza de obligar en las leyes u ordenanzas; la duración de las costumbres o estilos; la entonación o expresión enérgica en las representaciones teatrales y en las obras artísticas o literarias.¹⁸⁹

(b) *Tener vigor* o *vigencia* y *estar vigente* simulan la predicación con εἶμί porque permiten expresar, con imperfectividad y en construcciones locativas, que algo tiene realidad efectiva. Así como la entidad no se reduce a lo que tiene lugar en condiciones y circunstancias privadas, lo vigente tampoco se identifica con los casos particulares. Tanto la noción de entidad como la de vigencia suponen la especificidad de algo común a diferentes ocurrencias o manifestaciones, pero no rechazan la posibilidad de que esa naturaleza específica se presente bajo

¹⁸⁶ Vid. LS s.v. *vigeo*.

¹⁸⁷ Cf. HOMERO, *Odisea* 10.303.

¹⁸⁸ Vid. LS s.v. *vegeo*, *vigil* y *valeo*.

¹⁸⁹ Vid. DEL s.v. *vigor*.

determinadas circunstancias. Sin embargo, la vigencia no se reduce a esa “circunstanciación”. No caracterizamos la vigencia como ocurrencia, sino más bien como efectividad mantenida a lo largo del tiempo. Se podría objetar que el sustantivo *vigor* sí forma parte de locuciones con aspecto puntual (*e.g.*, *entrar en vigor*), pero esto sólo confirmaría que *tener vigor* o *vigencia* y *estar vigente* tienen aspecto imperfectivo. La expresión *entrar en vigor* tiene aspecto ingresivo porque se forma a partir del verbo *entrar*, pero ni la noción de *vigor* o *vigencia* ni los verbos *tener* y *estar* comunican de suyo perfectividad (*cf. ser* con *llegar a ser*). Aristóteles convendría en ello, ya que él mismo explicaba así la correlación entre lo uno y lo ente a través del cambio y a pesar de la generación y la destrucción de las cosas: «Pero queda claro que [«uno» y «ente»] no se excluyen en [el proceso] de generación ni en [el] de destrucción»¹⁹⁰. Además, *estar vigente* no sólo emula el aspecto estacionario de la predicación con εἰμί, sino también el durativo. Puesto que contiene un antiguo participio activo [*vigens*], *estar vigente* comunica continuidad; por ello captamos la duratividad expresada por el adjetivo *vigente* casi como si fuera denotada por un gerundio.

Se dirá que desestimo la función atributiva de εἰμί con este simulacro, pero la imposibilidad de construir oraciones propiamente copulativas con estas locuciones es la mayor ventaja interpretativa de mi hipótesis. No pretendo hallar un sintagma que traduzca y reemplace a εἰμί en el discurso articulado, sino expresiones que emulen su manera de presentar lo real y contrarresten la gramaticalización de este verbo. Después de todo, la diferencia entre predicar y atribuir no interesó a los filósofos griegos. Por ejemplo, Platón y Aristóteles, precursores de la gramática en Occidente, dedicaron buena parte de su obra a dar cuenta de lo ente, pero no tematizaron la diferencia entre las oraciones atributivas y predicativas con εἰμί. Por el contrario, hay numerosas pruebas de la naturaleza locativa de la “cópula” griega, y algunas muy ilustrativas, porque muestran la posibilidad de utilizar la diferencia entre *estar (vigente)* y *estar (circunstanciado)* con fines erísticos.

Καί ζῶει ὁ αὐτὸς ἄνθρωπος καὶ οὐ ζῶει, καὶ ταῦτ' ἔστι καὶ οὐκ ἔστι· τὰ γὰρ τῆιδ' ἐόντα ἐν ταῖς Λιβύαις οὐκ ἔστιν, οὐδέ γε τὰ ἐν Λιβύαις ἐν Κύπρῳ. Καὶ τᾶλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. Οὐκῶν καὶ ἐντὶ τὰ πράγματα καὶ οὐκ ἐντί.¹⁹¹

¹⁹⁰ «δῆλον δ' ὅτι οὐ χωρίζεται οὐτ' ἐπὶ γενέσεως οὐτ' ἐπὶ φθορᾶς» (MG2/1003b29-30).

¹⁹¹ DK 90 A 5.5. Probablemente, los ΔΙΣΣΟΙ ΛΟΓΟΙ, o “razonamientos dobles”, fueron redactados después de la Guerra del Peloponeso. *Cf.* R. K. SPRAGUE, «Dissoi Logoi or Dialexeis», p. 155.

Y vive el mismo hombre y no vive, y está [vigente] lo mismo y no [lo] está: pues las cosas que están aquí no están en Libia, ni ciertamente las que están en Libia están en Chipre. Y lo demás, según el mismo razonamiento. Por consiguiente, están [vigentes] las cosas y no [lo] están.

En los siguientes capítulos, se verá que Parménides, Platón y Aristóteles pretendieron distinguir entre *estar vigente* y *estar circunstanciado* de acuerdo con el aspecto imperfectivo de εἰμί. Mientras la distinción entre predicar y atribuir es irrelevante en sus planteamientos, las peculiaridades lingüísticas del verbo εἰμί sí determinan su concepción de lo ente, pues los tres concibieron lo verdaderamente real [ὄντως ὄν] como algo unitario y vigente. ¿Cómo hemos de interpretar las descripciones de lo ente en el poema de Parménides, si no como imágenes de algo cuya vigencia se extiende a través de la totalidad de lo real? ¿Cómo hemos de entender la correlación entre participación [μέθεξις] y parusía [παρουσία] en la ontología platónica, si no como la vigencia de un principio determinante (lo uno) en otro principio determinable (lo otro)? ¿Cómo hemos de concebir la realidad entitativa [ούσία] en la filosofía aristotélica, si no como el vigor que mantiene la unidad de algo sujeto a mutaciones? Por supuesto, esto no significa que εἰμί no fuera un verbo atributivo, sino que los filósofos griegos tuvieron que habérselas con las peculiaridades lingüísticas de εἰμί en su intento de comprender la “forma lógica” de los predicados compuestos con este verbo. ¿Qué no la diosa parmenídea enseña cómo predicar de manera admisible determinaciones diferenciales? ¿Qué no los filósofos de Elea examinan la vigencia de los opuestos y la afirmación y la negación de lo uno con respecto a sí mismo y con respecto a lo otro en los diálogos de Platón? ¿Qué no la teoría aristotélica de las categorías es una lección de sintaxis que contrasta la unidad del sujeto con la diversidad de sus predicados?

Ciertamente, no requerimos un sintagma verbal que traduzca todas las construcciones griegas con εἰμί para entender el significado de este verbo. Sin embargo, cuando εἰμί aparece en oraciones indudablemente predicativas para nosotros y asevera efectividad, no sólo es posible reemplazar *ser* con *tener vigor* o *estar vigente*, sino también esclarecedor. Obsérvese la siguiente prueba de sustitución:

Ἄδικος Λόγος [Discurso Injusto]

οὐδὲ γὰρ εἶναι πᾶντι δικήν.

≈ Pues afirmo **que** la justicia **no tiene vigor** en absoluto.

Δίκαιος Λόγος [Discurso Justo]

οὐκ εἶναι φής;

≈ ¿Dices **que no está vigente**?

Ἄδικος Λόγος [Discurso Injusto]

φέρει γὰρ ποῦ 'στιν;

≈ ¡Anda ya! Pues ¿**dónde está [vigente]**?

Δίκαιος Λόγος [Discurso Justo]

παρὰ τοῖσι θεοῖς.

Junto a los dioses.

Ἄδικος Λόγος [Discurso Injusto]

πῶς δῆτα δίκης οὐσίας ὁ Ζεὺς οὐκ ἀπόλωλεν τὸν πατέρ' αὐτοῦ δήσας;

≈ ¿Y cómo es que, **teniendo vigencia/vigor** Justicia, Zeus no ha perecido por haber encadenado a su padre?¹⁹²

¹⁹² ARISTÓFANES, *Las nubes* 902-906.

PRIMERA PARTE

La concepción parmenídea de lo ente y la exclusión

La condición común a todas las cosas y la carencia de límites internos¹

Una de las obras fundacionales de la metafísica tradicional, a saber, el poema de Parménides, fue escrita en verso épico por contraste con los escritos de la ciencia jonia. A diferencia de los filósofos milesios, como Anaximandro, que habían dado a conocer en prosa sus indagaciones en torno a la naturaleza [περὶ φύσεως ἱστορίαι]², Parménides expuso en un poema las consecuencias de afirmar la entidad del todo³. Sin embargo, esa obra no ha llamado la atención por su belleza⁴, sino más bien por su contenido, que podría justificar por sí mismo la forma poética impuesta por su autor. En efecto, tal vez siguiendo las huellas de Jenófanes, que había censurado en sus versos la concepción vulgar de lo divino⁵, Parménides rivalizó con el naturalismo jonio, que desacralizaba el fundamento del cosmos y confundía la imperfectividad de “ser” con la perfectividad de “suceder” o “devenir”.⁶

Si bien es cierto que el discurso rítmico es un vehículo idóneo para perpetuar máximas y filosofemas en la memoria colectiva⁷, los aedos acostumbraban abordar temáticas religiosas e invocar la colaboración divina como estrategia retórica. A fin de evitar que su autoridad fuera minada por las limitaciones humanas (*e.g.*, sensoriales, memorísticas o espaciotemporales), traían a su favor una inspiración divina que les confería capacidades extraordinarias de acceso a lo real⁸, como sucede en el segundo canto de la *Ilíada*, donde Homero efectúa el

¹ Léase APÉNDICE B, donde traduzco y comento varios fragmentos del poema de Parménides, y APÉNDICE C, complemento importante de este capítulo.

² Cf. DK 12 A 7.

³ «Hay, en cambio, algunos que dieron cuenta del todo como si fuera una sola naturaleza [εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντός ὡς μᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφήναντο]» (ARISTÓTELES, MA5/986b10-11).

⁴ Varios comentaristas observan las deficiencias técnicas del poema. Entre los antiguos, Plutarco censuró su versificación [στιχοποιία] (cf. DK 28 A 15) y Proclo lo consideró prosaico [πεζός λόγος] (cf. DK 28 A 18). Entre los modernos, R. D. MCKIRAHAN ha dicho que el valor literario de la obra es limitado (cf. *Philosophy before Socrates*, p. 158) y C. M. BOWRA sostuvo que ni siquiera el proemio está a la altura de Píndaro o Esquilo, contemporáneos de Parménides (cf. «The proem of Parmenides», p. 97).

⁵ Cf. DK 28 A 1, 2, 7 y 8. La influencia de Jenófanes se notaría en el espíritu crítico (cf. DK 21 B 10-12, 14-16, 18, 23-26 y 34-36), ya que Parménides estaría más cerca de la épica en lo tocante al estilo. Cf. W. R. CHALMERS, «Parmenides and the beliefs of mortals», p. 5; A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, pp. 7-11; A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, pp. 4-11.

⁶ Cf. DK 28 A 8, 19 y 20.

⁷ Cf. DK 28 A 15.

⁸ Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega II*, p. 20.

catálogo de las naves con apoyo de las Musas, hijas de Mnemósine. Por tanto, dado el contenido del poema de Parménides, es probable que éste hiciera hablar a una diosa para no incurrir en la inconsistencia performativa de revelar lo inmortal por boca de un mortal⁹. Es más, por la naturaleza sobrehumana de su mensaje, Parménides pudo considerar que el asunto de su poema era auténticamente divino. La concepción griega de la divinidad recogía fenómenos y condiciones que nosotros, influidos por la visión judeocristiana, no tenemos por deidades, de modo que Parménides pudo deificar simplemente, como señala McKirahan, el poder de la lógica y personificarlo mediante la figura de una diosa innominada.¹⁰

Por lo mismo, no se necesita buscar influencias ajenas a la civilización helena para dar cuenta del poema¹¹. Parménides menciona figuras propiamente mitológicas que aparecen en las cosmogonías órficas (*e.g.*, Necesidad y Justicia)¹², cuyo origen bárbaro [βάρβαρος] es más bien especulativo, y atribuye a LO ENTE características estimadas por los filósofos de la Magna Grecia (*e.g.*, unidad e inmutabilidad), encajando su pensamiento en la disputa itálica del naturalismo milesio¹³. Además, el poema adquiere un tono sentencioso semejante al de la poesía gnómica y la actitud mistagógica propia de las teosofías y las doctrinas místicas desarrolladas en la Antigua Grecia, pues asigna una importancia religiosa a la busca de la verdad¹⁴. Con to-

⁹ Cf. E. HUSSEY, *The Presocratics*, p. 81.

¹⁰ «Para los griegos, muchas cosas además de los dioses olímpicos eran divinas. En general, cualquier cosa que exista con independencia de la voluntad y el esfuerzo humanos, que sea perpetua y tenga efectos más allá del control humano, podía ser llamada divina — cosas tales como ríos, amor y otros poderes en el universo. Los argumentos deductivos también tienen ese poder. Si las premisas de una deducción válida son verdaderas, la conclusión también debe ser verdadera y ningún poder humano puede hacer que las cosas sean de otro modo» (R. D. MCKIRAHAN, *Philosophy before Socrates*, p. 159).

¹¹ El poema ha sido asociado con el chamanismo por estudiosos que comparan cultos y mitemas griegos con prácticas y rituales chamánicos (cf. W. J. VERDENIUS, «Parmenides conception of light», pp. 120-121, y A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, p. 44). Entre las discusiones clásicas del chamanismo griego cabe mencionar a E. ROHDE, *Psyche*, p. 299 ss.; H. DIELS, *Parmenides' Lehrgedicht*, p. 14 ss.; M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, p. 164 ss.; E. R. DODDS, *The Greek and the Irrational*, p. 161, n. 32. Valga remitir también a F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae*, p. 131 ss., y W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega II*, p. 26.

¹² Sobre la relación del poema con el orfismo, *vid.* C. M. BOWRA, «The proem of Parmenides», p. 108, y H. FRÄNKEL, «Studies in Parmenides», p. 6.

¹³ Cf. DK 28 A 4 y F. M. CORNFORD, *Platón y Parménides*, pp. 39-40.

¹⁴ Sobre su relación con los misterios, *vid.* W. J. VERDENIUS, «Parmenides conception of light», pp. 117-119. Sobre el pitagorismo de Parménides, quizás un pitagórico disidente, *vid.* F. M. CORNFORD, *Platón y Parménides*, p. 71; A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 20; W. J. VERDENIUS, «Parmenides conception of light», p. 116.

do, el contenido del poema se desmarca de las corrientes religiosas como el pitagorismo, porque no expone dogmas o reglas a la usanza de las sectas o comunidades que profesan alguna ideología. Es indudable que Parménides relata una experiencia extraordinaria que implica el contacto entre lo humano y lo divino en la consecución del saber, pero no la presenta exclusivamente como una revelación divina, sino también como el resultado de la propia reflexión¹⁵. Coxon sostuvo, por ejemplo, que el proemio describe «la aproximación al νόος» y que «el ejercicio de esta facultad, *i.e.*, la contemplación intelectual» de **LO ENTE**, debió de ser una auténtica visión divina para Parménides.¹⁶

Ahora bien, por lo que sabemos, el poema constaba de un proemio y dos discursos, de los cuales uno trataba sobre la verdad y otro sobre la opinión. El proemio parece una metáfora continuada, pero se podría pensar que la distinción entre un sentido recto y otro figurado es anacrónica y que el prólogo no puede ser alegórico. Sin embargo, creer en la completa literalidad de la pieza es ingenuo, no tanto porque ello daría pie a tratar el poema como el reporte de una experiencia cercana a la alteración de la conciencia (*e.g.*, psicótica u onírica), sino ante todo porque implicaría que el autor de un texto de rigor conceptual sin precedentes, el mismo que podría enunciar por primera vez en la historia los principios lógicos fundamentales (*i.e.*, identidad, no-contradicción y tercero excluido), afirmaba, por un lado, que la verdad está más allá de lo aparente¹⁷, pero, por otro lado, tenía un fuerte apego a las imágenes. Es probable, ciertamente, que los antiguos se aproximaran a la representación de una manera distinta a la nuestra y que su empleo de las figuras fuera menos frívolo que el nuestro, pero no tenemos que inferir a partir de eso que el poema de Parménides expresa simbólicamente estados subjetivos —en vez de describirlos a semejanza del introspeccionista— porque su autor no comprendía enteramente el contenido de su mensaje. El simbolismo no se debe necesariamente a la incapacidad de explicarse, sino que puede estibar en la utilidad y la asimilación consciente y voluntaria de la costumbre y la tradición. Además, declarar anacrónico que Parménides haya plasmado en su poema «un sentido recto y otro figurado, ambos completos, por medio de varias metáforas consecutivas, a fin de dar a entender una cosa expresando otra diferen-

¹⁵ Cf. DK 28 B 7.5-6: «κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα».

¹⁶ A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 18.

¹⁷ Cf. DK 28 B 6, 7 y 16.

te»¹⁸ requiere pasar por alto algunos hechos: por ejemplo, que la interpretación alegórica de los poemas homéricos fue practicada en el siglo VI a. C. por Teágenes de Regio¹⁹; que la instrumentación del mito, la metáfora y la imagen era un recurso poético común en la poesía griega arcaica²⁰; o que antiguos comentadores del poema, como Sexto Empírico, abordaron el proemio como si se tratara de una alegoría:

Pero Parménides, conocido de [Jenófanes], condenó el discurso relacionado con la opinión, me refiero al que cuenta con supuestos débiles y un criterio epistémico, o sea, infalible, de carácter hipotético, habiendo abandonado también éste la confianza en los sentidos.²¹

En efecto, en estos [versos] dice Parménides que unas yeguas que lo llevan son los impulsos y apetitos irracionales del alma; que es llevado a través del verboso camino del numen, a través de la contemplación de la razón filosófica, la razón que, a manera de guía numinoso, lo conduce a través del camino del conocimiento de todas las cosas; que unas muchachas, que son sus sentidos, lo llevan adelante; de entre los [sentidos], habla enigmáticamente de los oídos, al decir respecto a éstos, en efecto, que lo llevaban unas ruedas circulares, esto es, [que era llevado] por las [ruedas] de las orejas, mediante las cuales percibía el sonido; ha llamado a la visión 'jóvenes Helíades', las cuales, habiendo abandonado las moradas de la Noche, se retiran hacia la luz, porque fuera de la luz no llega a haber utilidad para ellas. [Llega] hasta la justicia, severamente punitiva, que posee las llaves con que se da la permuta, [o sea,] hasta la percatación que aprehende con seguridad las percepciones de las cosas. Ella, dándole la bienvenida, promete enseñarle estas dos cosas: por un lado, el corazón inconcuso de la verdad tan convincente, que es precisamente la tribuna del conocimiento inamovible; por otro, las opiniones de los mortales con respecto a las cuales no cabe verdadera confianza, esto es, todo lo que reposa sobre la opinión, y que era inestable. Finalmente, también declara que uno no debe atender a las sensaciones, sino

¹⁸ DLE, s.v. *alegoría*. «Cuando Epiménides narró su conversación con los dioses en la Cueva Dictea, declaró que lo que decía era un hecho. Eso puede ser creído o no, pero no cabe cuestionar si había allí alegoría o simbolismo. En cambio, Parménides está simplemente alegorizando. Ciertamente, la alegoría puede estar basada en algo parecido a una experiencia mística, pero es, sin embargo, una alegoría» (C. M. BOWRA, «The proem of Parmenides», p. 98).

¹⁹ Vid. J. TATE, «On the history of allegorism» y «The beginnings of Greek allegory»; E. HUSSEY, *The Pre-socratics*, p. 80.

²⁰ Sobre el uso alegórico del mito, recuérdese las odas de Píndaro: «Elemento fundamental de la composición es el mito. [...] Hoy día la crítica pindárica está muy lejos de considerar al mito como una digresión con finalidad estética, no necesariamente relacionada con el conjunto. Por el contrario, sin descartar (como en cualquier composición poética) el plano *estético*, el mito tiene un valor *funcional*. Es incluso un elemento básico desde el punto de vista narrativo, con una técnica depurada de engarce y relato (con avances, retrocesos, composición anular, aceleraciones y retardaciones, etc.). Debe tenerse en cuenta que el mito en la sociedad griega es todo un código de comunicación social (sincrónico y diacrónico), que acumula y transmite valores culturales y que, en el caso concreto de la lírica y de la poesía en general, acerca al auditorio modelos individuales o colectivos de conducta de forma inmediata» (E. SUÁREZ DE LA TORRE, en PÍNDARO, *Obra completa*, pp. 26-27).

²¹ «ὁ δὲ γνῶριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω, φημί δὲ τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις, τὸν δ' ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, ἀποστάς καὶ αὐτὸς τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως» (SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* VII/111.1-4).

a la razón.²²

Por mi parte, convengo con el espíritu de esta interpretación, pues creo que el proemio contiene las claves para entender la relación entre las dos partes del poema, esto es, entre la demostración de los rasgos distintivos de **LO ENTE** y la explicación del ordenamiento cósmico. La introducción a la obra nos exhorta de manera figurada a no supeditar el pensamiento a los sentidos y a buscar un saber incondicionado. El narrador nos habla de su propia experiencia cognitiva como si hubiera sido un viaje en carroza²³ y, aunque asume el papel del iniciado, se muestra empático con cualquier novato que anhele los conocimientos del hombre que sabe [εἰδότα φῶτα]. Dice que su deseo de saber no era irreflexivo y que supuso hábito [πολύφραστοι ἵπποι], lo que justifica que evoquemos la dilección históricamente atribuida a los filósofos, amantes de la sabiduría²⁴. Además, inspirado seguramente en el mismo Parménides, maestro

²² «έν τούτοις γάρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μέν φησιν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὀρμάς τε καὶ ὀρέξεις, κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύεσθαι τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν, ὃς λόγος προπομποῦ δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἀπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν. κούρας δ' αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις, ὧν τὰς μὲν ἀκοὰς αἰνίττεται ἐν τῷ λέγειν δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσι κύκλοις, τουτέστι τοῖς τῶν ὠτων, τὴν φωνὴν δι' ὧν καταδέχονται, τὰς δὲ ὀράσεις Ἡλιάδας κούρας κέκληκε, δῶματα μὲν Νυκτὸς ἀπολιπούσας, ἐς φάος δὲ ὠσαμένης διὰ τὸ μὴ χωρὶς φωτὸς γίνεσθαι τὴν χρῆσιν αὐτῶν. ἐπὶ δὲ τὴν πολύποιον ἐλθεῖν Δίκην καὶ ἔχουσαν κληῖδας ἀμοιβούς, τὴν διάνοιαν ἀσφαλεῖς ἔχουσαν τὰς τῶν πραγμάτων καταλήψεις, ἧτις αὐτὸν ὑποδεξαμένη ἐπαγγέλλεται δύο ταῦτα διδάξειν, ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ, ὅπερ ἐστὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα, ἕτερον δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς, τουτέστι τὸ ἐν δόξῃ κείμενον πᾶν, ὅτι ἦν ἀβέβαιον. καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ λόγῳ» (SEXTO EMPÍRICO, *Adversus mathematicos* VII/112.1-114.7).

²³ C. M. BOWRA documenta que «en los siglos sexto y quinto, la carroza es usada en más de una ocasión para describir cierta actividad metafísica, se trate del correr de una noticia [*fame*] o de una canción» («The proem of Parmenides», p. 100). Menciona diversos poetas que se valieron de este motivo (*e.g.*, Teognis, Simónides, Empédocles, Eurípides y Baquílides) e insiste en que Parménides pudo imitar a Píndaro, aunque ambos pudieron ser influidos por un modelo en común (*cf.* «The proem of Parmenides», pp. 101-102). He aquí un ejemplo de Píndaro: «Oh Fintis, pero embrídame ya el vigor de esas yeguas, lo más pronto posible, para que conduzcamos el carro por un camino puro y llegue yo incluso al origen de los hombres; que ellas más que otras saben conducir por el camino, toda vez que recibieron coronas en Olimpia. Es preciso, entonces, abrir para ellas las puertas de los himnos; urge llegar hoy a tiempo hasta Pitane, junto al curso del Eurotas» [ὦ Φίντις, ἀλλὰ ζευξὸν ἤδη μοι σθένος ἡμιόνων, / ἄ τάχος, ὄφρα κελεύθῳ τ' ἐν καθαρᾷ / βάσομεν ὄκχον, ἴκωμαί τε πρὸς ἀνδρῶν / καὶ γένος· κεῖναι γὰρ ἐξ ἀλλᾶν ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι / ταύταν ἐπίστανται, στεφάνους ἐν Ὀλυμπίᾳ / ἐπεὶ δέξαντο· χρῆ τοίνυν πύλας ὕμνων ἀναπιτνάμεν αὐταῖς· / πρὸς Πιτάναν δὲ παρ' Εὐρύωτα πόρον δεῖ σάμερον ἐλθεῖν ἐν ὄρᾳ]» (PÍNDARO, *Olímpica* 6.22-28). Sobre la relación entre Píndaro y Parménides, *vid.* H. FRÄNKEL, «Studies in Parmenides», p. 1-3.

²⁴ Eso no sería anacrónico. Según la tradición, Pitágoras acuñó la denominación: «escasos son aquellos que, teniendo todo lo demás por nada, inspeccionan con esmero la naturaleza de las cosas; estos se

del inventor de la dialéctica²⁵, confiesa que procedió a través del verboso camino del numen [ἐς ὁδὸν πολύφημον δαίμονος], quizá enlazando juicios mediante el pensamiento discursivo, hasta que se liberó de los sentidos y alcanzó la intuición intelectual. Por eso, las jóvenes Helíades [Ἡλιάδες κοῦραι] desvelan sus cabezas al adentrarse en la luz. Efectivamente, a pesar de que el carro transite por pensamientos puestos en palabras, es posible hablar de iluminación, porque las Helíades remiten a la clarividencia al menos por su filiación. De su padre, Helios, dice Homero que «brilla para mortales y dioses inmortales cuando monta sus caballos»²⁶ y el Sol fue llamado «círculo omnividente» [πανόπτης κύκλος] por Esquilo.²⁷

La procedencia de las Helíades permite formular conjeturas sobre el destino del viaje. Los estudiosos sugieren básicamente dos posibilidades: o se trata de un ascenso [ἀνάβασις] o se trata de un descenso [κατάβασις]. Los defensores de la primera opción imaginan que «el viaje comienza en la morada de la noche» y que «su meta es la mansión del día»²⁸. En realidad, si la carroza va dirigida por las hijas del Sol, cabe esperar que el cortejo se dirija a las alturas y que el transporte simbolice el esclarecimiento espiritual. Después de todo, las deidades solares desempeñan un papel importante en el panteón griego y la verdad suele asociarse con la luz²⁹. Los partidarios de la segunda opción, que ha ganado adeptos en tiempos recientes³⁰,

llaman aficionados a la sabiduría, esto es, filósofos [*raros esse quosdam, qui ceteris omnibus pro nihilo habitis rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos—id est enim philosophos*]» (M. T. CICERÓN, *Disputas tusculanas* V3/9).

²⁵ Cf. DK 29 A 10.

²⁶ «ὄς φαίνει θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν ἵπποις ἐμβεβαῶς» (HOMERO, *Himnos* 31.7-9).

²⁷ ESQUILO, *Prometeo encadenado* 91.

²⁸ O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, p. 276. Cf. W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, pp. 99-101.

²⁹ La luz sería otro punto de contacto entre Parménides y Píndaro. «Ambos describen el conocimiento como una especie de iluminación, y aunque el conocimiento del que hablan posee contenidos muy diferentes, éste es, sin embargo, vital y valioso. Por el contrario, ambos describen la ignorancia como una especie de oscuridad, como oscuridad en el sentido estricto de la palabra» (C. M. BOWRA, «The proem of Parmenides», p. 100). Aun así, W. J. VERDENIUS relaciona la alusión parmenídea a la luz con una visión mística transcultural: «Parménides parece haber tenido una visión similar de la luz divina [*i.e.*, semejante a la de los místicos], que no sólo iluminó su propia mente, sino también su objeto, el ámbito de la verdad. Así pues, mi punto es que, probablemente, dicha experiencia de la luz fue tan fuerte para él, que llegó a concebir el mundo entero en términos de luz y oscuridad. Consideró su actividad mental como una lucha entre esos dos poderes y, como un verdadero místico, proyectó esta sensación de dualismo sobre la realidad» («Parmenides conception of light», p. 126).

³⁰ A. GÓMEZ-LOBO defiende esta tesis en *Parménides*, pp. 32-41, pero la máxima autoridad en la materia es W. BURKERT, «Das Proömium des Parmenides und die “Katabasis” des Pythagoras».

proponen que el cortejo se hunde en la oscuridad de la noche o se adentra en las profundidades del Tártaro y apoyan su interpretación en evidentes paralelismos entre el poema de Parménides y la *Teogonía* de Hesíodo³¹ o diversos pasajes, como éste, de Estesícoro: «Helios, hijo de Hiperión, descendió al vaso de oro, a fin de que, habiendo cruzado el Océano, pudiera arribar a las profundidades de la noche sagrada y tenebrosa»³². Si fuera necesario elegir, optaría por el ascenso, puesto que Parménides describe LO ENTE como radiación lumínica y califica la noche como ignorante³³. Afortunadamente, cabe remontar ambas posibilidades. Noche [Nύξ] es mencionada porque el día y la noche son los polos opuestos del tiempo natural, tomando como unidad el ciclo diario completo, es decir, el día de veinticuatro horas. Pero lo importante es que el narrador cruza de la noche al día³⁴. Es probable que el paso de la noche al día remita al momento en que despunta el alba, pero, más que polarizar, debemos entender que el cortejo recorre un curso cíclico. Eso permite explicar la presencia de las Helíades y asociar el viaje tanto con la cosmografía mítica como con la reflexión milesia en torno al principio [ἀρχή] rector (*cf.* ἀρχός) del cosmos. Parménides podría estar aludiendo al mito de Faetón³⁵, sólo que,

³¹ Sobre la relación entre Hesíodo y Parménides, *vid.* M. E. PELLIKAAN-ENGEL, *Hesiod and Parmenides*.

³² «Ἄελιος δ' Ὑπεριονίδας δέπας ἔσκατέβαινε / χρύσειον, ὄφρα δι' ὠκεανοῦ περάσας / ἀφίκοιθ' ἰα-
ρᾶς ποτὶ βένθεα νυκτὸς ἔρεμνᾶς» (citado por ATENEO DE NÁUCRATIS en *Deipnosofistas* 11.38.13).

³³ *Cf.* DK 28 B 8.49 y 8.59. «El propósito de la introducción poética era revelar el contexto adecuado a los oyentes. Los comentaristas que responden sin reservas y que vibran con total simpatía al respecto, quienes experimentan el hechizo y lo dan a conocer a sus lectores como un ascenso intelectual y extático, parecen tener mucho mejor entendimiento de su espíritu que aquellos que limitan su sentido con simpleza a la letra prosaica del detalle arqueológico. De una *katabasis*, por otro lado, no sólo no hay mención alguna, sino que tampoco hay en absoluto sentimiento alguno en el jubiloso proceder de la ruta» (J. OWENS, «Knowledge and *katabasis* in Parmenides», p. 24).

³⁴ «Luz y noche, más que cualquier otro par, sugiere alternancia temporal. [...] Difícilmente puede haber un par de contrarios más efectivo para simbolizar el mensaje de Parménides: el cambio temporal, de una forma en este momento a su opuesta después, es una noción engañosa. Todo es uno» (D. J. FURLEY, «Notes on Parmenides», p. 33).

³⁵ «Así es, en efecto, lo que se dice entre vosotros, que una vez Faetón, el hijo de Helios, montó la carroza de su padre y, por no ser capaz de conducir a través del camino del padre, prendió fuego sobre la tierra y fue destruido por un golpe de rayo. Si bien se dice que esto tiene la forma de un mito, lo que expresa en verdad es la desviación de las cosas que giran por el cielo en torno a la tierra y la destrucción, tras largos periodos de tiempo, de las cosas sobre la tierra a causa de mucho fuego [τὸ γὰρ οὖν καὶ παρ' ὑμῖν λεγόμενον, ὡς ποτε Φαέθων Ἥλιου παῖς τὸ τοῦ πατρὸς ἄρμα ζεύξας διὰ τὸ μὴ δυνατὸς εἶναι κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς ὁδὸν ἐλαύνειν τὰ τ' ἐπὶ γῆς συνέκαυσεν καὶ αὐτὸς κεραυνωθεὶς διεφθάρη, τοῦτο μύθου μὲν σχῆμα ἔχον λέγεται, τὸ δὲ ἀληθές ἐστι τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις καὶ διὰ μακρῶν χρόνων γιγνομένη τῶν ἐπὶ γῆς πυρὶ πολλῷ φθορά]» (PLATÓN, *Timeo* 22c3-d3). *Vid.* W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega II*, p. 21; W. R. CHALMERS, «Parmenides and the beliefs of mortals», p. 6; C. M. BOWRA, «The proem of Parmenides», pp. 103-104.

a diferencia de éste, que, por no saber conducir el carro de Helios, causó estragos en la tierra hasta que Zeus se vio en la necesidad de derribarlo, el héroe parmenídeo sigue el camino que marcan las Helíades y capta el principio que impera sobre la diversidad. Que mantenga una trayectoria firme y no se decante por ninguno de los opuestos (*i.e.*, alejarse y enfriar más de lo debido o acercarse y calentar más de lo debido), significa que el cortejo observa el principio que regula los poderes y garantiza el ordenamiento cósmico.³⁶

¿Cómo sustentar esta interpretación? Parménides pudo mantener una discusión textual con Hesíodo y Anaximandro³⁷. De ser así, cabe argumentar que el protagonista no atiende a las cosas que difieren unas de otras (*e.g.*, los fenómenos), sino a aquello que coordina sus diferencias. En este sentido, conviene leer DK 28 B 1.6-21 con los siguientes versos de Hesíodo a la mano:

Allí de la tierra sombría, del tenebroso Tártaro, del ponto estéril y del cielo estrellado están alineados los manantiales y términos hórridos y pútridos de todos, y hasta los dioses los maldicen. Enorme abismo: no se alcanzaría su fondo ni en todo un año completo, si antes fuera posible franquear sus puertas; sino que por aquí y por allá te arrastraría huracán ante huracán terrible. Horrendo, incluso para los dioses inmortales, este prodigio. También se encuentran allí las terribles mansiones de la oscura Noche cubiertas por negruzcos nubarrones. Delante de ellas, el hijo de Jápeto sostiene el ancho cielo, apoyándolo en su cabeza e infatigables brazos, sólidamente, allí donde la Noche y la Luz del día se acercan más y se saludan entre ellas pasando alternativamente el gran vestíbulo de bronce. Cuando una va a entrar, ya la otra está yendo hacia la puerta, y nunca el palacio acoge entre sus muros a ambas, sino que siempre una de ellas fuera del palacio da vueltas por la tierra y la otra espera en la morada hasta que llegue el momento

³⁶ En comparación con otros pueblos, los griegos no eran dados a la superstición milagrera y no veían en la defensa del contingentismo o del voluntarismo una posibilidad de probar la efectividad de sus dioses. Incluso las creencias populares en la adivinación, sobre todo en la adivinación indirecta, mediante señales, dependían de una creencia en la regularidad de los sucesos que recuerda las reflexiones de Hume. Esto no quiere decir, desde luego, que no haya excepciones: «De las cosas, ninguna es inesperable, asegurable o asombrosa, después de que Zeus, padre de los Olímpicos, hizo noche a mediodía, escondiendo el sol fulgente, y aciago temor vino a los seres humanos. Desde entonces, todo resulta creíble y esperable a los hombres: que ninguno se maraville al observar, ni aunque las bestias intercambien su hábitat con los delfines y se les hagan más queridas las olas bramantes del mar que la tierra firme, y a aquellos el monte boscoso [χρημάτων ἀελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον / οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων / ἐκ μεσαμβρίας ἔθηκε νύκτ', ἀποκρύψας φάος / ἡλίου λάμποντος, λυγρὸν δ' ἦλθ' ἐπ' ἀνθρώπους δέος. / ἐκ δὲ τοῦ καὶ πιστὰ πάντα κάπιελπτα γίνεται / ἀνδράσιν· μηδεὶς ἔθ' ὑμέων εἰσορέων / θαυμαζέτω μηδ' ἔαν δελφῶσι θῆρες ἀνταμείψωνται νομὸν / ἐνάλιον, καὶ σφιν θαλάσσης ἠχέεντα κύματα / φίλτερ' ἠπείρου γένηται, τοῖσι δ' ὑλέειν ὄρος» (ARQUÍLOCO, Fr. 122.1-9). Sobre la adivinación grecolatina, *vid.* R. BLOCH, *La adivinación en la Antigüedad*, y R. FLACELIÈRE, *Adivinos y oráculos griegos*.

³⁷ Sobre la relación de Parménides con Hesíodo y Anaximandro, *vid.* M. MILLER, «Ambiguity and transport: reflections on the proem to Parmenides' poem», pp. 7-11.

de su viaje. Una ofrece a los seres de la tierra su luz penetrante; la otra les lleva en sus brazos el Sueño hermano de la muerte, la funesta Noche, envuelta en densa tiniebla.³⁸

Hesíodo califica la transición noche-día-noche de la misma manera [ἀμείβω] que Parménides en DK 28 B 1.14 [ἀμοιβούς] y alude al abismo, donde todo confluye, con la misma palabra que describe el ámbito de la revelación (o su antecámara) en DK 28 B 1.18 [χάσμα]. Por tanto, no sólo es posible que el cortejo persiga una luz que brilla incluso de noche y se dirija al οὐρανός, sino que las puertas atravesadas en DK 28 B 1.20 remitan al límite primigenio del cosmos, a saber, al Caos, que la tradición cosmogónica había caracterizado como una especie de hiato³⁹. En tal caso, el ingreso por las puertas de los trayectos de la Noche y el Día representaría continuidad y acceso a la condición común a todo lo aparente. Por eso decía Furley que «lo esencial de este lugar es que se trata de un punto de encuentro, donde los opuestos no están divididos. Aquí no tienen sentido las oposiciones familiares entre Tierra y Cielo, Tierra y Tártaro, Tierra y Mar, ya que éste es su origen común».⁴⁰

Que Justicia [Δίκη] permita el acceso por las puertas etéreas [πύλαι αἰθέριαι], recuerde la profesión jurídica de Parménides⁴¹, pero sobre todo la concepción cósmica de la justicia en las antiguas cosmogonías griegas. Por ejemplo, Anaximandro caracterizó el devenir como

³⁸ «ἐνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος / πόντου τ' ἀτρυγέτιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος / ἐξείης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν, / ἀργαλέ' εὐρώεντα, τά τε στυγέουσι θεοὶ περ' / χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν / οὐδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἐντοσθε γένοιτο, / ἀλλὰ κεν ἐνθα καὶ ἐνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλης / ἀργαλέη· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.] / [τοῦτο τέρας· καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ / ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι.] / τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάις ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν / ἐστηῶς κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσιν / ἀστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι / ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν / χάλκεον· ἢ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἢ δὲ θύραζε / ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἔεργει, / ἀλλ' αἰεὶ ἐτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα / γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἢ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα / μίμνει τὴν αὐτῆς ὠρὴν ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἴκηται· / ἢ μὲν ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκὲς ἔχουσα, / ἢ δ' ὕπνον μετὰ χερσὶ κασίγνητον θανάτοιο, / Νύξ ὅλοή, νεφέλη κεκαλυμμένη ἠεροειδεῖ» (HESÍODO, *Teogonía* 736-757). He tomado la versión castellana de HESÍODO, *Obras y fragmentos*, pp. 104-105.

³⁹ Cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, p. 63 ss. «Primero que todos se originó Caos; si bien más tarde Gea de amplio seno, sede siempre firme de todos los inmortales que habitan la cumbre nevada del Olimpo, y Tártaro tenebroso en lo más profundo de la tierra de anchos caminos [ἦ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόνεντος Ὀλύμπου, / Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης]» (HESÍODO, *Teogonía* 116-119).

⁴⁰ D. J. FURLEY, «Notes on Parmenides», p. 29.

⁴¹ Cf. DK 28 A 12.

devolución compensatoria de la existencia y Parménides pudo entender la sucesión fenoménica de manera similar. Anaximandro veía la alternancia temporal de los distintos estados de cosas como impartición inmanente de justicia: conforme a lo debido [κατὰ τὸ χρεῶν] —sentenciaba—, «éstos se imparten justicia y desquite unos a otros, por su injusticia, con arreglo al orden del tiempo»⁴². Por consiguiente, si Parménides hubiera tenido en mente ese tipo de justicia⁴³, el destino del viaje no podría residir en otra cosa [ἄλλο], ni podría verse confrontado o sucedido por algo distinto [ἕτερον], sino que tendría que poder competir con lo ilimitado [τὸ ἄπειρον] de Anaximandro.

No pretendo interpretar detalladamente el proemio de Parménides, sino mostrar que el cruce de las puertas etéreas custodiadas por Δίκη no representa el paso de un estado a otro (*perfectividad*), sino la carencia de límites internos (*imperfectividad*). En este sentido, la sugerencia de Gigon adquiere importancia. Si Parménides se hubiera representado «el espacio del Caos hesiódico [...] relleno de Éter»⁴⁴, el destino del viaje podría estar en, o incluso más allá de, la región que correspondía al éter según Aristóteles y superar el ámbito del movimiento circular. Allí, desde luego, la actividad carecería de los límites internos que caracterizan el devenir y la sucesión de estados sería imposible.

⁴² «διδόναί γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν» (DK 12 B 1). «Cuando *dikē* describe un estado de cosas, expresa un balance de poder. Ahora bien, para que haya un balance de poder —como se dio cuenta Anaximandro— debe haber dos lados: Aquiles y Agamenón, caliente y frío, día y noche» (M. M. MACKENZIE, «Parmenides' Dilemma», p. 5).

⁴³ La noción parmenídea de “justicia” ha sido relacionada con la órfica (vid. C. M. BOWRA, «The proem of Parmenides», p. 108), pero no todos convienen en que Parménides se refería a la justicia cósmica. Para H. FRÄNKEL se trata más bien de la coerción que ejerce la evidencia en nuestras decisiones sobre la verdad: «Así como *Dike* es decisiva para la resolución de un litigio, así también es *Dike* decisiva en los casos filosóficos. Por lo tanto, *Dike* significa aquí la fuerza vinculante conforme a la cual una cuestión dudosa es resuelta justamente, como diríamos nosotros» («Studies in Parmenides», p. 8); «En Parménides, el proceso es el “Camino”, y el Camino por el cual se arribó a la Verdad fue tendido, ciertamente, bajo el signo de *Dike*. Es más, esta *Dike* debe tener conexiones cercanas con nuestro concepto de ‘evidencia’; y, a decir verdad, hay palabras que se corresponden exactamente con *Dike* y denotan claramente evidencia» («Studies in Parmenides», p. 9). «¿Qué sentido de *justicia*, según fue establecido por el uso griego, alentaría tal imagen? El único y obvio sería el tradicional, el de justicia como regularidad, como costumbre, como orden aceptado, como comportamiento normal y esperado, por lo demás indefinible. La aplicación parmenídea del término (ya cósmica, ya lógica, es muy difícil decir cuál) se da del mismo modo que en el fragmento 80 de Heráclito, pero conduce a una conclusión diferente: la total regularidad del proceso es reemplazada por la regularidad de la inmovilidad» (E. A. HAVELOCK, *The Greek Concept of Justice*, pp. 268-269).

⁴⁴ O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, pp. 276-277.

Parece también, debido al nombre transmitido hasta los tiempos actuales por los antepasados, que [éstos] lo entendían justamente como nosotros lo concebimos: pues se debe reconocer que no una vez ni dos, sino innumerables veces, han llegado hasta nosotros las mismas opiniones. Precisamente porque el primer cuerpo es algo distinto a la tierra, al fuego, al aire y al agua, llamaron 'éter' a la región más acabada, asignándole esta denominación porque fluye siempre en el tiempo perpetuo.⁴⁵

Además de estas cosas, si el desplazamiento en círculo se da por naturaleza en algo, resulta evidente que habrá un cuerpo entre los simples y primarios al que le corresponda por naturaleza, justo como el fuego se desplaza hacia arriba y la tierra hacia abajo, desplazarse por naturaleza en círculo⁴⁶. [...] Pero igualmente razonable es suponer a su respecto que también es ingenerable, incorruptible, incapaz de crecer e inalterable, porque todo lo que se genera es generado a partir de un opuesto y de algo que subyace, y del mismo modo el corromperse [se da] a partir de algo que subyace y por un opuesto y hacia un opuesto, justo como se dice en las primeras discusiones; antes bien, incluso los desplazamientos de los opuestos son opuestos. Pero si no cabe admitir opuesto alguno a éste, por no haber cambio opuesto al desplazamiento en círculo, parece correcto que la naturaleza exente de opuestos a lo que ha de ser ingenerable e incorruptible: en efecto, la generación y la corrupción se dan en los opuestos⁴⁷. [...] Uno podría admitir por diversas razones la creencia de que no hay otro desplazamiento opuesto al desplazamiento en círculo.⁴⁸

De hecho, cabe especular un poco más. Dada la naturaleza cognitiva que exuda el proemio, es posible asociar el abandono de la región etérea con la intuición intelectual de la unidad incondicionada, a saber, con el νόος. Al menos, así lo hizo Coxon: «La puerta de acceso es, por tanto, la puerta de acceso a la actividad del νόος [...] y debe representar una experiencia o actividad que, según la creencia de Parménides, lo hubo capacitado o lo habría de capacitar para alcan-

⁴⁵ «Ἔοικε δὲ καὶ τοῦνομα παρὰ τῶν ἀρχαίων παραδεδοῦσθαι μέχρι καὶ τοῦ νῦν χρόνου, τοῦτον τὸν τρόπον ὑπολαμβανόντων ὄνπερ καὶ ἡμεῖς λέγομεν· οὐ γὰρ ἅπαξ οὐδὲ δις ἀλλ' ἀπειράκις δεῖ νομίζειν τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς. Διόπερ ὡς ἐτέρου τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, αἰθέρα προσωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον, ἀπὸ τοῦ θεῖν ἀεὶ τὸν αἰῖδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῶ» (*De Caelo* A3/270b16-24).

⁴⁶ «Πρὸς δὲ τούτοις εἰ μὲν ἔστιν ἡ κύκλω τινὶ φορά κατὰ φύσιν, δῆλον ὡς εἴη ἂν τι σῶμα τῶν ἀπλῶν καὶ πρώτων, ὃ πέφυκεν, ὥσπερ τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, ἐκεῖνο κύκλω φέρεσθαι κατὰ φύσιν» (*De Caelo* A2/269b2-6).

⁴⁷ «Ὁμοίως δ' εὐλόγον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ ὅτι ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, διὰ τὸ γίγνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γιγνόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὑποκειμένου τινός, καὶ φθειρεσθαι ὡσαύτως ὑποκειμένου τέ τινος καὶ ὑπ' ἐναντίου καὶ εἰς ἐναντίον, καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρηται λόγοις· τῶν δ' ἐναντίων καὶ αἱ φοραὶ ἐναντία. Εἰ δὴ τούτῳ μηδὲν ἐναντίον ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὸ καὶ τῆι φορᾷ τῆι κύκλω μὴ εἶναι ἂν τιν' ἐναντίαν κίνησιν, ὀρθῶς ἔοικεν ἢ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἢ γένεσις καὶ ἢ φθορά» (*De Caelo* A2/270a12-22).

⁴⁸ «Ὅτι δ' οὐκ ἔστι τῆι κύκλω φορᾷ ἐναντία ἄλλη φορά, πλεοναχόθεν ἂν τις λάβοι τὴν πίστιν» (*De Caelo* A4/270b32-33).

zar ese conocimiento, siendo preliminar a éste»⁴⁹. Para respaldar esta asociación con pasajes antiguos, recuérdese que Platón hizo depender el movimiento circular de la noesis: «En efecto, le asignó el movimiento apropiado a su cuerpo, entre los siete [movimientos] el que estaba más cerca de la intuición y el entendimiento; por ello, conduciéndolo conforme a éstos en derredor del mismo punto y de sí mismo, lo hizo moverse girando en círculo, eliminó los otros seis movimientos y acabó haciéndolo fijo con respecto a ellos».⁵⁰

De vuelta al contenido alegorizado del proemio, cabe proponer la siguiente interpretación: el pensamiento discursivo enlaza juicios para alcanzar conclusiones, pero no tiene que supeditarse a determinaciones cambiantes, sino que puede aplicar criterios estables, incluso valerse de un criterio epistémico no hipotético [κριτήριο ἐπιστημονικόν ἀνυπόθετον] como sugería Sexto. Esa aprehensión se dispararía [σπερχοίατο πέμπειν] durante la reflexión [ὁδὸς πολύφημος], en cuanto el filósofo, cualquier filósofo, supere el carácter especioso de las palabras y asuma criterios inmutables, divinos. No es casualidad que ciertas bestias lleguen «cuanto lejos quiera alcanzar el ánimo»⁵¹ o que la comprensión de algo invariable le resulte asequible al κοῦρος⁵². La inmortalidad del alma fue sostenida por órficos, pitagóricos y platónicos⁵³, y es probable que Parménides moderara la postura de Jenófanes, que había distinguido las capacidades humanas y divinas en lo tocante al saber⁵⁴. Por tanto, Parménides habría afirmado

⁴⁹ A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 13.

⁵⁰ «κίνησιν γὰρ ἀπένειμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν, τῶν ἑπτὰ τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὖσαν· διὸ δὴ κατὰ ταῦτά ἐν τῷ αὐτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ περιαγαγὼν αὐτὸ ἐποίησε κύκλῳ κινεῖσθαι στρεφόμενον, τὰς δὲ ἕξ ἀπάσας κινήσεις ἀφείλεν καὶ ἀπλανὲς ἀπηργάσατο ἐκείνων» (PLATÓN, *Timeo* 34a1-5). Cf. ARISTÓTELES, *De Anima* A3.

⁵¹ Cf. DK 28 B 1.1: «ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνου».

⁵² Cf. DK 28 B 1.26-28: «ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ' ὁδόν — ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν —, ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε».

⁵³ Ni siquiera Aristóteles se sustrajo del todo a esta creencia: «Lo mismo es la ciencia en ejecución que las cosas que se efectúan; la ciencia en potencia es temporalmente anterior en el [sujeto] singular, pero en términos universales no lo es ni en el tiempo, pues no es que el [νοῦς ποιητικός] capte en un momento y no capte en otro. Separado es sólo aquello que precisamente es, y sólo éste [νοῦς] es inmortal y eterno (no recordamos, empero, porque el [νοῦς ποιητικός] es impasible, mientras que el intelecto receptivo es corruptible); además, sin él nada capta [τὸ δ' αὐτὸ ἐστὶν ἢ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι· ἢ δὲ κατὰ δύναμιν χρόνῳ προτέρα ἐν τῷ ἐνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὅτ' ἐν νοεῖ ὅτ' ἐν οὐ νοεῖ.] χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστὶ καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ αἴδιον οὐ μνημονεύομεν δέ, ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός· καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ]» (*De Anima* Γ5/430a19-25).

⁵⁴ Cf. DK 21 B 23-24. Vid. E. HUSSEY, «The beginnings of epistemology: from Homer to Philolaos».

que la condición humana dificulta, pero no impide el conocimiento de las cosas divinas, inmutables.

Ahora bien, teniendo en cuenta que la revelación se da más allá de las puertas etéreas, la identidad de la diosa resulta intrigante, pero no imprescindible para completar la alegoría. Se ha sugerido que es la Musa del poeta, la personificación del éter, Hemera, Justicia, Memoria, Hipsípila, Hestia, Noche, Deméter, Perséfone, Peitho, Themis, Gea, Hécate, Verdad⁵⁵. Pero estas denominaciones dicen más sobre sus proponentes que sobre la diosa parmenídea. Bowra y Kerényi insistieron en que el anonimato de los dioses era deliberado en contextos místicos⁵⁶ y contamos con información de mayor utilidad que los mitos asociados a un nombre. Para los griegos, la divinidad era atributo⁵⁷ de lo que superaba la condición mortal y esta dio-

⁵⁵ J. PÉREZ DE TUDELA hace un recuento de las identidades atribuidas a la diosa en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, pp. 116-128. Es improbable que la diosa represente la verdad, como quería M. HEIDEGGER: «¿Quién es la diosa? [...] La diosa es la diosa 'verdad'. Ella misma —'la verdad'— es la diosa» (*Parménides*, p. 10). Cf. M. HEIDEGGER, «Moira (Parmenides VIII, 34-41)», en *Early Greek Thinking*, p. 93. De ser así, la diosa hablaría de sí misma en tercera persona (cf. DK 28 B 1.29 y DK 28 B 2.4).

⁵⁶ «La palabra griega para dios, *theos*, corresponde a un concepto predicativo. Por sí misma, sin artículo, designa un suceso divino: el dios como acontecimiento. El artículo despoja del énfasis al acontecimiento e introduce una visión más personal del dios. Con el artículo masculino o femenino, pero invariable en su forma, *theos* señala a un dios o diosa definidos, una divinidad a quien el orador no quiere nombrar: o porque *no puede*, o porque *no lo necesita*. Por consiguiente, *Theos*, o el femenino *Thea*, es más apropiado que un nombre cuando se habla de los dioses místicos. Entre el uso con artículo y el uso sin artículo, a menudo está el nombre propio, que el profano no está autorizado a pronunciar. *Theos* corresponde al *arretón*. El nombre propio corresponde a los *aporreta*. En público —pero no abiertamente— se habla de 'el dios' o 'la diosa'» (K. KERÉNYI, *Eleusis*, p. 54). «En los fragmentos existentes, su diosa no recibe siquiera un nombre, y podemos debatir si se trata de la Musa, Δίκη, Ἀλήθεια u otra. Pero, de hecho, se pretende que sea anónima. Es un símbolo de la experiencia personal del poeta y de su propio descubrimiento de la verdad. Esta experiencia es única para él, y por ello difícilmente se le puede atribuir a una diosa que es compartida con otros hombres» (C. M. BOWRA, «The proem of Parmenides», p. 106). Que el contexto es ritual ha sido inferido por el uso del término *κοῦρος*: «Según Nestle, el término *κοῦρος* es empleado porque el filósofo se consideró pupilo de la diosa. Como reelaboración de esa postura, se puede añadir que el mensaje de la diosa es cierta especie de oráculo. En el oráculo proclamado por el *χρησμολόγος* en las *Aves* de Aristófanes (977) el viejo Pistetero es llamado *θέσπιε κοῦρε*» (W. J. VERDENIUS, «Notes on the Presocratics», p. 285).

⁵⁷ «Los dioses están ahí. Que conozcamos y reconozcamos esto como un hecho dado entre los griegos es la primera condición para comprender su creencia y su culto. Que sepamos que están ahí tiene su fundamento en una percepción —sea ésta interna o externa, quiera el mismo dios ser percibido o algo por el estilo—, en que reconocemos la acción de un dios. Nosotros mismos, o los seres humanos de cuya autoridad dependemos, hemos dicho sobre esa percepción: 'Eso es Dios'. Es éste, por tanto, un concepto predicativo. Es, podríamos decir sencillamente, lo que se predica si la palabra *θεός* fuera transparente; pero ella se ha sustraído hasta ahora a toda interpretación confiable. Parcialmente olvidado queda el radical en *δῖος*, *δῖα*, *θεάων*, *Διός*, *διογενής*, del cual derivaron el indio y el latín su

sa muestra su superioridad por la autoridad con que orienta al joven en el reconocimiento de conclusiones necesarias⁵⁸. Por tanto, debe estar relacionada con la facultad que dirige al pensamiento a fin de comprender los tres asuntos abordados en el poema, pues la diosa proclama que el joven filósofo se enterará de todo [πάντα]⁵⁹: conocerá la unidad incondicionada en que se funda la verdad, comprenderá en qué consisten las opiniones mantenidas tradicionalmente por los hombres y las condiciones que deben satisfacer los pareceres para ser admisibles⁶⁰. La primera cuestión es tratada en la primera parte del poema; las otras dos habrían sido tratadas en la segunda.

palabra para dios, la cual denota una divinidad intensificada, absoluta, por así decir; de θεῖος se puede construir un comparativo, δῖα θεάων muestra la diferencia de grado. La palabra sólo se conserva en la épica, también allí solamente en sentido formulario. El uso de la palabra confirma que θεός era un concepto predicativo. Hesíodo (Erga, v. 764) expuso el poder de la φημή, de la hablilla y del rumor de la sociedad en torno a uno de sus miembros, para añadir concluyentemente: θεός νύ τις ἔστι καὶ αὐτή, Con ello, la coloca como un nuevo dios entre los muchos de su *Teogonía*, el Hambre y la Vejez, la Discordia y el Dolor, el Sueño y la Muerte, etc.» (U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* pp. 17-18).

⁵⁸ Sobre la autoridad de la diosa y el estatuto epistémico de su revelación, *vid.* E. HUSSEY, «The beginnings of epistemology: from Homer to Philolaos», p. 29.

⁵⁹ «Parménides adopta la idea de Jenófanes, de acuerdo con la cual el conocimiento humano es limitado. Y aunque la desarrolla en una dirección que el mismo Jenófanes probablemente jamás imaginó, esa dirección duplica el tratamiento del tema por parte de Heráclito. Jenófanes mismo pudo haberles negado el completo conocimiento a los sujetos a que se refería, pero la diosa de Parménides le cuenta al *kouros*, que es el héroe de su poema, absolutamente 'todo' lo que puede ser conocido (B 1.28-32, B 2, B 8.50-2), tal y como Heráclito reclamaba para sí una completa posesión del *logos* (B 1, B 2) y el conocimiento representado por *to sophon* ('lo sabio', B 108)» (A. NEHAMAS, «Parmenidean being/Heracleitean fire», p. 46).

⁶⁰ *Cf.* DK 28 B 1.29-32: «ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα». «Así pues, en cualquier caso, la promesa de la diosa consiste en explicar cómo tendrían los mortales que dar cuenta del mundo en cuanto diverso» (A. FINKELBERG, «Being, truth and opinion in Parmenides», p. 237).

El rechazo de la nada o la imposible carencia de ser

La diosa no impone dogmas en su revelación, sino que argumenta incluso antes de desvelar⁶¹ «el corazón inconcuso de la verdad tan convincente». Su discurso comienza con una disyuntiva que contrapone los dos únicos caminos que cabe pensar al emprender una investigación [δίζησις⁶²] que puede ser considerada metafísica por dos razones. En primer lugar, Aristóteles afirma varias veces que los filósofos eleáticos no estaban interesados propiamente en la naturaleza⁶³ y el «discurso fehaciente» [πιστὸς λόγος⁶⁴] pronunciado por la diosa versa, en efecto, sobre algo inmutable, al igual que la teología aristotélica [ἐπιστήμη θεολογική]⁶⁵. En segundo lugar, este discurso tiene en común con la dialéctica platónica [τέχνη διαλεκτική] y la filosofía primera aristotélica [πρώτη φιλοσοφία] combinar reflexiones lógicas, semánticas y metodológicas con observaciones ontológicas⁶⁶. Por lo tanto, debemos considerar que esta

⁶¹ Cf. DK 28 B 1.10: «ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας».

⁶² Cf. DK 28 B 2.2: «αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι».

⁶³ «En efecto, algunos de ellos eliminaron completamente la generación y la destrucción; pues afirman que ninguno de los entes se genera o se destruye, sino que sólo nos lo parece: por ejemplo, los allegados de Meliso y Parménides, de los cuales, aunque expresaron de forma admirable otras cosas, no se debe pensar, ciertamente, que hablan desde un punto de vista físico; en efecto, que algunos entes sean ingenerables y completamente inmóviles es más bien asunto de investigaciones distintas y anteriores a la física [Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσει λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἔστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως]» (*De Caelo* Γ1/298b14-20). Cf. ΦΑ2/185a26 ss. y *De philosophia*, fr. 9.2-6 (Ross).

⁶⁴ Cf. DK 28 B 8.50-51: «Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης».

⁶⁵ Cf. ME1. Si aquello de que se habla en este discurso tiene realidad por separado [χωριστόν] en sentido aristotélico, está por verse, pero no parece tener realidad matemática en sentido aristotélico.

⁶⁶ Puesto que me ocupo de Platón y Aristóteles en los siguientes capítulos, aquí no entraré en detalles. Valga puntualizar solamente que la filosofía primera aristotélica y la dialéctica platónica buscaron fundamentar lógica, semántica y metodológicamente el estudio de lo ente. La primera no sólo debía estudiar lo ente y los atributos de lo ente como tal (cf. ΜΓ1/1003a21-22), sino también, en la medida en que todo es algo ente y algo uno de cierta clase (cf. ΜΓ2/1004a4-5), debía estudiar las diferentes clases de unidad y sus respectivos opuestos (cf. ΜΓ2/1004a16-20), así como los principios trascendentales, llamados axiomas en las matemáticas (cf. ΜΓ3/1005a20-29). Aristóteles fundó la filosofía primera en estas consideraciones, que también fueron constitutivas de la dialéctica platónica, entendida como una especie de reflexión dialógica que aislaba todas las posibles determinaciones diferenciales (cf. *Sofista* 253d1-3), examinando sus articulaciones naturales (cf. *Fedro* 265e1-3), para alcanzar la inteligencia (cf. *República* VI/511c3-7) de todas y cada una de las cosas que son (cf. *República* VII/533b1-3).

δίζησις es precursora de «la ciencia que se está buscando [ἐπιζητούμενη ἐπιστήμη]» en la *Metafísica* y que su meta podría ser la sapiencia [σοφία] en sentido aristotélico.⁶⁷

La disyuntiva enunciada por la diosa separa terminantemente el camino «según el cual es y no es posible que no sea» del camino «según el cual no es y es preciso que no sea»⁶⁸. Pero resulta imposible justificar la necesidad de elegir una sola de esas opciones sin saber por qué la diosa supone que la disyunción es exclusiva y exhaustiva [ἀίπερ ὁδοὶ μοῦνα]⁶⁹, a pesar de que los disyuntos expresan proposiciones contrarias por su respectiva modalidad⁷⁰, a saber, la necesidad [οὐκ ἔστι μὴ εἶναι] y la imposibilidad [χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι]⁷¹, dando cabida a la contingencia. Para saberlo, hay que averiguar primero cómo entiende la diosa el verbo εἰμί⁷², de qué sujeto lo predica (si acaso lo predica de uno, porque la disyuntiva no menciona ningun-

⁶⁷ «Con respecto a la ciencia que se está buscando... [πρὸς τὴν ἐπιζητούμενην ἐπιστήμην]» (MB1/995 a24). P. AUBENQUE relaciona esta ciencia con la ciencia mencionada en el *Cármides* (175b7-c3) y en el *Epínomis* (976c7-9) (vid. *El problema del ser en Aristóteles*, pp. 261-269).

⁶⁸ Cf. DK 28 B 2.3-5: «ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι [...] ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι».

⁶⁹ «Es claro que, debido a la palabra 'únicos' (μοῦνα) que califica las rutas en B2.2, se pretende decir que los senderos de B2.3 y B2.5 son, de manera conjunta, exhaustivos. También es claro que, debido al argumento posterior (B8.11, B8.15-18), se pretende decir que son mutuamente excluyentes» (D. GALLOP, «'Is' or 'is not'?', p. 62).

⁷⁰ Según G. E. R. LLOYD, los presocráticos no comprendían la identidad ni la oposición: «los argumentos explícitos del período preplatónico aportan testimonios complementarios y más precisos de la existencia de una especie de incapacidad para distinguir suficientemente entre similitud e identidad, o entre los tipos de opuestos que constituyen disyuntivas excluyentes o exhaustivas y los que no» (*Polaridad y analogía*, p. 14). Para LLOYD, la disyuntiva parmenídea ejemplifica esta incapacidad: «En el fragmento 2, Parménides presenta una opción entre dos alternativas como si éstas fueran las únicas concebibles. Pero, aun pasando por alto la vaguedad o la ambigüedad de ἔστι, las "proposiciones" que Parménides formula no son contradictorias (una de las cuales ha de ser verdadera y la otra falsa), sino contrarias, es posible negar ambas a la vez, y se echa de ver que no constituyen posibilidades exhaustivas desde el punto de vista de una lógica estricta» (*Polaridad y analogía*, p. 103). Por lo demás, estas disyunciones habrían cumplido una función eminentemente retórica: «La proposición de una disyuntiva entre alternativas opuestas, pero no exhaustivas, es *formalmente* incorrecta, y parejamente la refutación de una tesis no implica *necesariamente* que la tesis contraria sea verdadera: ahora bien, en el campo de la argumentación retórica, donde lo que se propone el orador no es dar una demostración formal, sino simplemente convencer a un oponente, las técnicas de este tipo tienen considerable fuerza suasoria» (G. E. R. LLOYD, *Polaridad y analogía*, p. 116).

⁷¹ «Tomadas en su plenitud, cada línea parece indicar una modalidad distinta o un modo de ser. Podría parecernos natural denominarlas, respectivamente, la modalidad del ser necesario y la modalidad del no-ser necesario o imposibilidad» (J. PALMER, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, p. 83).

⁷² Muchos trabajos abordan el asunto. Por ejemplo: R. J. HANKINSON, «Parmenides and the metaphysics of changeless», p. 68, esp. n. 15; T. M. ROBINSON, «Parmenides on ascertainment of the real», pp. 624-625; J. BARNES, *Los presocráticos*, pp. 196-197; D. GALLOP, «'Is' or 'is not'?'»; J. HINTIKKA, «Parmenides'

no) y por qué dichos caminos son los únicos que están para ser pensados [εἶσι νοῆσαι].

La diosa podría suponer que εἶμί es un verbo predicativo que se construye sin atributo (*e.g.*, *existir*), un verbo atributivo carente de significado (*i.e.*, un mero signo de predicación), un verbo predicativo que puede construirse con atributo (*e.g.*, *quedar*) o una especie de verbo auxiliar o modal (*e.g.*, *estar* o *poder*). Por consiguiente, la diosa podría pensar que los predicados con εἶμί son verbales, nominales o más bien parecidos a las perífrasis verbales. Además, todas estas opciones podrían complicarse, no sólo porque las funciones de sujeto y elemento predicativo (*i.e.*, *atributo* o *verbo auxiliado*) pueden ser desempeñadas tanto por segmentos nominales como oracionales⁷³, sino también porque la diosa podría ver los modificadores y complementos del verbo como atributos y concebir los predicados nominales de manera participial. En apoyo a las dos últimas posibilidades, he mostrado que la teoría aristotélica de las categorías parece interpretar lo expresado por adverbios y complementos circunstanciales como acusaciones dirigidas contra un sujeto y que los predicados con εἶμί pudieron ser vistos como perífrasis verbales en la Antigüedad, pues incluso los sintagmas nominales que no son verboides o formas no personales del verbo pudieron ser interpretados de manera participial por algunos filósofos griegos (*e.g.*, los megarenses y Aristóteles). Por un lado, considerar los modos y las circunstancias como atributos de un sujeto se sigue de creer, como el Estagirita, que ni siquiera las determinaciones extrínsecas son independientes de la naturaleza del sujeto lógico en cuestión⁷⁴. Por otro lado, verbalizar todas las cosas que se dicen [ῥήματα] de un

cogito argument», p. 7, n. 6; A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, pp. 63-68; P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 244, n. 11; M. FURTH, «Elements of Eleatic ontology», pp. 242-248; A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 269 ss.; R. D. MCKIRAHAN, *Philosophy before Socrates*, pp. 161-163; M. MILLER, «Ambiguity and transport: reflections on the proem to Parmenides' poem», pp. 42-45; L. A. BREDLOW, «Parmenides and the grammar of being».

⁷³ Las construcciones que destaco se corresponden en buena medida con los posibles sentidos de las oraciones con εἶμί mencionados por R. D. MCKIRAHAN: «(1) existencial, que atribuye existencia a un sujeto, como en 'hay un tigre en el zoológico'; (2) predicativo o copulativo, que asigna un predicado a un sujeto, como en 'el tigre está hambriento'; (3) una fusión (o confusión) de (1) y (2), en la que 'el tigre está hambriento' no sólo conlleva que al sujeto, el tigre, le corresponde cierto predicado, sino también que el tigre existe; (4) verídico, que asevera que el sujeto 'es el caso' o 'es verdadero', donde la posición del sujeto es ocupada por una oración, una descripción de un estado de cosas, un nombre o un pronombre que representa cualquiera de éstos, como en 'eso es verdadero' o 'es verdadero que los tigres tienen cuatro patas' (una paráfrasis de cómo se vería en griego 'que los tigres tienen cuatro patas es') (*Philosophy before Socrates*, p. 161).

⁷⁴ La concepción aristotélica del lugar [τόπος] es el ejemplo más claro de esto (*cf.* ΦΔ1-5).

sujeto es consecuente con la noción, expuesta en el *Sofista*⁷⁵, de que lo ente debe poder hacer, padecer o experimentar algo.

Ahora bien, puesto que lo asocia con acciones de naturaleza designativa [φράζω], cognitiva [γινώσκω], discursiva [λέγω], expresiva [φατίζω] e intuitiva [νοέω]⁷⁶, es muy probable que Parménides tuviera conciencia del potencial aseverativo de εἰμί⁷⁷. Sin embargo, este verbo no tiene exclusiva ni principalmente un “sentido verídico” en el poema de Parménides. Si entendemos la verdad como atributo de juicios expresados verbalmente, no parece que LO ENTE de DK 28 B 8 sea una relación lógica entre nociones. ¿Se dirá que irradiar de manera uniforme dentro de sus límites es una propiedad de las proposiciones⁷⁸?

Tampoco todas las oraciones con εἰμί en el poema de Parménides son atributivas. Ciertamente, la diosa construye el verbo con atributo⁷⁹, pero muchas veces no lo hace. Es más, el sentido de la disyuntiva depende de que εἰμί sea predicado verbal, pues resulta injustificable que desempeñe su función atributiva en DK 28 B 2, a menos que asumamos que la diosa vaticina el simbolismo de las ciencias formales modernas. Las oraciones atributivas determinan un sujeto mediante atributos, pero no cumplen su propósito si no mencionan tales atributos. Cabe esperar que elidan el sujeto, e incluso el verbo (*cf. oraciones nominales*), porque los accidentes gramaticales (*i.e., las flexiones verbales*) y el contexto pueden suministrar información suficiente para inferir ambos elementos. Pero no tiene sentido que las oraciones atributivas omitan los atributos en el poema de Parménides, a menos que, como digo, un escrito del siglo V o VI a. de C. sea inscrito en nuestro contexto y se afirme que εἰμί simboliza una cópula en DK

⁷⁵ «Digo, precisamente, que también todo aquello, sin importar de qué se trate, que posea algún poder, ya de efectuar una cosa distinta de naturaleza cualquiera, ya de padecerla, incluso en grado mínimo a causa de lo más insignificante, aunque sea sólo una vez, es efectivamente; propongo, pues, un rasgo para distinguir a los entes: que no son otra cosa más que potencia [λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὀτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις]» (247d8-e4). Complementése esta observación con la distinción gramatical entre nombres y verbos efectuada en *Sofista* 262a-e.

⁷⁶ *Cf.* DK 28 B 2.7-8, DK 28 B 6.1, DK 28 B 3 y DK 28 B 8.34-37.

⁷⁷ *Cf.* A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 21.

⁷⁸ *Cf.* DK 28 B 8.49: «οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει». Este sentido «parece imposible: el resto del poema parece discutir claramente sobre una cosa, o cosas, más que sobre el estatuto de términos lingüísticos» (R. J. HANKINSON, «Parmenides and the metaphysics of the changeless», p. 68).

⁷⁹ *Cf.* DK 28 B 8.3: «ὡς ἀγένητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν».

28 B 2.3-5. Así lo hace, por ejemplo, Mourelatos, que justifica la elisión del sujeto y los atributos suponiendo que Parménides y los destinatarios de su poema se aproximaban al lenguaje como algunos filósofos contemporáneos:

El *esti*, 'es', o *einai*, 'ser', que está en cuestión en la declaración de las dos rutas en B2 está completa y propiamente privado de sujeto. Las rutas fungen, con suma generalidad, como esquemas para proposiciones (indiferentemente) de la forma 'x existe', o 'x es F', o 'Es el caso que...' y, correspondientemente, para las negaciones de estas proposiciones.⁸⁰

El esquema de predicación más plausible para una interpretación del *ἔστι* de Parménides es ciertamente (6): $\emptyset x$, o '___es___', o 'ello es de este modo y de esta manera', o 'ello es tal-y-cual', o 'como ello es'.⁸¹

Quizá pueda alguien justificar que el pensamiento discursivo de Parménides alcanza el grado de abstracción suficiente para simbolizar funciones sintácticas y efectuar operaciones formales como la sustitución. Pero aunque dicha formalización no parezca anacrónica, es imposible probar que Parménides recurrió a las convenciones requeridas por el proceso comunicativo para señalar que esas operaciones tienen lugar. No estamos frente a los *Analíticos* de Aristóteles o los *Elementos* de Euclides, donde encontramos evidencia sígnica. Aquí no hay señales de que Parménides tuviera en mente la «cópula irresuelta»⁸² de que habla Mourelatos. Ni siquiera encontramos un pronombre en los disyuntos que aliente tales suposiciones.

Que no haya siquiera un pronombre en los disyuntos permite suponer que la información relevante reside en el verbo y que la diosa espera que se tome uno u otro camino a partir de lo que significa *εἰμί*. Por lo tanto, *ἔστι(v)* debe ser un predicado verbal. Por supuesto, esto no quiere decir que *εἰμί* fuera incapaz de introducir elementos predicativos, pues hemos visto que lo hace en momentos cruciales del poema. Esto sólo confirma que no resulta conveniente privar a *εἰμί* de su dualidad sintáctica. Como indica Furth,

es importante entender desde el comienzo que la noción de 'ser' estudiada por Parménides, así como por la filosofía griega temprana en general, no está 'confinada' a uno solo de nuestros dos distintos conceptos, el de existencia y el de ser algo-uno-u-algo-otro en el sentido de tener tales-y-tales propiedades (ser un hombre, ser verde); estas nociones están, más bien, comprimidas o *fusionadas* en el concepto temprano de ser. Un resultado de ello es que la investigación

⁸⁰ A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, pp. xv-xvi.

⁸¹ A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 276.

⁸² A. P. D. MOURELATOS, «Determinacy and indeterminacy, being and non-being in the fragments of Parmenides», p. 335.

griega en torno a *ti to on*, '¿qué es lo que es?', debe ser interpretada frecuentemente como si estuviera interesada simultáneamente en los conceptos de ser = existencia y de 'ser Φ' para la variable Φ. Aproximarse a un pensador griego —incluso tan tardío como Aristóteles— sin tener esto en mente es arriesgarse a malentender seriamente sus intereses.⁸³

Sin embargo, puesto que εἰμί no expresaba circunstanciación indiscriminada de “individuos” o nociones (*existencia como predicado de primero o segundo orden*)⁸⁴, se debe investigar qué tipo de realidad predica ese verbo en el poema estudiado sin recibir ingenuamente las marcas diacríticas en el texto⁸⁵ o las distinciones teóricas en boga.

No tiene sentido ignorar que εἰμί introduce elementos predicativos y expresa realidad en el poema de Parménides⁸⁶. Incluso los intérpretes que defienden su naturaleza copulativa reconocen que las oraciones atributivas con εἰμί comunican un «matiz existencial»⁸⁷, aunque caractericen ese “matiz” más bien como esencial. Por ejemplo, Mourelatos considera que las oraciones copulativas con εἰμί establecen una relación parecida a la que hay entre *explanandum* y *explanans*⁸⁸. Primero distingue algunas operaciones lógicas expresables mediante ora-

⁸³ M. FURTH, «Elements of Eleatic ontology», p. 243.

⁸⁴ *Contra* A. GÓMEZ-LOBO: «Esto nos lleva a los usos existenciales y entre ellos al uso existencial de primer orden. En efecto, las propiedades deducidas en B8 son todas propiedades no de un concepto atribuible a uno o más individuos, sino, como se verá, son atributos de un sujeto singular de la afirmación 'es'. En consecuencia, resulta ineludible la conclusión de que la única interpretación adecuada del verbo 'ser' en B2 es la que lo entiende en el sentido en que este verbo se emplea para hablar de individuos» (*Parménides*, p. 68).

⁸⁵ Convengo con el criterio de Coxon y Mourelatos: «Para la acentuación de ἐστὶ en los fragmentos, he seguido la regla de Herodiano: que sea tónico o enclítico depende solamente de su posición, *i.e.*, ἐστὶ cuando es inicial o sigue de οὐ, καὶ, εἰ, ἀλλὰ, ὡς, τοῦτο; de otra forma, como enclítico, cualquiera que sea su sentido» (A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, pp. XIII-XIV). «[A]parte de que los manuscritos tempranos no indicaban las marcas acentuales, es dudoso que los griegos de cualquier época observaran consistentemente tal distinción en la acentuación como un medio para expresar la distinción semántica recién mencionada. La regla parece haber sido puramente sintáctica: ἐστὶ si la palabra aparece en una posición inicial o casi inicial (*i.e.*, después de ἀλλά, εἰ, καὶ, ὅπος, οὐκ, ὡς), y ἐστί o ἐστὶ (*i.e.*, sujeto a enclisis, las reglas para transferir el acento a la última sílaba de la palabra anterior) en todos los demás casos» (A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, pp. LIV-LV).

⁸⁶ «De las opciones restantes, favorezco la generalidad de [uso predicativo], toda vez que [el existencial] puede ser considerado como una ejemplificación de ese caso (en la medida en que la existencia sea un predicado). No obstante, en lo que sigue hablaré en términos existenciales, en parte por la simplicidad expositiva, pero en parte también porque supongo que en la sección más importante de la deducción es ciertamente la existencia como tal lo que está principal (aunque no exclusivamente) en discusión» (R. J. HANKINSON, «Parmenides and the metaphysics of the changeless», p. 68).

⁸⁷ A. P. D. MOURELATOS, «Determinacy and indeterminacy, being and non-being in the fragments of Parmenides», p. 335.

⁸⁸ *Cf.* A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. XVIII.

ciones copulativas.

Debemos recordar, empero, que hay un determinado uso de 'es', más filosófico que ordinario, que se parece superficialmente a la cópula de predicación adjetival o de clasificación y al 'es' de identidad, pero que es distinto de los tres. Como el 'es' de identidad expresa una supresión de distinciones, una reducción, una simplificación. Pero, a diferencia de aquél, y de modo más parecido al 'es' de predicación, expresa una relación asimétrica. En este sentido, si 'X es Y', no se sigue 'Y es X'. Este uso se parece al 'es' de clasificación porque sugiere que el predicado (el término a la derecha) pertenece esencialmente al sujeto (el término a la izquierda). Pero también difiere de este último uso, y se parece al 'es' adjetival, porque asienta una descripción novedosa o descubrimiento.⁸⁹

Luego asocia arbitrariamente esas operaciones con diversas prácticas discursivas (v.g., mientras que Heródoto, historiador, *describe*, Heráclito, filósofo, busca *expresar la naturaleza* oculta de las cosas).

La cópula pretende transportarnos desde lo que es familiar (pero superficial e incompleto) hasta lo que es extraño (y de alguna manera profundo, revelador, último y singularmente satisfactorio). Heráclito hace uso aquí [B30] de un concepto que en otros lugares caracteriza mediante el término φύσις. El término comporta claramente para él el sentido de constitución real o naturaleza íntima.⁹⁰

Con ello argumenta que Parménides, en calidad de filósofo, aplicó el verbo εἰμί de manera especulativa, es decir, para investigar aquello que las cosas son realmente⁹¹. Sin embargo, Mourelatos pierde de vista las peculiaridades semánticas del verbo por centrar su atención en las relaciones mantenidas por diversos grupos nominales. Por su parte, Bredlow procede de manera similar. Asevera que «lo más probable es que el 'es' de Parménides deba ser tomado en su sentido primero y más inmediato, como una cópula de identidad definitoria, que expresa la esencia o naturaleza de algo»⁹². Según él, se trata de un uso como el «que encontramos en la pregunta socrática τί ἐστι, en el (τὸ) ὃ ἐστι de Platón y el τὸ τί ἐστι y τὸ τί ἦν εἶναι de Aristó-

⁸⁹ A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 57.

⁹⁰ A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 61.

⁹¹ Cf. A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, pp. 57-58. Mourelatos quiere dar cuenta de la modalidad expresada en los disyuntos. No obstante, como objeta M. V. WEDIN, el adverbio *realmente* establece una «distinción sin diferencia», mientras que el adverbio *necesariamente* expresa la imposibilidad de no ser («Parmenides' three ways and the failure of the Ionian Interpretation», p. 8).

⁹² L. A. BREDLOW, «Parmenides and the grammar of being», p. 283.

teles, pero también en la investigación jonia de la *physis* o naturaleza de las cosas»⁹³:

El rasgo más característico de la predicación definitoria, tal como yo la entiendo, es la implicación de que el predicado expresa algo inherente a la genuina naturaleza o carácter de algo o alguien. Significa que el predicado pertenece a su sujeto esencial, constitutiva, inseparablemente. Lo que una predicación definitoria dice es «x es F» de un modo tal que x nunca puede dejar de ser F, bajo ninguna circunstancia. Esto se aproxima mucho a lo que en filosofía moderna se denomina proposición analítica, pero [se presenta] al menos con una diferencia importante: una predicación definitoria, en el sentido griego, no es verdadera sólo en virtud de su significado. Ella sólo es verdadera en cuanto se refiere a una cosa real y expresa la genuina naturaleza de esta cosa.⁹⁴

Ambos autores se fijan menos en el papel del verbo que en la relación lógica establecida entre los sujetos y los atributos de las oraciones copulativas. De ahí que Mourelatos esté más interesado en caracterizar las oraciones “especulativas” por contraste con las descriptivas, clasificatorias e identificativas y que Bredlow concluya que Parménides no hizo un uso propiamente definitorio de εἶμί, porque predicó este verbo de algo indefinible: «[D]e manera paradójica, la mera masa indeterminada de lo que es, sin calificación adicional alguna, resulta ser la única entidad real que satisface verdaderamente los requisitos de una definición perfecta: es lo que es y nunca puede ser algo más que lo que es».⁹⁵

Aparentemente, la diosa parmenídea tenía las cosas más claras, porque jamás define, sino que caracteriza⁹⁶ y describe⁹⁷ «el corazón inconcuso de la verdad». En mi opinión, Hintikka tenía razón. «[S]i hemos de extraer una moraleja inequívoca del reciente trabajo de los estudiosos, es que ninguna distinción efectiva entre los supuestos tres diferentes sentidos de ‘es’ o *estin* [*i.e.*, “existencial”, “copulativo” y “verídico”] es efectuada por los filósofos griegos. Antes bien, es peligrosamente anacrónico tratar de proyectar la distinción hacia atrás sobre los griegos»⁹⁸. Por fortuna, lo dicho en el capítulo anterior permite explicar de manera orgánica las diversas construcciones con εἶμί, sin disociarlas semánticamente. Este verbo remitía a la continuidad de cierta actividad (aspecto imperfectivo) y formaba parte de múltiples cons-

⁹³ L. A. BREDLOW, «Parmenides and the grammar of being», p. 289.

⁹⁴ L. A. BREDLOW, «Parmenides and the grammar of being», p. 289.

⁹⁵ L. A. BREDLOW, «Parmenides and the grammar of being», p. 291.

⁹⁶ Cf. DK 28 B 8.1-2: «Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι».

⁹⁷ Cf. DK 28 B 8.42-43: «ἔστί [...] / εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω».

⁹⁸ J. HINTIKKA, «Parmenides' cogito argument», p. 7.

trucciones locativas, atributivas y perifrásticas, de modo que las oraciones en que el verbo es antepuesto lógicamente a un elemento predicativo [«ὅταν δὲ τὸ ἔστι τρίτον προσκατηγορηθῆ»⁹⁹] (*cf. tertium adiacens*) podrían expresar que determinada posibilidad de hacer, padecer o experimentar tiene lugar en aquello de que se habla. ¿Qué no es precisamente la mismidad del sujeto, la continuidad de una cierta actividad, lo que se ve interrumpido antes de infringir el principio más firme de todos en su versión platónica? «Es evidente —sostiene Sócrates en la *República*— que la misma cosa no estará dispuesta a efectuar o padecer los opuestos a la vez, en el mismo sentido y con respecto a lo mismo, de modo que, me parece, si encontramos que estos [opuestos] se suscitan en esas [facultades del alma], sabremos que no era la misma [cosa en cada caso], sino varias».¹⁰⁰

Ciertamente, no hemos atendido el primer relato de la diosa¹⁰¹, pero cabe señalar que hay evidencia a favor de mis suposiciones. (i) Es probable que Parménides fuera consciente del aspecto imperfectivo de εἶμί, porque opone este verbo a πέλω (verbo dinámico con aspecto perfectivo) y sostiene que LO ENTE carece de límites internos:

DK 28 B 6.8-9

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενόμισται κού ταύτων, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος
por ellos suceder y no ser son considerados usualmente lo mismo y no lo mismo — el curso de todos ellos va de vuelta atrás

DK 28 B 8.5-6

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές
Ni era/estaba en un momento dado ni será/estará, porque es/está todo ahora a la vez, uno, continuo

(ii) El «corazón inconcuso de la verdad» es presentado como algo estable o permanente (que es precisamente lo que expresan las construcciones locativas) y parece que LO ENTE se extendía por el continuo espaciotemporal, es decir, que lo cubría o abarcaba en algún sentido:

DK 28 B 8.29-31

Ταύτων τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀ-

⁹⁹ ARISTÓTELES, *De Interpretatione* 19b19-20.

¹⁰⁰ «Δῆλον ὅτι ταύτων τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταύτων γε καὶ πρὸς ταύτων οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γινόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταύτων ἦν ἀλλὰ πλείω» (PLATÓN, *República* IV/436b8-c1).

¹⁰¹ *Cf.* DK 28 B 2.1: «κόμισαι δὲ σὺ μῦθον».

νάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει
Permaneciendo lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo y de ese modo permanece en pie donde está; pues la poderosa necesidad lo retiene entre las cadenas del límite en derredor que lo encierra

DK 28 B 8.23-25

οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

ni hay por ahí algo más que le impida ser continuo, ni algo menos, sino que todo está henchido de lo que es. Por ello es todo continuo: porque ente se acopla con ente

(iii) Es posible traducir εἶναι como «estar» cuando funge como verbo auxiliar o modal. Los casos más importantes para mi argumento son aquellos donde forma predicados compuestos con sentido potencial o final, porque los infinitivos absolutos se relacionan tanto con el caso dativo como con el caso locativo, entonces difunto¹⁰². Dichas construcciones dan a entender que *cabe* la posibilidad de efectuar algo expresado mediante el verboide, esto es, que *ha lugar* para algo, que determinada posibilidad *tiene lugar* o *está* para ser efectuada. Como se aprecia en momentos capitales del poema, Parménides construía así el verbo εἶμί.

DK 28 B 6.1

ἔστι γὰρ εἶναι

está, pues, para ser [i.e., porque ser es posible]

¹⁰² Cf. H. W. SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges*, §§ 1969, 1985 y 2008. Es probable que Parménides no entendiera la posibilidad asociada con el verbo εἶμί como contingencia (v.g., *no todo lo que sucede, sucede necesariamente*), sino como posibilidad efectiva (v.g., *lo que está para ser hecho, padecido o experimentado está necesariamente para ser*). O. GOLDIN piensa incluso que Parménides pudo estar «en camino de refinar técnicamente el εἶναι potencial»; en ese caso, εἶμί no sólo expresaría «el hecho de tener cierta ubicación con respecto a la disponibilidad para la acción humana», sino que también ubicaría los sujetos «por medio de alguna clase de disponibilidad» más amplia («Parmenides on possibility and thought», p. 26): por ejemplo, lo que puede ser (+ infinitivo) está necesariamente para ser (+ infinitivo) —«en el único mundo» [ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ], agregaría Anaxágoras (DK 59 B 8)—. Es por eso que LO ENTE de Parménides resulta necesario: «Parménides habría razonado a favor del ser necesario de cualquier objeto de referencia o pensamiento de la siguiente manera. Lo que puede ser referido o pensado puede ser (ἐστι εἶναι, donde ἐστι tiene su sentido potencial y εἶναι tiene su sentido existencial). Luego, Parménides se desliza al entendimiento de ἔστι εἶναι como ‘existe para ser’, donde ambos verbos tienen el sentido existencial, y el segundo es un ejemplo de infinitivo dativo o explicativo. Esto da como resultado la conclusión de que necesariamente lo que puede ser referido o pensado existe. Se sigue que lo que no existe no puede ser referido ni pensado (O. GOLDIN, «Parmenides on possibility and thought», p. 22). Sobre la correlación entre la posibilidad efectiva y las construcciones locativas en Parménides, *vid.* T. M. ROBINSON, «Parmenides on ascertainment of the real», pp. 624-625, y E. D. PHILLIPS, «Parmenides on thought and being», p. 547-548. Sobre la indistinción entre ser posible y ser efectivo en Parménides, *vid.* S. TUGWELL, «The Way of Truth», pp. 36-37. Sobre la posibilidad de que las nominalizaciones de εἶμί absorbieran esta carga modal, *vid.* C. A. HUFFMAN, «A new mode of being for Parmenides», p. 298.

DK 28 B 2.2

αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἴσι νοῆσαι

precisamente los únicos caminos de investigación que están para ser pensados

Recalco la relación entre las construcciones locativas y la posibilidad real [*possibilitas* → *possibilis* → *possum* → *potis/sum*], es decir, no la posibilidad que sólo se constata mediante la no-contradicción, sino la de hacer, padecer o experimentar, porque la locución propuesta al final del capítulo anterior, *estar vigente*, expresa algo similar y porque el mismo Parménides asocia el verbo εἶμί con la disposición:

DK 28 B 6.12

Χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν

Es preciso colegir y darse cuenta de que está (vigente) lo que es: porque ser es posible, pero nada no hay

DK 28 B 8.32

οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι

no ha sido dispuesto que esté inacabado lo que es

La relación entre εἶμί y la posibilidad (real) permite conciliar los dos discursos de la diosa. Es probable que, en el fondo, los griegos entendieran los nombres de manera potencial, como se echa de ver en los adjetivos deverbales, que denotan una ejecución posible. De ahí que νοητόν pueda traducirse como «lo pensado» o «lo pensable» y que LSJ defina dicho adjetivo mediante una forma no personal del verbo, a saber, como *falling within the province of νοῦς*, como *(lo) que cae dentro de la facultad de pensar*. Por lo mismo, «οὐκέτι φυκτὰ πέλονται»¹⁰³ puede traducirse como «ya no hay escapatoria», pero también como «ya no resultan [cosas] eludibles», porque el sentido de la oración es que *(bajo determinadas circunstancias) ya no (le) resulta posible escapar de ciertas cosas (a alguien)*. Como se verá, esto podría ser importante, porque Parménides asociaba los «pareceres mortales»¹⁰⁴ con la diversidad de poderes [δυνάμεις].

DK 28 B 9.1-2

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται / καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς

Pero, puesto que todo fue llamado 'luz' y 'noche' y que estas [nociones fueron asignadas] tanto a estas como aquellas cosas en función de sus poderes

¹⁰³ HOMERO, *Odisea* 14.489.

¹⁰⁴ Cf. DK 28 B 8.51-52: «δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάθανε».

Después trataré de mostrar que dicha asociación puede ser aprehendida por una concepción locativa y perifrástica de los predicados con εἰμί. Valga decir ahora que toda posibilidad real, que todo lo vigente podría asentarse, a los ojos de Parménides, en un mismo vigor carente de límites internos¹⁰⁵. De ser así, el «discurso ilusorio»¹⁰⁶ podría exponer las diversas manifestaciones de vigor mediante «una configuración cósmica del todo verosímil»¹⁰⁷, es decir, mediante un relato que observe la continuidad del vigor en que se funda y con el cual no puede ser identificada la diversidad de “poderes”. Hegel decía, con tono presocrático, que la necesidad de la filosofía surge de la desavenencia.¹⁰⁸

Entretanto, habrá que aclarar de qué se predica el verbo εἰμί en el poema de Parménides. ¿La realidad de qué tenemos que admitir o rechazar para alcanzar una verdad que parece concebida por una diosa coherentista, a quien da lo mismo por dónde empezar¹⁰⁹? Como en otros casos, las sugerencias de los intérpretes dicen más sobre sus preferencias que sobre la doctrina parmenídea. Entre las propuestas más frecuentes se encuentran las siguientes: εἰμί se predica del camino de investigación, del Ser, de lo Ente, de un determinado ente, de cualquier ente, de un determinado objeto de conocimiento, de cualquier objeto de conocimiento, de lo verdadera o esencialmente real, de la totalidad de lo real, del universo entendido como cuerpo¹¹⁰. Con todo, no se debe pasar por alto que los disyuntos no mencionan ningún sujeto,

¹⁰⁵ PLOTINO, defensor de la “causalidad” sin división estricta que, con ligereza, se llama “emanantismo”, dice algo parecido de las hipóstasis: las diversificaciones del principio *están* de algún modo—probablemente *eminenter*, aunque posiblemente *virtualiter*. «Pero volvamos atrás. Cuando alguien corta los brotes laterales o las ramas superiores de una planta, ¿adónde se habrá ido el alma en esa [parte]? Allá de donde [procede]: pues no se retira localmente; está, pues, en el principio [Πάλιν δὴ ἀναστρέφωμεν ὅταν φυτοῦ ἢ τὰ παραφυόμενα ἢ κλάδων τὰ ἄνω τις τέμῃ, ἢ ἐν τούτῳ ψυχὴ τοῦ ἀπελήλυθεν; ἢ ὅθεν· οὐ γὰρ ἀποστᾶσα τόπῳ· ἐν οὖν τῇ ἀρχῇ]» (*Enéada* V5/2.10-13) «Hay, pues, como una vida perdurable extendida a lo largo; cada una de las partes de la serie es distinta, pero el todo es continuo consigo mismo [Ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἑκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ]» (*Enéada* V5/2.26-28).

¹⁰⁶ Cf. DK 28 B 8.52: «κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων».

¹⁰⁷ Cf. DK 28 B 8.60-61: «Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐοικότα πάντα φατίζω».

¹⁰⁸ «Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie» (G. W. F. HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, p. 12).

¹⁰⁹ Cf. DK 28 B 5.1-2: «ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, ὀπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις».

¹¹⁰ Lo último fue sostenido por J. BURNET, cuyo simplismo fomentó juicios basados en la interpretación literal de pasajes aislados. «No cabe duda efectiva alguna de que esto es lo que llamamos “cuerpo”: pues, de ello, se habla muy seriamente como de una esfera (fr. 8, 43). Además, Aristóteles nos dice que Parménides no creía más que en la realidad sensible. En ningún lugar dice Parménides una sola palabra sobre el “Ser” y cabe notar que evita el término ‘dios’, que fue libremente usado por pensa-

sobre todo porque algunos piensan que la diosa hace un uso impersonal del verbo e intentan justificar así la exclusividad de la disyunción. Por ejemplo, Tarán argumentaba de este modo: «Puesto que no hay sujeto alguno, ninguna demostración es necesaria. El punto de partida de Parménides es que hay existencia —sin importar de qué existente se trate— y esto nadie lo iba a negar»¹¹¹. Empero, aunque Tarán fuera capaz de concebir la realidad de ningún (o cualquier) sujeto, cabe mencionar que no conocemos usos estrictamente impersonales de εἶμι¹¹², es decir, aquellos en que el verbo no se refiere a ningún sujeto léxico (tácito o expreso) y para los cuales algunas lenguas suponen un sujeto gramatical, como *es* en *Es regnet* o *it* en *It's raining*. Comoquiera que sea, la diosa determina un sujeto lógico mediante atributos en DK 28 B 8.1-4 y echa por tierra el argumento de Tarán. Cordero retoma esta propuesta, pero sostiene que Parménides hace un uso anómalo de ἔστι(ν) en DK 28 B 2 con la intención de aseverar, provisionalmente, que *el hecho de ser se da ahora* o que *el hecho de ser está presente*¹¹³. Esta

dores anteriores y posteriores» (*Early Greek Philosophy*, pp. 178-179). Asumo que Burnet se refiere a ΜΓ5/1010a1-3: «Pero la causa de que así les pareciera es que investigaban la verdad acerca de los entes, mas suponían que sólo los sensibles son entes [αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον]». Ante el pasaje, cabe problematizar seis puntos: (1) no sabemos si, según Aristóteles, los filósofos aludidos suponían tal cosa por convicción o incapacidad; (2) por orden de proximidad, el demostrativo τούτοις le corresponde sucesivamente a Homero, a Anaxágoras, a Parménides, a Empédocles y a Demócrito; (3) no sabemos de qué parte del poema habla Aristóteles, pero, cuando aborda a Parménides, cita una parte asignada normalmente al discurso ilusorio; (4) el comentario de Aristóteles es epistemológico, no ontológico; (5) sensibilidad no es lo mismo que materialidad o que corporalidad, como suponía Burnet, quien consideraba a Parménides el “padre del materialismo”; (6) no sabemos si los presocráticos suscribirían la oposición entre materia y espíritu, o entre materialismo e idealismo. Comoquiera que fuera, Aristóteles dice: «En efecto, parece que Parménides se atuvo a lo uno conforme al concepto, mientras que Meliso, a lo [uno] conforme a la materia—de ahí que también afirme el primero que es limitado, el segundo que es ilimitado [Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπτεσθαι, Μελισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἀπειρόν φησιν εἶναι αὐτό]» (MA5/986 b18-21). Sobre los posibles sujetos del verbo, *vid.* C. EGGERS LAN y V. E. JULIÁ, en VV. AA., *Los filósofos presocráticos I*, p. 436; P. K. CURD, «*Parmenidean monism*», pp. 244-253; N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, pp. 63-71; J. PÉREZ DE TUDELA, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, pp. 139-152.

¹¹¹ L. TARÁN, *Parmenides*, p. 38.

¹¹² «Como otros, T[arán] sostiene que ἔστιν en las líneas 3 y 5 es usado como impersonal, privado de un sujeto sobreentendido. Como otros, fracasa en proporcionar el ejemplo de un uso impersonal de ἔστιν como éste» (C. H. KAHN, «*Parmenides* by Leonardo Tarán», p. 125). «[N]adie ha sido capaz todavía de dar un ejemplo de ἔστι con un significado de ‘es’ lingüísticamente análogo a ὕει con el significado de ‘llover’ o νίφει con el significado de ‘nieva’. Todo lo que sabemos sobre el verbo *ser* en griego indica que siempre tiene sujeto» (T. M. ROBINSON, «*Parmenides on ascertainment of the real*», p. 625).

¹¹³ «Si tenemos en cuenta esta interpretación de los verbos impersonales, no dudamos en afirmar que en 2.3a y 2.5a los dos *éstin* [...] están *utilizados* en forma impersonal. Entonces, del mismo modo en que ‘llover’ significa ‘se da ahora el hecho de llover’, ‘el llover está presente ahora’, ‘es’ significa ‘se

variante tampoco es convincente. No sólo sabemos que εἰμί no expresa la perfectividad asociada con la existencia y la facticidad, sino que dicho verbo carece de sentido si es privado de sujeto. La diosa razonaría mal si creyera que el muchacho puede optar por un disyunto sin saber qué afirma o niega. Un simple ἔστι(ν) no brinda información suficiente para tomar una decisión [κρίσις], ni siquiera acompañado de circunstancias (v.g., *Está ahora en tu cuarto*). Entre los verbos como εἰμί y los verbos impersonales como *llover*, hay diferencias fundamentales. Puesto que *llover* significa *caer agua*, la oración *Llueve aquí y ahora* contiene la información suficiente para determinar la verdad o la falsedad de lo dicho: significa *Cae agua o algo análogo aquí y ahora*. Pero un *Es* suelto no tiene sentido gramatical, porque no tiene significado léxico perceptible (*materialiter*). ¿Quién depositaría su confianza [πίστις] en una tesis que propone la realidad necesaria de algo incógnito? Ante la pregunta *¿Acaso es aquí y ahora?* la única respuesta sensata es *¿Qué cosa? ¿De qué se está hablando?*

Como dice Finkelberg, «con ‘sujeto inexpresso’ uno puede querer decir que (a) una preferencia dada tiene un sujeto lógico que no está expresado gramaticalmente, pero que es suministrado por el contexto inmediato, o que (b) una preferencia tiene un sujeto lógico que ni es expresado mediante un sujeto gramatical ni es suministrado por el contexto inmediato. El caso (a) es ejemplo de un fenómeno lingüístico ordinario llamado elipsis; el caso (b) está privado de sentido gramatical o es ejemplo de discurso ininteligible»¹¹⁴. Puesto que la elisión es común en los textos griegos antiguos, el sujeto de los disyuntos debe ser elíptico. No obstante, dada la brevedad del fragmento, el único candidato a sujeto en DK 28 B 2 es ἡ, referido a ὁδός, pero es imposible que εἰμί sea predicado consistentemente de los caminos. Estas rutas abren o cierran posibilidades de investigación (y predicación) y sólo una de ellas conduce (discursivamente) al conocimiento (y caracterización) del sujeto en cuestión.¹¹⁵

Suponiendo que se trata de una elipsis, cabe designar el sujeto de cada disyunto como **LO** [τό] y afirmar que, mientras el primer camino asume que **LO** [τὸ] es [έόν], el segundo asume que **LO** no es [μὴ έόν]. Esto permite identificar ambos sujetos y entender la disyunción co-

da ahora el hecho de ser’, ‘el hecho de ser está presente ahora’» (N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 7). «Gracias a esta anomalía sintáctica, él propone una auténtica *tesis* (etimológicamente, éste es el término que mejor responde a su deseo: establecer, colocar, sostener una afirmación): la presencia, la existencia, la efectividad del hecho de ser» (N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 78).

¹¹⁴ A. FINKELBERG, «Parmenides’ foundation of the Way of Truth, p. 39.

¹¹⁵ Cf. DK 28 B 8.1-2: «Μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν».

mo exclusión mutua entre ambos predicados, como hace la diosa más adelante: «Lo decisivo al respecto reside en esto: es o no es»¹¹⁶. Sin embargo, la contradicción de los caminos sólo es evidente si se considera la primera parte de los disyuntos (o **LO** ἔστιν o **LO** οὐκ ἔστιν), porque, asumiendo que **LO** es o que **LO** no es, «no es posible que no sea» y «es preciso que no sea» no tienen que ser asumidas inmediatamente. **LO** podría ser contingente, es decir, podría ser o no ser, pero no de manera necesaria.

Cabe pensar que **LO** representa cualquier sujeto posible y que la diosa, presuponiendo la noción de identidad, propone un enunciado lógico. De hecho, Kahn opina que Parménides podría estar presentando aquí «la ley del tercero excluido en su postulación fuerte, con la disyunción entendida como exclusiva (como en la lógica estoica), de tal manera que el principio de no-contradicción quede implicado inmediatamente: ‘*p* o *no-p*’, pero no ambos»¹¹⁷. Es cierto que la diosa sabe cómo opera el pensamiento discursivo, pero no creo que imparta lecciones de lógica general en sentido kantiano¹¹⁸. Owen tiene razón: Parménides «piensa que es necesario argumentar a favor de ἔστιν y en contra de οὐκ ἔστιν» y «procede a probar varios rasgos del sujeto de su ἔστιν»¹¹⁹. Por lo mismo, ni la enseñanza de la diosa es meramente formal ni la posibilidad de que su argumento sea falaz tiene que quedar abierta. Si **LO** representara cualquier posible sujeto, la diosa podría incurrir en una falacia modal. «El cambio modal ilícito — explica Lewis— [...] consiste en cambiar la necesidad de la consecuencia por la necesidad del

¹¹⁶ «ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν» (DK 28 B 8.15-16).

¹¹⁷ C. H. KAHN, «The thesis of Parmenides», p. 150.

¹¹⁸ «La lógica general hace abstracción, como indicamos, de todo el contenido del conocimiento, esto es, de toda referencia del mismo al objeto, y sólo considera la forma lógica en la relación [que tengan] los conocimientos unos con otros, esto es, la forma del pensamiento en general. Ahora bien, puesto que hay intuiciones puras tanto como empíricas (según expone la estética trascendental), así también podría encontrarse, ciertamente, una diferencia entre un pensamiento puro y [otro] empírico de los objetos. En ese caso, habría una lógica que no hiciera abstracción de todo el contenido del conocimiento; pues aquella que comprendiera solamente las reglas del pensamiento puro de un objeto, excluiría todos aquellos conocimientos cuyo contenido fuera empírico. Iría también hasta el origen de nuestro conocimiento de los objetos, en la medida en que el [origen] no pueda ser atribuido a los objetos; en este sentido, por el contrario, la lógica general no tiene nada que ver con el origen del conocimiento, sino que considera las representaciones —sea que estén *a priori* en nosotros mismos desde el comienzo, o sólo dadas empíricamente—, según las leyes a partir de las cuales el entendimiento pone en relación las [representaciones] unas con otras cuando piensa, y por tanto sólo trata de la forma intelectual que se puede proporcionar a las representaciones, de dónde quiera que hayan surgido» (KrV A55-56/B79-80).

¹¹⁹ G. E. L. OWEN, «Eleatic questions», pp. 55 y 59.

consecuente; es decir, conlleva un error en cuanto al alcance del operador modal»¹²⁰. En este sentido, si **LO** fuera contingente, la disyuntiva de la diosa avalaría una transferencia ilegítima de la modalidad; permitiría que el pensamiento discursivo partiera de *Es necesario que, si P, entonces P* y llegara a *Si P, entonces P necesariamente*, esto es, dejaría que empezáramos a discurrir en $\Box (P \rightarrow P)$ y llegaríamos a $P \rightarrow \Box P$. Pero la diosa no tiene que dar clases de lógica general ni tiene que discurrir sobre lo contingente. Si investigara la condición en que se fundan las cosas que suceden, o por lo menos nuestro conocimiento de ellas, entonces impartiría cursos de metafísica, o por lo menos de lógica trascendental¹²¹, y **LO** ya no sería contingente, por más que su investigación fuera especulativa. En este caso, el sujeto de los disyuntos sería necesario como necesarios eran los principios para los griegos, pues eran condiciones de posibilidad para las cosas que suceden.¹²²

Que sin la realidad de **LO** es imposible que las cosas puedan efectuarse, es comprobable porque la diosa no sólo declara **(a)** que ser es condición de posibilidad de cualquier determinación y que la nulidad es imposible, sino también **(b)** que los mortales confunden la *perfectividad* con la *imperfectividad* **(c)** por supeditar irreflexivamente su pensamiento a la sensación. El proemio apunta en esa dirección y no veo por qué un filósofo griego del siglo V o VI a. de C. nos haría atravesar las puertas etéreas para hablar de lo contingente o por qué una diosa que desestima la mortalidad hablaría con solemnidad sobre lo que está sujeto a mudanza.

¹²⁰ F. A. LEWIS, «Parmenides' modal fallacy», p. 5.

¹²¹ «Una ciencia así, que determine el origen, la extensión y la validez objetiva de tales conocimientos, tendría que llamarse *lógica trascendental*, porque se ocupa meramente de las leyes del entendimiento y de la razón, aunque sólo en la medida en que se refiere *a priori* a los objetos, y no, como la lógica general, a los conocimientos racionales tanto empíricos como puros sin distinción» (*KrV* A57 /B81-82).

¹²² Eso dice Aristóteles, que identifica causas y principios: «en igual número de sentidos se habla también de causas: pues todas las causas son principios. Así pues, todos los principios tienen en común ser aquello a partir de lo cual [algo] es o se origina o se conoce [ἴσαχῶς δὲ καὶ τὰ αἴτια λέγεται· πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί. πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται]» (*MD1/1013a17-19*). Además, las causas primeras condicionan las manifestaciones y no están sujetas al devenir: «En efecto, mientras que la física [versa] sobre cosas separadas, pero no inmóviles, algunas de las [ciencias] matemáticas [versan] sobre cosas inmóviles, pero de ninguna manera separadas, sino según [están] en la materia; en cambio, la [ciencia] primera [versa] también sobre cosas separadas e inmóviles. Es, pues, necesario que todas las causas sean eternas, pero sobre todo éstas: porque éstas son causas para las manifestaciones de las cosas divinas [ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἢ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἴτια αἴδια εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θεῶν]» (*ME1/1026a13-18*).

(a) DK 28 6.1-2

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν

Es preciso colegir y darse cuenta de que está (vigente) lo que es: porque ser es posible, pero nada no hay

(b) DK 28 B 6.3-9

[...] γάρ σ' [...] <εἴργω>, [...] ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίτροπός ἐστι κέλευθος.

En efecto, yo te aparto [...] de este [otro camino] que los mortales que nada saben ciertamente se figuran, bicípites: porque la inercia en su propio espíritu dirige un pensamiento errabundo; ellos se dejan llevar una y otra vez, sordos al igual que ciegos, pasmados, turba sin discernimiento, por ellos suceder y no ser son considerados usualmente lo mismo y no lo mismo — el curso de todos ellos va de vuelta atrás.

(c) DK 28 B 7.1-6

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόημα· μηδέ σ' ἔθος πολῦπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Porque no se impondrá jamás esto, que cosas que no son sean; antes bien, aparta tú el pensamiento de este camino de investigación y que por este camino tan habitual no te fuerce la costumbre a repartir ojo sin mira y oído resonante y lengua, más bien analiza con el raciocinio la muy contenida prueba que ha sido expuesta por mí.

Cordero tiene razón en que el sentido de DK 28 B 2 gira en torno al significado de εἶμί, pero este verbo no denota facticidad, ni existencia. Aseverar ἔστι no es lo mismo que aseverar que «el hecho de existir tiene lugar *hic et nunc*». La diosa aconseja no propagar verbalmente lo visto y lo oído y exhorta a usar la razón para comprender la disyuntiva en vez de transmitir irreflexivamente los pareceres, porque la realidad de que habla no se reduce a la multiplicidad circunstanciada que captan los sentidos. De ahí que establezca una distinción semántica y sostenga que los mortales divagan por no dirigir el pensamiento a lo que es [ἔστι], sino a lo que sucede [πέλει]. Πέλω denota una realidad semejante a la facticidad, porque es un verbo dinámico que aporta un aspecto puntual-desinente a los predicados; en cambio, εἶμί forma predicados de estado con aspecto durativo-permanente y denota una realidad calificable legítimamente como entitativa. Los mortales confunden “*ser*” con “*suced*er” e incurrir reiteradamente en contradicciones, porque aseveran que **LO** es en un momento dado, pero en otro momento no es, como si tuviera límites internos. La diosa sostiene que «jamás se impondrá que las cosas que no son sean», pero los mortales aseveran sucesivamente [ἀμοιβαδόν] opuestos contradictorios, es decir, que **LO** es y después que no es, y luego que es y más tarde que no es,

dado que no distinguen los dos tipos de realidad destacados en el proemio, a saber, “*ser*” y “*devenir*”, esto es, “*ocurrir*”. Que la diosa conciba la sucesión como recurrencia (cf. *πελ-*) fortalece mi tesis, porque la imperfectividad no sólo expresa estados durativos, sino también iterativos y habituales (e.g., *Su mujer lo golpeaba hasta el cansancio*); sin embargo, la clave es que la realidad denotada por el verbo *πέλω* depende de la realidad denotada por *εἰμί*. Parménides argumenta que los mortales aseveran primero que es y después que no es, sin darse cuenta de que usan el verbo *εἰμί* con el sentido del verbo *πέλω*. La diosa aparta al muchacho «de este [otro] camino», porque negar el verbo *εἰμί* no tiene sentido, según entiende ella la negación de (o con) este verbo: un estado vigente puede seguir y dar paso a otro estado vigente (ser + ELEMENTO PREDICATIVO_N es posible), pero, **LO** no puede no ser, porque es condición de posibilidad de cualquier apariencia o aparición. No hay opuesto para **LO ENTE**¹²³, dado que el vigor de **LO** es necesario para que se dé cualquier estado. La investigación que dirige la diosa versa sobre algo independiente de las circunstancias, y los mortales, bicípites, no comprenden la confusión de que sacaba provecho al autor de los ΔΙΣΣΟΙ ΛΟΓΟΙ: **LO ENTE** carece de límites internos.¹²⁴

En la sentencia de la diosa, a saber, «jamás se impondrá que las cosas que no son sean», el número sólo afecta a las cosas que no son [*μη̄ ἔόντα*], pero resulta interesante que emplee el plural, incluso si busca designar un colectivo: pues la diosa podría concebir una pluralidad —*τὰ ἔόντα*— no sujeta a mudanza, parecida a la pluralidad de ideas o formas sustanciales. En cualquier caso, **LO ENTE** de Parménides no admitiría los atributos diferenciales como si fue-

¹²³ Esta aseveración tiene que relacionarse con la concepción aristotélica de realidad entitativa: «Pero también es peculiar de las sustancias que nada opuesto a ellas está vigente [*ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι*]» (*Categorías* 5/3b24-25).

¹²⁴ Aquí se cruza la experiencia de la conciencia con el camino de la diosa parmenídea: «Así pues, a la pregunta *¿Qué es el ahora?* respondemos, por ejemplo, *El ahora es la noche*. Para probar la verdad de esta certeza sensorial, basta un experimento sencillo. Ponemos esa verdad por escrito; no se puede perder una verdad por escribirla; ni mucho menos por preservarla. Si vemos *ahora, al mediodía*, la verdad escrita de nuevo, tendremos que decir que se ha vuelto desabrida [*Auf die Frage: was ist das Jetzt antworten wir also zum Beispiel: das Jetzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Ausschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir jetzt, diesen Mittag, die ausgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist*]» (G. W. F. HEGEL, *Werke. Band 3. Phänomenologie des Geistes*, p. 83). Hegel juega con el doble sentido del adjetivo *schal*, que significa *privado de frescura y sabor*, pero también *privado de espíritu*. Con ello, asocia el carácter efímero de los juicios referidos a lo que percibimos mediante los sentidos con la naturaleza corruptible de los cuerpos vivientes.

ran propios o intrínsecos. No se ha dicho todavía si LO ENTE puede diferir de LO ENTE en algún sentido (*i.e.*, que presente aspectos [εἶδη] distintos, irreducibles a la aparición circunstanciada), pero, más tarde, la diosa se opondrá con firmeza a que las diferencias sean más que apariencias¹²⁵. Hasta aquí sabemos que “ser” no es “suceder” y que la realidad denotada por εἶμι no puede ser contingente, en la medida en que no se inscribe, como tal, entre límites espacio-temporales ni depende de que sucedan ciertas cosas y otras no.

La dependencia de lo que sucede con respecto a lo que es resulta imprescindible para entender la “ontología” antigua. En general, los filósofos posteriores a Parménides asumieron que ser era necesario para suceder. Así, por ejemplo, Anaxágoras sostuvo (en imperfecto, como la enunciación aristotélica del *qué era ser* para cada cosa) que todas las cosas están material y formalmente vigentes *ab initio* y *ab aeterno*, pues era inconcebible que algo sucediera y no fuera efectivamente posible¹²⁶. Otro ejemplo es la concepción megarensis de lo posible, es decir, de lo que puede ser efectuado (*cf. fio*):

El argumento dominante —testimonia Epicteto— parece haber sido formulado a partir de unas premisas como éstas; en efecto, hay repugnancia entre estas tres [aseveraciones tomadas] en conjunto: que todo pasado verdadero es necesario, que no se deduce algo imposible de algo posible y que hay algo posible que ni es verdad ni ha de serlo; considerando esa misma repugnancia, Diodoro se valió de la certeza de las primeras dos [aseveraciones] para proponer que nada posible hay que ni sea verdadero ni haya de serlo.¹²⁷

[Diodoro Crono] —cuenta Cicerón— dice que sólo puede ser efectuado lo que es verdadero o

¹²⁵ *Cf.* DK 28 B 8.22-25 y DK 28 B 8.53 ss.

¹²⁶ Anaxágoras supeditó su cosmogonía/cosmología a la ontología parmenídea, porque afirma que lo ente no puede dejar de ser, «τὸ γὰρ ἔδον οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι» (DK 59 B 3), y que no puede haber más que lo que hay, «οὐ γὰρ ἀνυστὸν πάντων πλείω εἶναι» (DK 59 B 5). Además, propuso que todas las cosas estaban material y formalmente vigentes *ab initio* y *ab aeterno*: “materialmente”, lo dice por todas partes, incluyendo el estribillo de su libro: «todos los recursos (*i.e.*, las cosas requeridas para la configuración cósmica) estaban aunados [ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν]» (DK 59 B 1, *cf.* DK 59 B 4); “formalmente”, lo dice en el famoso fragmento DK 59 B 12: «Υ cuales cosas estaban destinadas a ser y cuales estaban, y todas las que ahora no están, y todas las que ahora están y cuales han de estar, a todas dispuso con orden la mente [καὶ ὁποῖα ἐμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὁποῖα ἦν, ἅσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὁποῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νοῦς]». Hay razones para pensar que el imperfecto, aplicado a los principios (y quizás deudor del pasado mítico), indicaba la prioridad de naturaleza, es decir, una prioridad irreducible a la temporal.

¹²⁷ «Ὁ κυριεύων λόγος ἀπὸ τοιούτων τινῶν ἀφορμῶν ἠρωτῆσθαι φαίνεται· κοινῆς γὰρ οὔσης μάχης τοῖς τρισὶ τούτοις πρὸς ἄλληλα, τῷ [τὸ] πᾶν παρεληλυθὸς ἀληθὲς ἀναγκαῖον εἶναι καὶ τῷ [ἀ]δυνατῷ ἀδύνατον μὴ ἀκολουθεῖν καὶ τῷ δυνατὸν εἶναι ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται, συνιδῶν τὴν μάχην ταύτην ὁ Διόδωρος τῇ τῶν πρώτων δυεῖν πιθανότητι συνεχρήσατο πρὸς παράστασιν τοῦ μηδὲν εἶναι δυνατόν, ὃ οὔτ' ἔστιν ἀληθὲς οὔτ' ἔσται» (EPICTETO, *Disertaciones por Arriano* II 19/1.1-2.1).

ha de ser verdadero, y dice que todo lo que ha de ser verdadero es necesario que sea efectuado, y niega que todo lo que no ha de ser pueda ser efectuado.¹²⁸

Ambas posturas, la de Anaxágoras y la de los megarenses, son “actualistas” por suponer que algo no puede suceder o tener lugar si no está dado como posible [ἔστι εἶναι], pero sobre todo por suponer que lo posible tiene realidad en algún sentido¹²⁹. La concepción de una vigencia carente de límites internos fue propiciada por la visión del mundo como un ordenamiento de sucesos que ocurren y recurren, pues esta cosmovisión supone que los casos ejemplares, se trate de ocurrencias o “individuos”, no son irrepetibles, sino manifestaciones de algo invariable [φανερά τοῦ θεοῦ]. Sin embargo, al margen de las causas que llevaron a dicha concepción, pensar que nada sucede si no está dado como posible [θέμις εἶναι] es consecuente con el pensamiento de que lo posible es aquello que puede ser efectuado (*cf. fio*), lo que me devuelve al inicio de esta digresión histórica. Mientras que los verbos como πέλω expresan la realización de alguna posibilidad como si ésta siguiera o diera paso a otra, los verbos como εἰμί presentan condiciones estables y duraderas, incluso cuando introducen elementos predicativos con aspecto puntual-desinente. Es más, la realidad denotada por εἰμί no le corresponde propiamente a ninguna acción, pasión o experiencia, sino a un participante capaz de hacer (lo agible/factible por él), padecer (lo pasible por él) o experimentar (lo experimentable por él). De ahí que εἰμί no aporte carga semántica significativa *materialiter* y pueda introducir cualquier predicado. De ahí también que Séneca dijera, por ejemplo, que la entidad es necesaria y fundamental [*res necessaria natura continens fundamentum omnium*]: porque todo predicado supone la realidad entitativa [οὐσία] de algún participante que no puede ser definido satisfactoriamente ni como agente, ni como paciente ni como experimentador.¹³⁰

¹²⁸ «*Ille enim id solum fieri posse dicit, quod aut sit verum aut futurum sit verum, et, quicquid futurum sit, id dicit fieri necesse esse et, quicquid non sit futurum, id negat fieri posse*» (CICERÓN, *Del hado* 7,13).

¹²⁹ «[L]a concepción de la modalidad de Parménides fue probablemente una concepción ‘actualista’, en el sentido de que la posibilidad y la necesidad no se extienden sobre mundos posibles, sino sobre estados de cosas en momentos distintos en el mundo actual. Así pues, lo que es y no puede no ser será cualquier cosa que sea actualmente a lo largo de la historia de este mundo. De modo similar, lo que no es y debe no ser será cualquier cosa que no sea actualmente en cualquier momento en la historia del mundo (J. PALMER, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, p. 100).

¹³⁰ «La diosa puede tratar ‘ser’ de forma unívoca, de manera que toda clase de ser exista del mismo modo, pero esa homogeneidad existencial no daría como resultado la homogeneidad cualitativa para el Ser que es la realidad. Aun así, la homogeneidad existencial y la cualitativa pueden significar lo mismo para la diosa. ‘Ser’ o ‘existencia’ es un término cualitativo para la diosa, un predicado, como

No pretendo identificar el planteamiento de Parménides con el de Anaxágoras, aunque la filosofía natural de éste dependa de la ontología de aquél. Tampoco deseo adjudicar a Parménides un determinismo como el megarenses, si bien éste pudo verse influido por las afirmaciones eleáticas respecto a la actualidad de **LO ENTE**. Mi intención es mostrar que Parménides argumentó exitosamente que la entidad de **LO** es condición de posibilidad de cualquier estado o actividad particular, pero sobre todo que **LO ENTE** no se opone a ninguna posibilidad efectiva, que lo único que podría oponerse a **LO ENTE** es imposible: que no [μή] se le opone posibilidad alguna [ἐν] a **LO ENTE**, que nada [μηδὲν] se opone a **LO ENTE**. Por ello εἰμί puede introducir cualquier elemento predicativo —ἔστι γὰρ εἶναι— y es absurdo referirse a nada, pues la carencia de ser es imposible —μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν—. Más tarde se comprenderá por qué la entidad de **LO** es condición de posibilidad de cualquier determinación y por qué la diosa no permite negar el verbo εἰμί ni con el verbo εἰμί¹³¹. Sin embargo, antes de pasar al siguiente apartado debo agotar la diferencia entre πέλω y εἰμί desde el punto de vista metodológico.

La entidad no puede identificarse con ningún predicado particular y carece, por tanto, de opuesto. Lo dice alegóricamente el proemio: **LO ENTE** está más allá de la diversidad aparente y su continuidad no es interrumpida por la oposición. Antes de la región etérea, Δίκη regula la sucesión y se encarga de que los opuestos no cubran la misma extensión a la vez; después de las puertas etéreas, no hay oposición. En términos hesiódicos, sólo un opuesto tiene lugar de momento, pero ambos permanecen vigentes a perpetuidad¹³². Por tanto, discrepo de aquellos que identifican el camino definido en DK 28 B 2.5 con el camino mencionado en DK 28 B 6.4, denominado «tercer camino» después de Reinhardt¹³³. Mientras el tercer camino confun-

probablemente lo sería para cualquier filósofo anterior a Kant. El 'es' de existencia cuenta con un aporte descriptivo para la diosa y su aplicación informa sobre la naturaleza de aquello a que le es aplicado. Si la palabra 'ser' también expresa la naturaleza de su sujeto, su naturaleza específica y, asimismo, si todo Ser equivale, cualitativamente hablando, a que es Ser, entonces Ser será de un carácter singular, uniforme. La diosa en su concepción de Ser no puede permitir una heterogeneidad de Ser, y comparte esta intolerancia con los cosmólogos jonios que precedieron a Parménides, y que llegaron a ser conocidos como 'monistas'. Estos primeros cosmólogos creyeron, dada su variedad de 'monismo', que cada objeto de la experiencia sensible es fundamentalmente de la misma naturaleza que cualquier otro objeto» (H. GRANGER, «The cosmology of the mortals», p. 108).

¹³¹ Cf. DK 28 B 8.33: «ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές: [μή] ἐὸν δ' ἄν παντὸς ἔδειτο».

¹³² Cf. HESÍODO, *Teogonía* 751-753.

¹³³ «No cabe duda, sus tres 'caminos de investigación' son en principio, y fueron originalmente, sólo un entramado lógico: lo que es o lo que no es, o bien lo que es y lo que no es a la vez (εἶναι τε καὶ οὐχί: Fr. 8, 40). Si se concedía lo último, entonces coincidían lo que es y lo que no es, siempre y cuando

de εἰμί con πέλω e incurre en contradicciones sucesivas, el camino de DK 28 B 2.5, que llamaré «segundo camino», suprime la condición necesaria para cualquier determinación¹³⁴. Quienes identifican ambos caminos hacen de Parménides un rigorista metodológico por una mala interpretación de DK 28 B 6¹³⁵. Sólo hay dos caminos inteligibles, porque el principio del tercero excluido sólo se aplica al estudio intelectual de **LO ENTE**, que no se identifica con ninguna diferencia, ni siquiera con la diferencia específica. La oposición sólo es imposible en la Vía de la Verdad; pero las apariencias son efectivamente diversas¹³⁶ y la Vía de la Opinión requiere

fueran ambos idénticos en lo tocante al ser; no obstante, al mismo tiempo eran y permanecían incompatibles en calidad de opuestos. En consecuencia, uno debía admitir en este caso que el ser y el no-ser son lo mismo y —aun así, otra vez— no lo mismo: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτων νενομισται κού ταύτων. Lo que seguía era el final de toda consecuencia. Para decirlo de nuevo: los tres caminos no eran en principio nada más que un esquema; en un sistema, el esquema apenas podía volverse por un instante aquello con que era equiparado el mundo del sentido en el tercer camino» (K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 44). «Así pues, resultan tres ‘caminos de investigación’ en total: (1) τὸ ὄν ἔστιν, (2) τὸ ὄν οὐκ ἔστιν, (3) τὸ ὄν καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν; o, puestos de otro modo: (1) τὸ ὄν ἔστιν, (2) τὸ μὴ ὄν ἔστιν (Fr. 7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἑόντα), (3) καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔστιν» (K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, p. 36).

¹³⁴ Mi interpretación se acerca a la de J. PALMER: «la ignorancia de los mortales es efecto de su rotundo fracaso en reconocer las modalidades del ser necesario y el no-ser necesario o la imposibilidad. Debido a este fracaso, fracasan incluso en darse cuenta de que es posible tener una forma más estable de conocimiento que la que tienen. Ellos, por lo tanto, continúan suponiendo que los únicos objetos disponibles para el conocimiento son cosas que sólo son mutable o contingentemente» (*Parmenides and Presocratic Philosophy*, p. 117).

¹³⁵ «Este fragmento [B6] no es una tercera vía o una construcción de Parménides. No asevera que el Ser y el no-Ser, sino que critica hasta ridiculizarla una doctrina que no puede siquiera distinguir el Ser del no-Ser» (L. TARÁN, *Parmenides*, p. 72). Hay una crítica a Tarán en C. H. KAHN, «*Parmenides by Leonardo Tarán*», pp. 126-127). «Nuestro rechazo de un eventual ‘tercer camino’ se basa en la imposibilidad de encontrar un término medio entre el ser y el no-ser, según los fundamentos de la filosofía de Parménides. Ya hemos subrayado que los esquemas parmenídeos son esencialmente dicotómicos, pues su filosofía supone —quizá sin ser consciente de su descubrimiento— los principios de no contradicción y del tercero excluido. En función de esta manera de concebir las cosas, no es posible permitir un *tertium* entre los dos elementos contradictorios que constituyen su sistema: ‘se es o no se es’ (fr. 8.15); ‘es necesario ser absolutamente, o no’ (fr. 8.11). Y, además, tanto el ser como el no-ser son de por sí absolutos (lo cual no escapará a los críticos de Platón y Aristóteles)» (N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, pp. 164-165). «[E] contenido de la Doxa, el camino de los mortales, el camino del no-ser y el camino que combina el ser con el no ser son todos el mismo» (A. NEHAMAS, «On Parmenides’ three ways of inquiry», p. 106).

¹³⁶ Convengo con M. V. WEDIN: «De acuerdo con Nehamas, la diosa “declara de manera inequívoca que sólo (μοῦναι) hay dos caminos de investigación. Esto crea por sí mismo una inconsistencia intolerable para aquellos que encuentran tres caminos en B6 [= fragmento 6]”. Lo que la diosa dice efectivamente en el fragmento 2 es que sólo hay dos caminos de investigación para ser pensados. En nuestra opinión, esto sólo es decir que hay dos caminos que se presentan en sí mismos a la mente *a priori*, es decir, como las dos secciones de una disyunción que es una verdad *a priori*, ‘x es o x no es’. El de-

determinaciones intermedias¹³⁷. La diosa no reprocha que los mortales perciban diferencias, sino que tomen la apariencia por entidad y nieguen el vigor de **LO** (*i.e., secundum adiacens*) y la vigencia de lo que está para ser (*i.e., tertium adiacens*) al dar cuenta del cosmos. Sólo así es posible que la Vía de la Opinión no sea un divertimento, o una simple refutación de opiniones mortales, y que la diosa proponga una cosmología/cosmogonía que supere a otras.¹³⁸

Ahora bien, sabemos que εἰμί no es un verbo impersonal y que **LO ENTE** no es contingente, pero todavía hay dudas en lo que atañe a su número. Por lo que sabemos, Parménides podía hablar en singular, en dual y en plural, y podía hablar en singular de totalidades contables (*extensión discreta*) o no contables (*extensión continua*)¹³⁹. Ciertamente, no sabemos si el Parménides histórico tenía esto en consideración, pero Parménides, el personaje de Platón, asumía que los predicados pueden ser dichos de aquello a que le corresponden por antonomasia [πρὸς αὐτὸ], pero también de cada cosa que los admita [πρὸς ἕν ἕκαστον τῶν ἄλλων], de una pluralidad de tales cosas [πρὸς πλείω] y de su totalidad, entendida como entero [πρὸς σύμπαντα]¹⁴⁰. Por tanto, conviene tener en mente estas posibilidades al adentrarnos en la Vía de la Verdad, pues, al recorrerla, será necesario asentar la entidad de **LO** [θέμα] y ver qué cosas pueden ser dichas [ρήματα] sin identificar **LO ENTE** con determinaciones diferenciales y el número parece ser una determinación de este tipo.

batido tercer camino, por otro lado, no se presenta en sí mismo a la mente, sino que surge de las creencias cargadas de percepción de los mortales ordinarios. Esto elimina inmediatamente la “inconsistencia intolerable” y explica por qué le es otorgado un estatus menor al tercer camino, mezclado» («Parmenides’ three ways and the failure of the Ionian Interpretation», pp. 51-52).

¹³⁷ «Pero los que hacen directamente dos [a los elementos], como Parménides al fuego y a la tierra, hacen la mezcla intermedia a partir de estos, por ejemplo el aire y el agua [Οἱ δ’ εὐθὺς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξὺ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ]» (ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* B3/330b13-15).

¹³⁸ Cf. DK 28 B 8.60-61: «Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐκότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει».

¹³⁹ «La sexta interpretación [τὸ ἕν significa todo lo que es real en sentido colectivo] es seguramente la más plausible, porque, según parece, posee todos los méritos de la cuarta [τὸ ἕν significa todo lo que es p en sentido colectivo] sin estar comprometida con el supuesto de que el *esti* privado de designación podría sugerir por sí mismo cualquier otra cosa distinta a la realidad colectiva de las cosas. Con ‘todo lo que es colectivamente real’ como sujeto obtenemos lo siguiente: ‘todo lo que es colectivamente real es —*qua* real— ingénito, etc.’. Al responder la pregunta ‘¿Qué puede ser establecido e indicado mediante palabras?’ Parménides ha concluido, en efecto: ‘La realidad como un entero’. [...] Que lo real es coextensivo con lo que otros llaman cosmos parece quedar claro a partir de las referencias a sus ‘límites’» (T. M. ROBINSON, «Parmenides on the real in its totality», p. 56).

¹⁴⁰ PLATÓN, *Parménides* 136c1-2.

El fundamento que condiciona todo lo posible

La Vía de la Verdad es una investigación especulativa cuyos resultados encuentran aplicación regulativa en la Vía de la Opinión. Mientras que la Vía de la Opinión da cuenta de la diversidad aparente bajo un esquema tradicional, la Vía de la Verdad extrae las consecuencias de afirmar una condición común a todas las cosas, a saber, la entidad. Este camino no considera los datos sensibles, porque no versa sobre lo diferente (*v.g.*, el clavel que miro a la derecha difiere del hule que miro a la izquierda y de mi cuerpo), sino acerca de la condición común e indistinta a todas las cosas (*v.g.*, lo que ese clavel, ese hule y mi cuerpo tienen en común), pues Parménides no identificaba la realidad entitativa con ninguna diferencia.¹⁴¹

La diferencia no tiene cabida en este discurso y lo dicho [ῥῆμα] sobre **LO ENTE** no puede corresponderle a ningún sujeto lógico que difiera de otro. Por eso, después de asentar la realidad entitativa de **LO**, la diosa menciona seis atributos que sólo pueden predicarse de un sujeto omnímodo¹⁴². Los intérpretes discuten sobre el estatuto de esos atributos y algunos sugieren que se trata de trascendentales, es decir, de nociones que se aplican a todo aquello que admite el verbo εἶμί como predicado (*e.g.*, elementos, ideas o formas específicas). Se verá que esto es improbable, porque la diosa niega que **LO ENTE** difiera de **LO ENTE** en cualquier sentido. Es más, Parménides argumentó exitosamente a favor de la unidad absoluta de **LO ENTE** y propició diversas aporías, porque εἶμί era entendido como un predicado conceptual y objetivamente unívoco, es decir, uno tanto por su significado como por su referente¹⁴³. Eso atestiguan Platón y Aristóteles:

¹⁴¹ Convengo con K. BORMANN en que la cuestión de la ἀρχή dirige el pensamiento de Parménides y en que las dos partes del poema versan, de alguna manera, sobre «el principio de todas las cosas [*everything*]» («The interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius», p. 31). Mientras la primera acentuaría la simplicidad del principio, la segunda daría cuenta de su aparente diversificación. Por lo demás, cabe recordar que Parménides pudo suponer que las cosas sólo difieren sensiblemente entre sí (*cf.* ARISTÓTELES, **MF5/1010a1-3**).

¹⁴² *Cf.* DK 28 B 8.1-4: «ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, ἐστι γὰρ οὐλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἡδὲ τελεστόν».

¹⁴³ Parménides no permitía negar εἶμί, pero defendió la unidad de (todo) **LO ENTE** y propició posturas como la que Aristóteles atribuye a Protágoras: «Además, si todas las contradicciones son verdaderas al mismo tiempo respecto a lo mismo, es evidente que todas las cosas serán una. En efecto, lo mismo será trirreme, muro y hombre si se permite afirmar y negar algo respecto a todo [*v.g.*, *ser caballo* y *no ser caballo*, sino burro] [ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δῆλον ὡς ἅπαν-

[Parménides decía:] Tal que resulta invariable, ser es el nombre para todo ello.¹⁴⁴

Sin duda, es necesario asumir [—de acuerdo con Parménides—] que ‘ente’ no sólo significa un uno, del cual se predique, sino también ente como tal y uno como tal. En efecto, lo accidental se dice de algún sujeto, de manera que aquello para lo cual ‘ente’ sea accidental no será (porque es distinto de lo ente). Por tanto, será algo que no es ente. Naturalmente, aquello que se dé en otra cosa no será lo ente como tal. En efecto, lo que es no será un mismo ser, si ‘ente’ no significa muchas cosas de tal modo que cada cual sea algo. Pero se supone que ‘ente’ significa un uno.¹⁴⁵

En el fondo, la univocidad no dependía de que **LO ENTE** fuera uno en cuanto al número, sino de que εἰμί denotaba una condición previa a cualquier determinación. Parménides pudo concebir los elementos predicativos como posibilidades supeditadas a, pero no identificables con la entidad. Así, **LO ENTE** cubriría la extensión entera de lo predicable, justo como la entidad de un sujeto que denominaríamos Teeteto¹⁴⁶ persistiría mientras las capacidades de *moverse en un medio, ser percibido por la vista y ruborizarse*, por ejemplo, sobrevinieran [ὕπαρχουσιν] y se ejecutaran con respecto a él. Pero ni **LO ENTE** ni lo llamado Teeteto se identificarían con las posibilidades efectivas vinculadas con ellos en calidad de sujetos. Por tanto, si Parménides predicó ἔστι(ν) de la condición común a todas las cosas, la Vía de la Verdad versaría sobre un sujeto profundo y diatésicamente neutro o anterior a cualquier acción, pasión o experiencia discernible¹⁴⁷, a saber, sobre **LO ENTE** mismo, entendido como principio material o jerárquico, es decir, como una sustancia no contable a la que puede reducirse cualquier diferencia o como una condición prioritaria y predominante, por la que se puede predicar εἰμί en cada caso¹⁴⁸.

τα ἔσται ἔν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται]» (ΜΓ4/1007b18-22).

¹⁴⁴ Cf. FRAGMENTO DE CORNFORD (ed. de D. GALLOP, en *Parmenides of Elea*, p. 90): «Οἷον ἀκίνητον τελέθει, τῷ παντ(ι) ὄνομ(α) εἶναι». La supuesta cita aparece en PLATÓN, *Teeteto* 180e1.

¹⁴⁵ «ἀνάγκη δὴ λαβεῖν μὴ μόνον ἐν σημαίνειν τὸ ὄν, καθ’ οὗ ἂν κατηγορηθῆ, ἀλλὰ καὶ ὅπερ ὄν καὶ ὅπερ ἔν. τὸ γὰρ συμβεβηκὸς καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ὥστε ᾧ συμβέβηκε τὸ ὄν, οὐκ ἔσται (ἔτερον γὰρ τοῦ ὄντος)· ἔσται τι ἄρα οὐκ ὄν. οὐ δὲ ἔσται ἄλλω ὑπάρχον τὸ ὅπερ ὄν. οὐ γὰρ ἔσται ὄν τι αὐτὸ εἶναι, εἰ μὴ πολλὰ τὸ ὄν σημαίνει οὕτως ὥστε εἶναι τι ἕκαστον. ἀλλ’ ὑπόκειται τὸ ὄν σημαίνειν ἔν» (ΦΑ3/186a32-186b4).

¹⁴⁶ Cf. PLATÓN, *Sofista* 263a2 ss.

¹⁴⁷ Entiendo la profundidad de este sujeto en el mismo sentido en que se dice que un verbo inergativo (e.g., *sonreír*) adquiere una “estructura profunda” del tipo sujeto sin objeto y que un verbo inacusativo (e.g., *nacer*) adquiere una “estructura profunda” del tipo objeto sin sujeto, sólo que εἰμί supondría un participante fundamental que condiciona toda posible acción, pasión o experiencia.

¹⁴⁸ Así entiendo DK 28 B 6.1-2: *Es necesario concluir que lo ente está en vigor, ya que ser alguna cosa es posible, pero ser ninguna es imposible*. Por lo mismo, pienso que comparar la Vía de la Verdad con la primera parte de la *Ética demostrada según el orden geométrico* tiene sentido. «Se debe conceder

Existe evidencia en ambos sentidos¹⁴⁹, pero, de cualquier modo, **LO ENTE** no podría identificarse con el clavel, el hule o el hombre (*i.e.*, diferencias específicas), ni con los predicados admitidos por esas constituciones [φύσεις¹⁵⁰] (*e.g.*, diferencias genéricas o circunstanciales); de ahí que las señales [σήματα¹⁵¹] que remiten a **LO ENTE** en el poema de Parménides sólo puedan corresponderle a lo que cubre toda la extensión de lo posible en cualquier campo categorial y puedan ser vistas tanto como atributos cuanto como indicios de **LO ENTE**¹⁵²: indicadores que, como las Helíades, habrían de marcar el rumbo del naturalista¹⁵³ y prevenir extravíos al opinar, pues las constelaciones [σήματα] le sirven de referencia al navegante.

Convengo con Gallop en que DK 28 B 8 es «una larga serie de deducciones que prueban que la realidad es un pleno singular, continuo, inmutable e inmóvil»¹⁵⁴, porque los primeros

a Parménides que haya anticipado a Spinoza, aunque aquél no concibe, como hizo Spinoza, su Ser como infinito» (E. D. PHILLIPS, «Parmenides on thought and being», p. 557).

¹⁴⁹ En la Vía de la Verdad podría dominar la concepción material: «πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος» (DK 28 B 8.24). En la Vía de la Opinión, si DK 28 B 16 perteneciera al segundo discurso, podría prevalecer la concepción jerárquica: «τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα» (DK 28 B 16.4).

¹⁵⁰ Cf. DK 28 B 16.2-4: «τὸ γὰρ αὐτό ἔστιν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί».

¹⁵¹ Cf. DK 28 B 8.1-3: «Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ'».

¹⁵² «[D]urante el período arcaico de la filosofía griega no se ha consolidado aún un vocabulario rigurosamente adaptado a las necesidades conceptuales abstractas, de ahí que no sea extraño ver a los pensadores de este período echando mano de expresiones susceptibles de sugerir sólo metafóricamente las nociones que ellos quieren expresar. La imagen que el término *semata* evoca aquí es la de un camino por el cual uno puede avanzar y a lo largo del cual uno va encontrando periódicamente indicaciones o signos que, por decirlo así, marcan el camino. Si interpretamos la metáfora en lenguaje posterior diremos, luego de estudiar el fragmento, que la intención de la diosa era mostrarnos lo que hoy llamaríamos los atributos o predicados de lo que es» (A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides* pp. 118-119). Índice «es un signo que, en la relación signo/objeto, mantiene un vínculo causal, directo y real, con su objeto, al cual denota en virtud de que es realmente modificado por dicho objeto. Desde el punto de vista psicológico se trata de una asociación por contigüidad (no por semejanza ni convención intelectual) entre dos elementos, por ejemplo el humo y el fuego; está en conexión dinámica (inclusive la espacial) con el objeto individual por una parte, y con los sentidos o la memoria del intérprete (la persona para quien es un signo), por otra» (H. BERISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, s.v. *signo*),

¹⁵³ Estoy de acuerdo con A. P. D. MOURELATOS en que los atributos de **LO ENTE** adquieren rango criteriológico al investigar la diversidad aparente (*The Route of Parménides*, p. XLIII).

¹⁵⁴ D. GALLOP, *Parmenides of Elea*, p. 5. Las principales discusiones problematizan dos cosas. Por un lado, se discute la estructura del argumento (*vid.* R. D. MCKIRAHAN, «Signs and arguments in Parmenides B 8», p. 189-192): por ejemplo, ¿se trata de una deducción en cadena o de varias pruebas independientes? Por otro lado, se discute la validez con que la diosa argumenta: por ejemplo, A. H. BASSON encuentra 42 aseveraciones y 9 argumentos que le parecen imperfectos (*vid.* «The Way of Truth»).

49 versos del fragmento muestran que **LO ENTE** no se reduce a ninguna diferencia. Es probable que la diosa imagine el cosmos como una totalidad ordenada de fenómenos recurrentes (*v.g.*, de ciclos astrales y orgánicos), pero lo importante es que se empeña en demostrar que **LO ENTE** no admite ninguna diferencia en sí mismo y que la entidad es concomitante [*muß... begleiten können*] con cualquier determinación exigida por su cosmovisión, sin importar a qué campo categorial pertenezca. Por ello es posible hallar en la Vía de la Verdad las categorías operantes en el *Parménides* de Platón y distinguidas con total claridad por Aristóteles. En efecto, la diosa argumenta que la entidad carece de límites internos asociados con diferencias temporales, cuantitativas, locales y cualitativas, y que los predicados que expresan alguna interrupción de la persistencia, subsistencia, permanencia y estabilidad sólo pueden referirse a sujetos supositivos y nominales identificados con las apariencias¹⁵⁵:

[...] en relación con ello, será nombre todo
cuanto los mortales hayan supuesto, estando convencidos de que es verdadero:
tanto originarse como destruirse, tanto ser como no [ser],
tanto cambiar de lugar como transmutar la faz luciente.

[...] τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν.¹⁵⁶

LO ENTE debe cubrir la gama entera de predicados y no se corresponde con ninguna particularidad o predicado diferencial¹⁵⁷, pues la diosa parece entender que *omnis determinatio negatio et privatio potestatis est* y el principio de todas las cosas debe eludir tales determinaciones. En términos metafísicos, el objeto de este primer discurso es lo común a todas las cosas que nos parecen distintas unas de otras; en términos míticos, se trata del momento que precede a la diversificación del principio.¹⁵⁸

¹⁵⁵ Cf. DK 28 B 8.50-61.

¹⁵⁶ DK 28 B 8.38-41.

¹⁵⁷ «[N]o está contaminado de ninguna manera por 'no es', «de ningún modo», «en ningún sitio, en ningún momento, en ningún grado, en ningún sentido, de ninguna manera» (R. D. MCKIRAHAN, «Signs and arguments in Parmenides B8», p. 198).

¹⁵⁸ El correlato hesiódico sería el momento previo a la generación de Χάος, porque la delimitación que representa el Caos permite la segregación de Gea y sólo entonces surge la pluralidad propiamente dicha (cf. HESÍODO, *Teogonía* 116 ss.). En términos platónicos, nos encontramos en el plano del principio, donde toda particularidad ha sido suprimida y superada [*aufgehoben*]: «Así pues, dije yo, la dia-

Ahora bien, Parménides no remite a los distintos campos categoriales con la precisión suficiente como para tematizar el asunto, porque concibe la absoluta persistencia, subsistencia, permanencia y estabilidad de **LO ENTE** bajo más de una categoría a la vez. Sin embargo, los predicamentos están implicados en las siguientes aseveraciones:

<i>Imperfectividad</i>	<i>ni era entonces ni será, puesto que ahora es todo a la vez, uno, continuo</i>
(ποτέ, ποιόν, ποσόν)	οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές (DK 28 B 8.5-6)
<i>Unidad e indivisibilidad</i>	<i>ni permitirá la fuerza de la convicción que en un momento dado, a partir de lo que es, se genere algo aparte de ello</i>
(ποτέ, ποσόν, πού)	οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό (DK 28 B 8.12-13) ¹⁵⁹
<i>Simplicidad y homogeneidad</i>	<i>tampoco es diferente, pues es todo homogéneo</i>
(ποιόν, ποσόν)	οὐδέ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον (DK 28 B 8.22)
<i>Plenitud</i>	<i>ni hay por ahí algo más que le impida ser continuo, ni algo menos, sino que está todo henchido de lo que es</i>
(ποσόν, ποιόν)	οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος (DK 28 B 8.23-24)
<i>Inmovilidad</i>	<i>sin embargo, inmóvil dentro de los límites de grandes cadenas, está sin principio, sin pausa</i>
(ποτέ, πού)	αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον (DK 28 B 8.26-27) ¹⁶⁰

léctica es el único método que procede de esa forma, remontando los supuestos [*i.e.*, las cosas subordinadas], hasta el principio mismo, a fin de afianzarse [Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη αὐτῆ πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται]» (*República* VII/533c7-d1). Además, como se irá viendo, esto se relaciona con el deficiente estatuto epistémico concedido por la diosa a la opinión y con el comienzo del segundo discurso a partir de dos supuestos, a saber, lo luminoso o determinante y lo carente de luz o determinable, caracterizado por Parménides como noche y tierra a la vez (*cf.* DK 28 B 8.50 ss.): «Pero estando obligado a ser consecuente con los fenómenos y suponiendo que es uno conforme al concepto y muchos conforme a las sensaciones, propone más tarde dos causas y dos principios, a saber, lo caliente y lo frío, llamando así al fuego y a la tierra [ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων]» (ARISTÓTELES, MA5/986b31-34).

¹⁵⁹ Esto puede interpretarse matemática o metafísicamente. En el primer sentido, **LO ENTE** sería principio de la pluralidad aparente. En el segundo sentido, se diría que «[n]o hay lugar para una realidad competidora» (E. HUSSEY, «The beginnings of epistemology: from Homer to Philolaus», p. 31).

¹⁶⁰ La diosa representa la inmovilidad mediante la sujeción o la delimitación externa: «El ente es inmóvil por cuanto no puede moverse de su lugar ni superar sus límites. Está encerrado todo alrededor y atado y, consiguientemente, no puede moverse. La inmovilidad está, pues, en estrecha relación con la limitación. La limitación consiste en que la necesidad pone cerco al ente» (O. GIGON, *Los oríge-*

Inmutabilidad y estabilidad	<i>permaneciendo lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo y de ese modo permanece en pie donde está</i>
(ποτέ, ποιόν, πού, κείσθαι)	ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει (DK 28 B 8.29-30)
Cabalidad [έντελέχεια]	<i>debido a que no ha sido dispuesto que esté inacabado lo que es: en efecto, no está falta, que estándolo, de todo carecería.</i>
(ποιεῖν, πάσχειν)	οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο (DK 28 B 8.32-33)
Simetría y eminencia figural	<i>está acabado por todas partes, parecido al volumen de una esfera bien redonda, equidistante desde el centro en todas direcciones</i>
(πού, ποιόν, ποσόν)	τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ (DK 28 B 8.42-44)
Equilibrio, uniformidad	<i>en efecto, igual a sí desde cualquier punto, irradia de modo uniforme entre sus límites</i>
(πού, ποσόν, ποιόν, ποιεῖν)	οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει (DK 28 B 8.49)

Con todo, como Parménides no efectúa semejante análisis categorial, la mejor manera de estudiar la Vía de la Verdad consiste en revisar los temas destacados por la crítica y, dados mis intereses, los más relevantes serían: la eternidad de **LO ENTE**, el monismo parmenídeo, las representaciones geométricas y dinámicas de **LO ENTE** y la identidad entre ser y pensar.

Eternidad de LO ENTE.- Los comentaristas contraponen dos formas de concebir la eternidad: unos la entienden como intemporalidad (*e.g.*, Owen, Barnes), otros como perpetuidad (*e.g.*, Fränkel). De acuerdo con Owen, la segunda postura sostendría que «Parménides no está argumentando a favor de lo intemporal, sino únicamente a favor de la continuidad temporal de su sujeto. Su rechazo sólo viene a parar en la afirmación de que X no sólo existió en algún momento pasado, sino que también existe ahora, y no sólo existirá en algún momento futuro, sino también ahora»¹⁶¹. Suponiendo que *ποτέ* no designa un momento distinto de otros, sino más bien un momento cualquiera, indiscernible de otros, Owen contraargumenta que la diosa niega rotundamente que **LO ENTE** tenga pasado y futuro. Así pues, **LO ENTE** no tendría lugar en

nes de la filosofía griega, p. 298). Convengo con G. S. KIRK y M. STOKES en que Parménides no se opuso puntualmente a la noción materialista del vacío, sino a la admisión del no-ser; su interés era metafísico, a diferencia del de Meliso, que naturalizó la doctrina eleática y suscitó las objeciones de Leucipo (*cf.* «Parmenides' refutation of motion»). Sobre la negación del movimiento en Parménides, *vid.* P. J. BICKNELL, «Parmenides refutation of motion and an implication».

¹⁶¹ G. E. L. OWEN, «Plato and Parmenides on the timeless present», p. 274.

cualquier, *i.e.*, en ningún momento, ni antes ni después de ahora, y no sería perpetuo, sino intemporal¹⁶². Por eso, aunque la diosa establece una distinción temporal en DK 28 B 8.5, donde afirma que LO es «ahora», Owen aduce que Parménides se vale de la construcción en presente para denotar una intemporalidad lógica de la que me ocuparé más tarde¹⁶³. Comoquiera que fuese, el problema con el argumento de Owen no es que ποτέ designe a veces momentos distintos e incluso irrepetibles, como en efecto ocurre¹⁶⁴, sino que establece la delimitación temporal en torno a la cual gira el razonamiento de la diosa. A Parménides le interesa menos la intemporalidad de LO ENTE que su imperfectividad¹⁶⁵ e intenta rechazar que LO ENTE comience o acabe en un momento marcado en función de un antes y un después. Sin embargo, las determinaciones temporales no le corresponden propiamente a LO ENTE¹⁶⁶, que no depende de las circunstancias y está, todo ello, en vigor a cada instante¹⁶⁷. El adverbio νῦν es una indicación temporal que sólo tiene sentido en el ámbito del devenir, donde opera la percepción sensorial

¹⁶² J. BARNES afirma algo similar: «Pero en tanto los seres de Parménides no tienen duración temporal, los de Meliso son sempiternos. La diferencia parece inmensa, pero se reduce a un desacuerdo sobre la relación entre el tiempo y el cambio. Las entidades de Meliso, como las de Parménides, son inmutables. No obstante, Meliso pensaba (tácitamente sin lugar a dudas) que sería aceptable decir que un mundo inmutable perdura; Parménides lo negó implícitamente. Ambos filósofos coinciden en que dado un instante *t* cualquiera, *O existe en t*. Parménides cree que todos los instantes son idénticos, y Meliso no lo cree» (*Los presocráticos*, p. 237).

¹⁶³ Cf. G. E. L. OWEN, «Plato and Parmenides on the timeless present», pp. 273-280.

¹⁶⁴ «De mi padre busco un rumor muy difundido, a ver si lo escucho, del noble Odiseo de firme propósito, de quien se dice que una vez [*i.e.*, no cualquiera] luchando junto a ti saqueó la ciudad de los troyanos» [πατρός ἐμοῦ κλέος εὐρὸν μετέρχομαι, ἦν που ἀκούσω, δίου Ὀδυσσῆος ταλασίφρονος, ὄν ποτέ φασι σὺν σοὶ μαρνάμενον Τρώων πόλιν ἔξαλαπάξει]» (HOMERO, *Ilíada* 3.83-85). «Parménides debió de suponer que ‘no puede nacer ni perecer’ es más o menos *equivalente* a ‘no era alguna/ninguna [*once/ever*] vez ni será, puesto que es ahora, todo ello junto, uno, continuo’» (M. SCHOFIELD, «Did Parmenides discover eternity?», p. 120).

¹⁶⁵ Cf. D. GALLOP, «‘Is’ or ‘is not’?», p. 73. Convengo con L. TARÁN en que «Parménides no encaró el problema del tiempo» (*Parmenides*, p. 188) y en que estaba interesado en rechazar que LO ENTE deviene. «Parménides niega que el Ser haya perecido alguna vez y que vaya a originarse alguna vez, porque es posible decir de él que existe ahora todo junto, uno, continuo» (L. TARÁN, «Perpetual duration and temporal eternity in Parmenides and Plato», p. 49).

¹⁶⁶ Omitiendo las discrepancias semánticas, convengo con Robinson: «un modo temporal de existencia no le puede ser atribuido con sentido a la totalidad de lo real» (T. M. ROBINSON, «Parmenides on the real in its totality», p. 58).

¹⁶⁷ «[E]n cualquier momento dado, ELLO es idéntico al modo en que ELLO es en cualquier otro momento. Todas las cosas que alguna vez se dicen o piensan con verdad sobre ELLO son siempre verdaderas. Por tanto, no hay distinciones temporales relevantes para ELLO» (R. D. MCKIRAHAN, *Philosophy Before Socrates*, p. 168).

de los mortales. Ese adverbio indica, ciertamente, un momento, pero las distinciones temporales no delimitan un momento en que **LO ENTE** difiere de sí mismo en otro momento, sino que delimitan un momento en que el estado de cosas es distinto para un observador inmerso en el devenir¹⁶⁸. A diferencia del aspecto (categoría interna o conceptual), el tiempo es una categoría externa o deíctica; por eso, las distinciones temporales requieren tanto el señalamiento de un observador como la consumación eventual o episódica de ciertos acontecimientos. Sin embargo, la diosa no está interesada en negar la permanencia de **LO ENTE** a través (o a pesar) de las marcas temporales, sino en rechazar que el cumplimiento de **LO ENTE** sea incompatible con su persistencia, es decir, en negar su perfectividad. Por supuesto, el mantenimiento de la entidad de **LO** es compatible con su perpetuidad, *i.e.*, con la duración sin límites de que hablaba Fränkel. Es más, Platón y Aristóteles concibieron la eternidad de esta forma y la definieron como tiempo no devenido o tiempo ilimitado:

Pero todas esas son partes del tiempo, y 'era' y 'será' son formas devenidas del tiempo que, sin notarlo, transferimos ciertamente a la entidad perpetua de manera incorrecta. En efecto, naturalmente decimos que era, es y será, pero sólo 'es' le corresponde conforme al razonamiento verdadero, mientras que conviene decir 'era' y 'será' de la generación que adviene en el tiempo—pues ambos [tiempos] son [*i.e.*, suponen] mutaciones, pero a lo que siempre se mantiene conforme a lo mismo de manera inmutable no le corresponde hacerse más viejo ni más joven a través del tiempo ni originarse en un momento dado, ni haberse generado ahora, ni serlo de aquí en adelante, ni en absoluto cosa alguna de cuantas aporta la generación a las cosas que se ofrecen a la sensibilidad.¹⁶⁹

Así pues, de que no se originó el cielo en su conjunto y de que no puede ser destruido, como lo afirman algunos, sino de que es uno y perpetuo por no tener principio ni fin la duración del todo y por tener y contener en sí mismo el tiempo ilimitado, se puede dar crédito a partir de las cosas inferidas [...] Justo por ello es bueno convencerse a uno mismo de que son verdaderas las concepciones antiguas y más propias de nuestros padres, según las cuales hay algo inmortal y divino entre las cosas que tienen movimiento, pero que tienen movimiento de tal manera que no hay límite alguno para éste, sino que este mismo es más bien el límite de los otros: pues el límite pertenece a las cosas circundantes, y estando acabado, este [movimiento] circunda a los

¹⁶⁸ Cf. A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 316. Tanto la delimitación del cambio en función de un antes y un después cuanto la necesidad de que algo marque esas delimitaciones recuerdan la concepción aristotélica del tiempo (cf. ΦΔ11/219b9-12 y 14/223a21-29).

¹⁶⁹ «ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν αἰδίον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς. λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, τὸ δὲ ἦν τό τ' ἔσται περὶ τὴν ἐν χρόνῳ γένεσιν ἰοῦσαν πρέπει λέγεσθαι—κινήσεις γὰρ ἔστων, τὸ δὲ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἔχον ἀκινήτως οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον προσήκει γίγνεσθαι διὰ χρόνου οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὔθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὔθις ἔσεσθαι, τὸ παράπαν τε οὐδὲν ὅσα γένεσις τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις προσῆψεν» (PLATÓN, *Timeo* 37e3-38a6).

inacabados y que tienen límite y pausan; éste no tiene principio ni fin alguno, sino que siendo incesante en el tiempo ilimitado es, de los otros, causa del principio de unos y lo que permite la pausa de otros.¹⁷⁰

Aun así, los aspectos epistemológicos del argumento de Owen son valiosos, pues éste sugiere que Parménides descubrió la intemporalidad de las proposiciones cuyo valor de verdad es inmutable y la diosa niega, en efecto, que el objeto del conocimiento verdadero devenga¹⁷¹. Por ejemplo, la oración *En 2 horas tendré 4 manzanas* es gramaticalmente temporal y su valor de verdad no sólo depende de que la persona que pronuncie dicha oración obtenga 4 manzanas (*acontecimiento*) en 2 horas a partir de su preferencia (*marca temporal*), sino del paso del tiempo (*Serie A*¹⁷²). Pero Parménides se habría percatado de que las verdades lógicamente intemporales son expresables en tiempo presente. Por ejemplo, *2 + 2 son 4* suele expresarse en presente porque (es el caso que) dos más dos son cuatro siempre, tanto ahora [*νῦν*] como en cualquier otro momento [*ποτέ*]. Sin embargo, que Parménides hubiera comprendido la independencia temporal del conocimiento (estable) [*ἐπιστήμη*] no impide que también concibiera la eternidad de **LO ENTE** como perpetuidad. Cuando aborde la identidad entre ser y pensar, se verá que Parménides identificaba la inamovilidad de **LO ENTE** con una coacción vigente a través del tiempo ilimitado [*τὸν ἄπειρον χρόνον*], para decirlo con palabras de Aristó-

¹⁷⁰ «Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινὲς φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ αἰδίος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὐτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, ἕκ τε τῶν εἰρημένων ἕξεστι λαμβάνειν τὴν πίστιν [...] Διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρασ αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρασ· τό τε γὰρ πέρασ τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη τέλειος οὐσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρασ καὶ παῦλαν, αὕτη μὲν οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτὴν, ἀλλ' ἄπαυστος οὔσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν» (ARISTÓTELES, *De Caelo* B1/283b25-284a11).

¹⁷¹ Cf. DK 28 B 6.8-9. «A Parménides se atribuye con frecuencia el descubrimiento de la categoría de verdades intemporales y a veces es alabado o acusado (junto a Platón) por aseverar que lo real puede trascender el tiempo. Pero, además de postular una realidad intemporal sobre la cual versen las verdades eternas, Parménides encuentra defectos en las creencias sobre el tiempo y argumenta que el tiempo no es real: si los pensamientos temporales son inherentemente contradictorios, entonces la realidad no puede ser temporal. Por afirmar que el tiempo es contradictorio, Parménides es el primero en una línea de filósofos (que incluye a Platón, Kant y J. M. McTaggart) que encuentran algo irreal con respecto al tiempo» (R. C. HOY, «Parmenides' complete rejection of time», p. 573).

¹⁷² «Por brevedad me referiré a la serie de posiciones que va desde el pasado lejano a través del pasado cercano hasta el presente, y después desde el presente hasta el futuro cercano y el futuro lejano, como serie A. A la serie de posiciones que va de lo anterior a lo posterior llamaré serie B» (J. E. McTAGGART, «The unreality of time», p.458).

teles, de la cual dependía la sucesión (*Serie B*) o el orden del tiempo [κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν], en palabras de Anaximandro.

Monismo parmenídeo.- Aunque se lea οὐλομελής [*de miembros íntegros*] en vez de μουννογενές [*de género único*] en DK 28 B 8.4, muchos comentaristas encuentran una concepción monista de LO ENTE en el poema de Parménides. Entre los contemporáneos, cabría citar a Kirk, Raven y Schofield, Tarán, Stokes, Gómez-Lobo y McKirahan:

La conclusión [de DK 28 B 8] es una forma de monismo: trasluce, con claridad, que lo que es debe tener uno y el mismo carácter, y es dudoso que algo pueda tener, en efecto, este carácter, salvo la realidad como un todo. [...] ¿Consiste la cuestión simplemente en que cualquier objeto de investigación debe caracterizarse por una continuidad interna, o manifiesta Parménides una mayor ambición, postulando que toda realidad es una? Resulta difícil resistirse a la impresión de que aspira a la tesis más fuerte, aunque no está claro por qué se encuentra justificado para afirmarlo (tal vez se apoya, p. e., en la identidad de los indiscernibles: no hay base para distinguir algo que es de cualquier otra cosa que es).¹⁷³

Sin duda, Parménides no comienza su razonamiento a partir del Uno, sino a partir del Ser; pero este predicado es necesariamente uno. No es la única vez en que eso es mencionado por Parménides, pues ἓν en la línea 6 tiene el mismo significado que μουννογενές en la línea 4. Es más, la característica es demostrada en el fr. VIII.34-41 (especialmente en las líneas 36-38), donde se muestra que no puede haber nada más aparte del Ser, *i.e.*, el Ser es la única cosa que hay. Además, esta característica es necesaria, pues, si lo existente fuera más de uno, la diferencia sería real y la diferencia implicaría la existencia del no-Ser.¹⁷⁴

Si una sola antítesis ocupó el sitio privilegiado en el pensamiento de Parménides, ella fue la que se da entre el Ser y el no-Ser. La palabra 'uno' sólo aparece en dos lugares existentes del poema de Parménides, y la frase 'lo uno' aparece en Meliso aparentemente por vez primera, en referencia retrospectiva y consciente a ese Ser cuya unidad ya había sido *probada*. [...] En cambio, donde Parménides sí lo prueba es a la mitad de un pasaje (8.34 ss.) dirigido claramente a probar que el único pensamiento es el pensamiento de la existencia del sujeto, y esa es la premisa inmediata a partir de la cual la conclusión es deducida. La singularidad del sujeto es probada a partir de otro predicado (οὐλον), derivable, a su vez, de la decisión original de hablar de, o de no pensar en nada más que en una cosa, a saber, lo que es. La aserción de que el Ser es uno es para Parménides la declaración de que es singular y está solo.¹⁷⁵

No podemos decir, por lo tanto, que en lo que ha sobrevivido de su obra, Parménides haya probado que lo ente sea una y sólo una entidad, excluyéndose toda pluralidad. / Con todo, la impresión general con que nos deja el fragmento es la de una entidad única. Se habla de ella siempre en singular, no se la contrasta más que con lo no ente, y las referencias a 'lo ente deslindado con lo ente' parecen ser metáforas para el carácter indiscernible de la totalidad de lo que es.¹⁷⁶

¹⁷³ G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, pp. 331 y 333.

¹⁷⁴ L. TARÁN, *Parménides*, pp. 188-190.

¹⁷⁵ M. C. STOKES, *One and Many in Presocratic Philosophy*, pp. 127 y 141-142.

¹⁷⁶ A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, p. 145.

Una consecuencia adicional [de B8.22-25] parece ser que ELLO es único, que sólo hay una cosa existente. De cualquier modo, éste es el mejor candidato entre los fragmentos para argumento a favor del monismo. ELLO no es más ni menos en ningún sentido; por tanto, ELLO se mantiene junto (lo que es igual, ELLO, está todo lleno de lo que es, y de nuevo lo que es igual, lo que es, se aproxima a lo que es). Por lo tanto, ELLO es todo continuo. Pienso que la idea de Parménides es que, debido a que lo ente se adhiere en conjunto, no puede haber más que una cosa distinta. Cualquier cosa que [ELLO] sea, es uniforme y posee los mismos (*i.e.*, todos los posibles) atributos. No es posible decir que una cosa, o atributo, se aparta y otro inicia *aquí y/o ahora*.¹⁷⁷

Entre los antiguos, cito solamente a Platón, Aristóteles y Pseudo-Plutarco, aunque el veredicto de la Antigüedad parece unánime.

Así es, mientras que tú dices en tus poemas que uno es el todo, y de ello aportas bellas y buenas pruebas, [Zenón] dice, por su parte, que no es muchos y también aporta él mismo pruebas muy numerosas y muy extensas.¹⁷⁸

Hay necesariamente un principio o muchos, y si es uno, es inmutable, como dicen Parménides y Meliso, o mudable, como los físicos, que dicen que es aire unos, y otros que es agua el primer principio.¹⁷⁹

Son algunos, en cambio, los que hablaron del todo como si fuera una sola naturaleza; aunque no todos con el mismo grado de belleza o conformidad con la naturaleza [...] En efecto, parece que Parménides se atuvo a lo uno conforme al concepto, mientras que Meliso, a lo [uno] conforme a la materia—de ahí que también afirme el primero que es limitado, el segundo que es ilimitado.¹⁸⁰

Así pues, por esas razones, sobrepasando la percepción sensorial y pasándola por alto, tal como es debido inferir con la razón, afirman que el todo es uno e inmutable, y algunos incluso que es ilimitado: pues el límite limitaría con el vacío.¹⁸¹

Parménides el eléata, compañero de Jenófanes, reivindicó las opiniones de éste, pero sostuvo, al mismo tiempo, la posición contraria. En efecto, declara que el todo es eterno e inmóvil según

¹⁷⁷ R. D. MCKIRAHAN, *Philosophy before Socrates*, p. 169.

¹⁷⁸ «σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φησ εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχῃ καλῶς τε καὶ εὖ· ὁδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται» (PLATÓN, *Parménides*, 128a8-b3). Esta declaración se inscribe, ciertamente, en una ficción y no puede ser atribuida directamente a Parménides.

¹⁷⁹ «Ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὡσπερ οἱ φυσικοὶ, οἱ μὲν ἀέρα φάσκοντες εἶναι οἱ δ' ὕδωρ τὴν πρώτην ἀρχὴν» (ARISTÓTELES, *ΦΑ2/184b15-18*). A diferencia de ciertos estudiosos modernos, no asumo que los antiguos mentían sistemática y descaradamente. *Affirmanti incumbit probatio*.

¹⁸⁰ «εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὕσης φύσεως ἀπεφάναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν [...]. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό» (ARISTÓTELES, *ΜΑ5/986b10-21*).

¹⁸¹ «Ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δέον ἀκολουθεῖν, ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναι φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρασ περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν» (ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione* A8/325a 13-16).

la verdad de las cosas, porque está 'solo, [es] único, impertérrito e ingenerado', mientras que la génesis está entre las cosas que parecen por una suposición.¹⁸²

A pesar de lo anterior, el monismo parmenídeo ha sido reconsiderado¹⁸³ y matizado hasta desbordar la noción correspondiente¹⁸⁴. Una vez que Owen presentó **LO ENTE** de Parménides como aquello sobre lo que podemos hablar o pensar¹⁸⁵, Barnes sostuvo que el monismo parmenídeo no tiene que identificarse con el de Meliso, sino que podría postular la unidad de más de una cosa y coexistir con el pluralismo¹⁸⁶. A raíz de eso, varios estudiosos han cuestionado la postura tradicional al respecto. Por ejemplo, aunque Mourelatos consideró primero que Parménides era un monista "holístico" que «había postulado un Uno cósmico, absoluto y omnicompreensivo»¹⁸⁷, terminó por compartir la tesis general de Barnes:

El resultado final de las deducciones de B8 es que la entidad teórica que puede calificar como objetivo [...] satisface cuatro criterios: es (a) algo que no está sujeto al nacimiento ni a la muerte, (b) algo que es simple/íntegro/coherente/indivisible; (c) algo que es inmóvil; y (d) algo que está completamente actualizado (*i.e.*, que no tiene ningún rasgo de potencialidad, que no cambia). Que sólo exista una entidad así ("monismo numérico") no es una conclusión explícitamente obtenida por Parménides.¹⁸⁸

¹⁸² «Παρμενίδης δ' ὁ Ἐλεάτης, ἑταῖρος Ξενοφάνους, ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησε στάσιν. αἰδίων μὲν γὰρ τὸ πᾶν καὶ ἀκίνητον ἀποφαίνεται [καὶ] κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ἀλήθειαν· εἶναι γὰρ αὐτὸ 'μοῦνον μουνογενές τε... ἀγένητον' [B 8, 4]. γένεσιν δὲ τῶν καθ' ὑπόληψιν ψευδῆ δοκούντων εἶναι» (DK 28 A 22). «Si Jenófanes sostuvo la unidad y la eternidad de Dios y el universo, Parménides adscribió las mismas cualidades a toda la realidad, como la conclusión inevitable de esa concepción; y la pluralidad y la variabilidad de las cosas fueron consecuentemente explicadas como mera apariencia» (E. ZELLER, *Outlines of the History of Greek Philosophy* § 19, p. 60).

¹⁸³ «Aunque es fuerte la opinión tradicional de que Parménides es un monista, han surgido dudas: J. Barnes, A. P. D. Mourelatos y F. Solmsen, todos ellos han desafiado la concepción estándar de Parménides y el monismo» (P. K. CURD, «Parmenidean Monism», pp. 241-242).

¹⁸⁴ Monistas son aquellos «filósofos que admiten solamente un género de sustancia» (C. WOLFF, *Psychologia Rationalis* I, 1 § 32, p. 14).

¹⁸⁵ **LO** sería lo que puede ser objeto de pensamiento o discurso (*cf.* G. E. L. OWEN, «Eleatic questions», p. 60): un sujeto «completamente formal hasta verse llenado con atributos (comenzando con la existencia), deducidos para él» (G. E. L. OWEN, «Eleatic questions», pp. 60-61). Los *σήματα* serían, ciertamente, las notas (del concepto) de **LO ENTE**, pero no deberíamos dejarnos llevar por las imágenes del fragmento y pensar que se trata de los predicados de un universo esférico; se trataría, más bien, de los predicados definitorios de cualquier legítimo objeto de conocimiento o sujeto de predicación (*cf.* G. E. L. OWEN, «Eleatic questions», pp. 61 ss.).

¹⁸⁶ *Cf.* J. BARNES, *Los presocráticos*, pp. 247-249.

¹⁸⁷ A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. XVI.

¹⁸⁸ A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. XX.

Para defender su tesis, Mourelatos sigue la estrategia de Cherniss¹⁸⁹ (esto es, desacredita los testimonios platónicos y aristotélicos) y sostiene que Parménides no tuvo que hablar necesariamente de lo uno con respecto al número, sino que pudo hablar de lo uno con respecto a la naturaleza o cualidad¹⁹⁰. Así pues, Parménides no habría distinguido entre “individuo” y propiedad y habría sostenido que sólo un predicado le corresponde a todo aquello que admite el verbo εἶμί — no que LO ENTE es una sola cosa¹⁹¹. Por ello, según Mourelatos, la disputa contra los mortales no toma la forma de una crítica al pluralismo, sino al dualismo: para la diosa, lo incorrecto no sería afirmar que *hay muchos entes*, sino afirmar que lo(s) ente(s) posee(n) una *doble naturaleza*¹⁹². Además, Mourelatos cree que su explicación conlleva ventajas históricas:

Si el monismo de Parménides es esencialmente un no-dualismo, la relación entre su filosofía y la de Zenón y Meliso, así como la relación entre los sucesores eleáticos y los pluralistas del siglo quinto, se tornan dialécticas de una manera interesante. Hasta donde concierne a la lógica, el no-dualismo es compatible con la pluralidad numérica, siempre que uno tenga el cuidado de excluir cualquier relación de contrariedad u oposición entre pares de elementos reales.¹⁹³

Curd ha desarrollado la misma postura y afirma que el monismo parmenídeo pudo ser incorporado por los planteamientos pluralistas posteriores¹⁹⁴. La unidad atribuida a LO ENTE por Parménides sólo implicaría la unidad de naturaleza y eso resulta perfectamente compatible con una pluralidad de χρήματα (Anaxágoras), ῥιζώματα (Empédocles), ἄτομα (Leucipo/Demócrito) o εἶδη (Platón). A decir verdad, la argumentación de Curd es notablemente clara,

¹⁸⁹ «Aristóteles no se interesa en sus predecesores como historiador, sino como filósofo; y su método se torna más peligroso a causa de su firme creencia en que cada pensador andaba a tientas en busca de la verdad bajo la presión de la necesidad, y que sus errores y sus logros habían de medirse por su aproximación al propio sistema aristotélico, el cual es la realización final de lo que todas las doctrinas anteriores habían sido sólo en potencia» (H. CHERNISS, *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*, p. 40).

¹⁹⁰ Cf. A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 130.

¹⁹¹ Cf. A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 131.

¹⁹² Cf. A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, pp. 131-132.

¹⁹³ A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, p. 133.

¹⁹⁴ «[L]as teorías de mayor relevancia posteriores a Parménides, atomismo, pluralismo y la teoría platónica de las formas, tan diferentes como puedan ser en muchos sentidos, comparten una característica común: las tres proponen la pluralidad numérica de las entidades fundamentales. Más todavía, ninguna de esas tres teorías da argumentos para justificar dicho pluralismo. Pero si Parménides está argumentando a favor del monismo, las respuestas pluralistas no pueden derrotar un argumento simplemente por aseverar que el pluralismo es correcto. Tal respuesta sólo evita la discusión contra el monista Parménides» (P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 241).

ya que primero distingue tres tipos de monismo y luego rechaza que el monismo parmenídeo sea incompatible con la pluralidad. Según ella, el monismo material, asociado con los milesios (*e.g.*, con Anaxímenes), afirmarí­a que sólo hay una «materia subyacente» y explicarí­a la pluralidad de existentes a partir de la modificación de ese único material¹⁹⁵; el monismo numérico, atribuido tradicionalmente a los eleáticos (*e.g.*, a Meliso), propondrí­a «que sólo hay una cosa o ítem en el universo», pero no quedarí­a claro si esa entidad admite más de un predicado¹⁹⁶; en cambio, el monismo predicativo sostendrí­a que ningún ente admite más de un predicado, pero no rechazarí­a necesariamente la «pluralidad numérica de seres-uno»¹⁹⁷. Curd adjudica a Parménides la última forma de monismo, echando mano de diversos argumentos filológicos (*e.g.*, aduce que $\mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ no significa *único en su género*, sino *de una sola clase*)¹⁹⁸, pero, en el fondo, pretende relacionar LO ENTE con la noción aristotélica de sustancia o entidad. Tener realidad serí­a lo mismo que consistir en una sola naturaleza¹⁹⁹ y los $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ serí­an predicables de cualquier “ser-uno”. Pues «Parménides está buscando una explicación de lo que es ser la esencia de algo, aunque he evitado la palabra *esencia* —declara Curd— porque es un térmi-

¹⁹⁵ P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 242.

¹⁹⁶ P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 242.

¹⁹⁷ P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 243.

¹⁹⁸ «Como han notado los comentadores, la mejor evidencia a favor del monismo está en la línea 4 (si se lee *oulon mounogenes te*) y en las líneas 5-6. Pero Barnes está en lo correcto al argumentar que no hay compromiso alguno con el monismo numérico en este pasaje» (P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 254). «Para ser una entidad genuina, algo que sea metafísicamente básico, una cosa tiene que ser una unidad predicativa, un ser de una sola clase (*mounogenes*, como dice Parménides en B8.4), con una sola explicación de lo que ella es, pero no es necesario que haya solamente una cosa así. Lo que debe ser el caso es que la misma cosa sea un todo unificado. Si es, digamos *F* (sin importar qué cosa resulte ser *F*), debe ser toda *F*, sola y completamente *F*. Para el monismo predicativo, una pluralidad numérica de tales seres-uno (como podrí­amos llamarlos) es posible» (P. K. CURD, *The Legacy of Parmenides*, p. 5). «La palabra *hen* aparece en el anuncio programático de B8.6. ¿Compromete a Parménides con el monismo numérico más que con el predicativo? Ciertamente, no lo hace: pues, aquí, *hen* es parte de la atribución de coherencia a lo que es. Gallop y Coxon, junto a Kirk, Raven y Schofield, todos ellos ponen una coma después de *pan* en la línea 4, justo antes del *hen* de la línea 5. Pero, como Mourelatos y Austin argumentan, *epei nun estin homou pan hen* en las líneas 5-6 marca una sola secuencia de pensamiento, referida a la unidad interna y a la coherencia de lo que es» (P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 257).

¹⁹⁹ «[N]aturaleza de una cosa (aquello que identifica una cosa como lo que es y [como] entidad básica)» (P. K. CURD, *The Legacy of Parmenides*, p. 81). S. TUGWELL había sostenido ya algo similar: «Si una cosa existe, tiene que existir de igual modo en todas [sus] partes. Un caballo tiene que ser caballo en cada parte; no puede ser en una parte menos caballo que en otra. Tiene que ser caballo de principio a fin, tiene que ser caballo en bloque. Todo lo que existe tiene que ser un sólido *plenum*» («The Way of Truth», p. 39).

no anacrónico con respecto al pensamiento presocrático. Aun así, hay una conexión entre la búsqueda parmenídea de lo que es y la explicación aristotélica de la *ousia* y *to ti ên einai*; la conexión se da a través de la teoría platónica de las formas, que en sí misma tiene raíces parmenídeas»²⁰⁰. Pero lo verdaderamente anacrónico no es el término ‘esencia’, sino identificar **LO ENTE** de Parménides con predicados particulares o determinaciones diferenciales²⁰¹. En su intento de conciliar el monismo parmenídeo con los “pluralismos” posteriores, Curd pasa por alto el tratamiento parmenídeo de la diferencia durante un artículo entero hasta que, en un apéndice, excusa a Parménides por no entender las consecuencias de la ontología que ella misma le ha adjudicado:

El monismo predicativo afirma que cada cosa que es sólo puede admitir un único predicado, y que debe poseerlo en un sentido extremadamente fuerte; todas las afirmaciones con la forma ‘*X es f*’ son afirmaciones de lo que *X* es por naturaleza, de tal manera que las divisiones internas no sean posibles; ninguna afirmación que tenga la forma ‘*X es por naturaleza no-f*’ están permitidas. Ahora bien, supóngase que hay una pluralidad de seres tales. Llámeseles *F* y *G*. Todo *F* es única y completamente *f*; todo *G* es única y completamente *g*. Aun así, ambos son dos y diferentes, y por tanto *F* no es *G*. ¿No se sigue de esto, entonces, que *F* no es y que *G* no es? ¿Por qué no es esto una violación del *estin ê ouk estin* de Parménides? La respuesta es que de hecho sí es tal violación. Pero también es cierto que tomó mucho tiempo para que alguien viera que eso es así. Parménides estaba principalmente interesado en las relaciones internas del ser; no puede haber relaciones negativas internas. Haber visto esto le dio a Parménides una poderosa arma contra las teorías metafísicas anteriores y le permitió formular y argumentar a favor de fuertes criterios para [el desarrollo de] futuras explicaciones cosmológicas y metafísicas. El reto que presentó fue aceptado y contestado por sus sucesores; y ellos tampoco notaron las dificultades internas de la teoría.²⁰²

Parménides estaba interesado en las “relaciones internas del ser” porque hablaba de un solo sujeto, cuya naturaleza fue identificada por él con el vigor denotado en cada caso por

²⁰⁰ P. K. CURD, *The Legacy of Parmenides*, p. 5, n. 7.

²⁰¹ Este diálogo muestra cómo Parménides proscribió la diferencia del ámbito del conocimiento estable: «BETATÓN: Los árboles son. PARMÉNIDES: (*En silencio.*) BETATÓN: Las lagartijas son. PARMÉNIDES: Estás repitiendo lo mismo. BETATÓN: La segunda ocasión dije que algo *diferente* era. PARMÉNIDES: ¿‘Diferente’ en qué sentido? BETATÓN: Claramente, los árboles difieren de las lagartijas. (*Vierte en lenguaje hiperdenotativo la idea de clases desjuntadas.*) PARMÉNIDES: Un ejemplo, por favor. BETATÓN: Enrique, aquí presente, es una lagartija. PARMÉNIDES: (*En silencio.*) BETATÓN: Y no es un árbol. PARMÉNIDES: No puedes conocer directamente lo que no es, ni indicarlo mediante el discurso (M. FURTH, «Elements of Eleatic ontology», pp. 264-265). En términos generales convengo con Furth, pero creo que, en la Vía de la Verdad, Parménides no permitiría siquiera presentar el sujeto lógico [θέμα] como árbol o lagartija [ρήμα], pues eso asumiría *ab initio* la disyunción, la escisión de **LO ENTE**.

²⁰² P. K. CURD, «Parmenidean monism», p. 263.

el verbo εἶμί. El objeto de investigación en la Vía de la Verdad no puede ser reducido a ninguna diferencia, porque ninguna diferencia se identifica con ese vigor. Parménides pensaba que LO (ENTE) es el verdadero sujeto lógico en cada caso y que la identidad de LO con predicados diferenciales (*e.g.*, *gardenia*) es supositicia²⁰³. Cualquier naturaleza o estado representables mediante elementos predicativos particulares, *i.e.*, aplicables unas veces y otras no, habrían sido posibilitados por LO ENTE, pero no serían LO ENTE MISMO; por eso, Parménides tampoco admitía la negación de elementos predicativos particulares: dichas negaciones (*v.g.*, *no ser f*) rechazarían posibilidades efectivas en términos absolutos²⁰⁴. Por supuesto, justificar estas creencias no es sencillo, por más que podamos hacer algunas sugerencias. Por ejemplo, es probable que Parménides creyera que las diferencias son extrínsecas a LO ENTE, es decir, que son fenómenos o epifenómenos debidos a la divergencia funcional de nuestros sentidos, los cuales no captarían la simplicidad de LO ENTE, sino lo dinámicamente compatible con ellos²⁰⁵. De igual modo es posible que Parménides se valiera dialécticamente de la aplicabilidad universal del verbo εἶμί para reducir la diversidad fenoménica a una condición común e indistinta y defender sus convicciones auténticamente monistas²⁰⁶. Sin embargo, al margen de la especulación, Parménides se negó a identificar LO ENTE con lo diferente en cualquier campo categorial (*i.e.*, entidad, cantidad, cualidad, relación, ubicación, sucesión, posesión, acción y pasión) y los intérpretes que argumenten lo contrario deben enfrentarse a una buena cantidad de testimonios.

También los comentaristas antiguos llamaron la atención sobre la unidad de naturaleza de LO ENTE, sólo que no empalmaron la ontología de Parménides con una teoría aristotélica, ni siquiera platónica, de la predicación. A diferencia de Aristóteles, Parménides consideraba que εἶμί era un predicado autosuficiente que no tenía que interactuar con otros términos para poder significar.

²⁰³ Cf. DK 28 B 8.38-41.

²⁰⁴ Esto aclararía parcialmente la duda de E. HUSSEY: «No es sencillo entender por qué el pensamiento de que lo ente no es homogéneo debe implicar la introducción de lo no ente: ya que podemos concebir una parte de lo ente como si fuera G (por decir algo), parte de ello como si fuera no-G, donde 'G' y 'no-G' son predicados que no implican ninguna referencia a lo no ente (*The Presocratics*, p. 95).

²⁰⁵ Cf. DK 28 B 6 y DK 28 B 7.

²⁰⁶ En ΦA2/185a4-12 y ΦA3/186a4-187a11, ARISTÓTELES acusa a Parménides de hacer un uso unívoco y falaz de εἶμί, incluso de hacerlo con ánimo erístico. Yo no pienso que Parménides fuera un espíritu erístico y tampoco estoy seguro de que sus argumentos sean falaces, pues la atribución de realidad entitativa a un solo sujeto pudo ser efectuada por él con plena conciencia de sus consecuencias.

Pero, sin duda, —dice ARISTÓTELES— si algo ha de ser ente como tal y uno como tal, habrá muchas aporías en lo tocante a cómo habrá algo distinto además de esas cosas, quiero decir, en lo tocante a cómo serán más de uno los entes. En efecto, lo distinto de lo ente no es, así que, conforme al razonamiento de Parménides, se sigue necesariamente que todos los entes son uno y que éste es lo ente.²⁰⁷

Aristóteles afirma varias veces que Parménides se hundía, como Schelling, en la noche en que todos los gatos son pardos por no distinguir la unidad de **LO ENTE** con respecto a ningún campo categorial, ni siquiera con respecto a la entidad.

El punto de partida más apropiado de todos, pues ‘que es’ se dice de muchas maneras, es [dilucidar] en qué sentido dicen que todas las cosas son una los que eso dicen, si todas son una entidad, una cantidad o una cualidad, y, posteriormente, si todas son una entidad, por ejemplo, un hombre, un caballo o un alma, o si se trata más bien de una cualidad, por ejemplo, blanco o caliente o alguna de las otras cosas de este tipo. En efecto, todas estas cosas son muy diferentes e imposibles de sostener. Pues, naturalmente, si [lo ente] ha de ser entidad, cualidad y cantidad, aun estando estas cosas separadas unas de otras, o no, muchos serán los entes; pero si todos los entes han de ser cualidad o cantidad, habiendo entidad o no habiéndola, se incurrirá en un absurdo, si debe llamarse absurdo a lo imposible. En efecto, además de la entidad, ninguna de las otras cosas está separada: porque todas se dicen de la entidad en calidad de sujeto.²⁰⁸

Y también con respecto a Parménides [vale] el mismo tipo de razonamientos, aunque también algunos otros en particular: para él [vale] también la resolución de que es falso y de que no es concluyente; es falso por asumir que ‘que es’ se dice de una sola manera, cuando se dice de muchas, es inconcluyente porque, si sólo fueran asumidas las cosas blancas, siendo uno el significado de ‘blanco’, nada menos que muchas cosas serían las blancas y no una: porque no serán uno por continuidad ni por definición. En efecto, la [manera de] ser para lo blanco será diferente [a la manera de ser] para aquello que admite [lo blanco], y además de lo blanco no habrá algo separado: pues no porque esté separado, sino por la [manera de] ser, es distinto lo blanco y aquello en lo cual sobreviene.²⁰⁹

²⁰⁷ «ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔσται τι αὐτὸ ὄν καὶ αὐτὸ ἓν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνει ἀνάγκη λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν» (MB4/1001a29-1001b1).

²⁰⁸ «ἀρχὴ δὲ οἰκειοτάτη πασῶν, ἐπειδὴ πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, πῶς λέγουσιν οἱ λέγοντες εἶναι ἓν τὰ πάντα, πότερον οὐσίαν τὰ πάντα ἢ ποσὰ ἢ ποιὰ, καὶ πάλιν πότερον οὐσίαν μίαν τὰ πάντα, οἷον ἀνθρώπων ἓνα ἢ ἵππων ἓνα ἢ ψυχὴν μίαν, ἢ ποιὸν ἓν δὲ τοῦτο, οἷον λευκὸν ἢ θερμὸν ἢ τῶν ἄλλων τι τῶν τοιούτων. ταῦτα γὰρ πάντα διαφέρει τε πολὺ καὶ ἀδύνατα λέγειν. εἰ μὲν γὰρ ἔσται καὶ οὐσία καὶ ποιὸν καὶ ποσόν, καὶ ταῦτα εἴτ' ἀπολελυμένα ἀπ' ἀλλήλων εἴτε μή, πολλὰ τὰ ὄντα· εἰ δὲ πάντα ποιὸν ἢ ποσόν, εἴτ' οὐσης οὐσίας εἴτε μὴ οὐσης, ἄτοπον, εἰ δεῖ ἄτοπον λέγειν τὸ ἀδύνατον. οὐθὲν γὰρ τῶν ἄλλων χωριστόν ἐστι παρὰ τὴν οὐσίαν· πάντα γὰρ καθ' ὑποκειμένου λέγεται τῆς οὐσίας» (ΦΑ2/185a20-32).

²⁰⁹ «καὶ πρὸς Παρμενίδην δὲ ὁ αὐτὸς τρόπος τῶν λόγων, καὶ εἴ τινες ἄλλοι εἰσὶν ἴδιοι· καὶ ἡ λύσις τῆς μὲν ὅτι ψευδῆς τῆς δὲ ὅτι οὐ συμπεραίνεται, ψευδῆς μὲν ἢ ἀπλῶς λαμβάνει τὸ ὄν λέγεσθαι, λεγομένου πολλαχῶς, ἀσυμπεραντος δὲ ὅτι, εἰ μόνον τὰ λευκὰ ληφθεῖη, σημαίνοντος ἓν τοῦ λευκοῦ, οὐθὲν ἦττον πολλὰ τὰ λευκὰ καὶ οὐχ ἓν· οὔτε γὰρ τῆς συνεχείας ἓν ἔσται τὸ λευκὸν οὔτε τῷ λόγῳ. ἄλλο γὰρ

La crítica fue recogida por autores que leyeron directamente el poema. Muchos testimonian que Parménides no identificaba el sujeto de que predicaba εἰμί [τὸ ἐόν] con determinaciones diferenciales. Según Simplicio, Parménides no sólo predicaba el verbo εἰμί ἀπλῶς (*i.e.*, sujeto + verbo), sino también de un sujeto indiscernible, que la tradición ha identificado con el todo entero [τὸ πᾶν]²¹⁰. El sujeto lógico en la Vía de la Verdad no es reemplazable por determinaciones diferenciales, ni siquiera por aquellas que asociamos con nombres comunes o propios. Esas diferencias son abordadas en la Vía de la Opinión y las proposiciones correspondientes deben ser concebidas bajo el esquema aristotélico del tercero adyacente, o bajo el esquema de lo doble [τὸ δισσὸν²¹¹] que, según Simplicio, Eudemo atribuía a Platón.

No puedo asegurar si Eudemo lo escribió con esa misma claridad en otro lugar, pero en los tratados relacionados con la naturaleza escribe las siguientes cosas sobre Parménides, a partir de las cuales es igualmente posible inferir lo antedicho: «No es claro que Parménides demuestre que una cosa es lo ente, ni dando por sentado que lo ente se dice de una sola manera, a menos que sea lo predicado de cada cosa en cuanto algo, así como ‘hombre’ [se predica] de los hombres. Pues al dar las definiciones de cada cosa, resultará que la definición de lo ente será una y la misma para todas ellas, al igual que la [definición] de animal es [la misma] para [todos] los animales. En este sentido, si hubiera que admitir que los entes son bellos y que ninguno no es bello, todas las cosas serían bellas; pero, aun así, lo bello no sería una [sola] cosa, sino muchas —ya que lo bello será el color, la ocupación y cualquier otra cosa—; asimismo, todas las cosas serán entes, pero no uno solo y tampoco el mismo: porque el agua será algo uno, pero el fuego será algo otro. Pese a ello, no hay que verse sorprendido de que Parménides haya inferido proposiciones indignas de confianza y de que haya sido engañado a causa de cosas que en ese tiempo aún no estaban claras: porque nadie decía ‘de muchas maneras’, sino que Platón introdujo primero ‘doble’, [y nadie decía] tampoco ‘en sí’ ni ‘por accidente’. Y parece que [Parménides] se vio engañado por causa de tales cosas. Pues estas cosas, así como el silogizar, fueron estudiadas a partir de argumentos y contraargumentos. En efecto, [Parménides] no habría convenido [con esa tesis] si no le hubiera parecido necesaria. Pero los antepasados declaraban sin demostrar.²¹²

ἔσται τὸ εἶναι λευκῶ καὶ τῷ δεδεγμένῳ. καὶ οὐκ ἔσται παρὰ τὸ λευκὸν οὐθὲν χωριστόν· οὐ γὰρ ἦ χωριστόν ἀλλὰ τῷ εἶναι ἕτερον τὸ λευκὸν καὶ ᾧ ὑπάρχει» (ΦΑ3/186a22-31).

²¹⁰ «De igual modo, Parménides partió de la situación inmediata, del complejo efectivamente real de lo fácticamente observable; pero su atención no se enfocó en la estructura del mundo, sino en el hecho de que éste puede ser aprehendido como unidad, de que lo efectivamente real no es una combinación de aire, agua u otras partes, sino el entero mismo» (E. I. MINAR, «Parmenides on the world of seeming», p. 41).

²¹¹ Oponiéndose a Apelt, Shorey pensaba que Platón usaba el adjetivo δισσός con el significado de *ambiguo* (cf. P. SHOREY, «Plato *Sophist* 255C and τὸ δισσόν»). Pero LSJ consigna que διττῶς se opone a ἀπλῶς y queda abierta la posibilidad de que τὸ δισσὸν remitiera al apareamiento del sujeto profundo [τὸ ἔν] con todos los predicados introducibles por εἰμί [ἡ ἀόριστος δυάς].

²¹² «τοῦτο δὲ εἰ μὲν ἀλλαχοῦ που γέγραφεν οὕτως σαφῶς Εὐδημος, οὐκ ἔχω λέγειν· ἐν δὲ τοῖς Φυσικοῖς περὶ Παρμενίδου τάδε γράφει, ἐξ ὧν ἴσως συναγαγεῖν τὸ εἰρημένον δυνατὸν· Παρμενίδης δὲ οὐ

Aun cuando la concepción parmenídea de **LO ENTE** se debiera parcialmente a una determinada comprensión de las negaciones con εἰμί, no debemos pensar que Parménides no sigue criterios lógicos que se corresponden con sus convicciones metafísicas²¹³ ni disociar la “ontología” parmenídea de su crítica a la cosmogonía tradicional. Parménides no estaba en contra del monismo y todo indica que él mismo era monista. Sus críticas se dirigen contra la indeterminación y la mutabilidad del todo; de ahí que presentara **LO ENTE** como una fuerza absolutamente uniforme y omnicompreensiva.

Representaciones geométricas y dinámicas de LO ENTE. - Aunque algunos estudiosos ven las representaciones geométricas de **LO ENTE** como meros tropos, Kahn pregunta:

¿[P]or qué no debemos tomar con seriedad el lenguaje relacionado con la extensión, la forma y la estructura geométrica que domina el Discurso de la Verdad durante unos 20 versos (8.22-33, 42-49)? Ciertamente es posible suponer que Parménides está usando el lenguaje espacial para describir una entidad que él mismo concibe como no-espacial. Pero ¿qué razones hay para efectuar esa suposición? [...] Mi propia impresión es que, al insistir en la simetría, la uniformidad y la continuidad absolutas, Parménides intentaba negar por completo la realidad de las diferencias espaciales sin negar la extensión misma.²¹⁴

En efecto, estas representaciones deben ser tomadas con seriedad, aunque dependan de una

φαίνεται δεικνύειν ὅτι ἐν τῷ ὄν, οὐδὲ εἴ τις αὐτῷ συγχωρήσειε μοναχῶς λέγεσθαι τὸ ὄν, εἰ μὴ τὸ ἐν τῷ τί κατηγορούμενον ἐκάστου ὡσπερ τῶν ἀνθρώπων ὁ ἄνθρωπος. καὶ ἀποδιδόμενων τῶν λόγων καθ’ ἕκαστον ἐνυπάρξει ὁ τοῦ ὄντος λόγος ἐν ἅπασιν εἰς καὶ ὁ αὐτὸς ὡσπερ καὶ ὁ τοῦ ζῶου ἐν τοῖς ζῶοις. ὡσπερ δὲ εἰ πάντα εἶη τὰ ὄντα καλὰ καὶ μηθὲν εἶη λαβεῖν ὃ οὐκ ἔστι καλόν, καλὰ μὲν ἔσται πάντα, οὐ μὴν ἐν γε τὸ καλὸν ἀλλὰ πολλὰ τὸ μὲν γὰρ χρῶμα καλὸν ἔσται τὸ δὲ ἐπιτήδευμα τὸ δὲ ὀτιδήποτε, οὕτω δὴ καὶ ὄντα μὲν πάντα ἔσται, ἀλλ’ οὐχ ἐν οὐδὲ τὸ αὐτό· ἕτερον μὲν γὰρ τὸ ὕδωρ, ἄλλο δὲ τὸ πῦρ. Παρμενίδου μὲν οὖν ἀγασθεῖη τις ἀναξιπίστοις ἀκολουθήσαντος λόγοις καὶ ὑπὸ τοιούτων ἀπατηθέντος, ἃ οὕτω τότε διεσαφεῖτο οὔτε γὰρ τὸ πολλαχῶς ἔλεγεν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πλάτων πρῶτος τὸ δισσὸν εἰσήγαγεν, οὔτε τὸ καθ’ αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός· φαίνεται τε ὑπὸ τούτων διαψευσθῆναι. ταῦτα δὲ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἀντιλογιῶν ἐθεωρήθη καὶ τὸ συλλογίζεσθαι· οὐ γὰρ συνεχωρεῖτο, εἰ μὴ φαίνοιτο ἀναγκαῖον· οἱ δὲ πρότερον ἀναποδείκτως ἀπεφαίνοντο» (SIMPLICIO, *Comentario a los libros de la Física de Aristóteles IX/115.14-116.4*).

²¹³ El estudio de S. AUSTIN resulta interesante en este sentido: «Y, así, contamos con muchos tipos de discurso hasta este punto: (i) la negación de [predicados] positivos, asociados a una falta de permisión modal (vv. 8-21); (ii) [predicados] positivos negados, rechazados por la afirmación de [ciertos predicados] positivos (22-25); (iii) [predicados] privativos afirmados con apoyo de [predicados] positivos negados, asociados a una prohibición modal positiva; (iv) [predicados] positivos afirmados, asociados a la necesidad modal (29-31); (v) la negación de un [predicado] privativo (32); (vi) la doble negación de [predicados] positivos tanto como de [predicados] privativos (36-38)» (*Parmenides and the History of Dialectic*, p. 7).

²¹⁴ C. H. KAHN, «*Parmenides* by Leonardo Tarán», p. 130.

visión del mundo que no coincide con la nuestra²¹⁵. La tendencia a considerar metafórico todo lo que nos parece ingenuo o raro puede impedirnos comprender por qué Parménides asignaba determinadas propiedades a **LO ENTE**, directamente o mediante símiles²¹⁶. A diferencia del proemio, donde domina la narración alegórica, la Vía de la Verdad es fundamentalmente argumentativa. En ella, la diosa no ambienta simbólicamente una experiencia cognitiva, sino que da razones y utiliza conceptos que se identifican con rasgos de **LO ENTE**, o que le son repugnantes incluso. En este sentido, la comparación de **LO ENTE** con una masa redonda o esférica²¹⁷ parece remitir a los movimientos celestes y a la imposibilidad de superar **LO ENTE** en términos de ocupación espacial, eminencia figural o alcance extensional²¹⁸. La circularidad era asociada con la perfección y debe estar relacionada con el rechazo de privaciones en este discurso. Según Coxon, Parménides «no compara el Ser con una esfera en calidad de figura de geometría sólida», «que no fue puesta sobre bases científicas hasta el tiempo de Platón», pero podría utilizar técnicamente el término *σφαίρη*²¹⁹. Otros pensadores asociaron la esfericidad con la plenitud (*e.g.*, Empédocles²²⁰) y Aristóteles sugiere que no debemos anteponer las interpretaciones físico-matemáticas a las lógico-conceptuales en lo tocante a Parménides, de manera que la imagen de la esfera no debe remitir a la delimitación espacial de **LO ENTE** (lo que haría que **LO ENTE** lindara con algo distinto), sino, a su perfección y a su carácter omnicompreensivo. Algo semejante se lee en el *Timeo*:

Precisamente por esa causa y esa razón, lo hizo un todo íntegro constituido por todas las cosas, que no envejece ni enferma. Y le dio una figura adecuada y congenial. Y una figura apropiada al ser vivo que está destinado a contener a todos los seres vivos en sí mismo sería la que comprende en sí misma todas cuantas figuras hay. Por eso también lo elaboró esférico, igualmente distante en todas direcciones a partir del centro, circular, de todas las figuras la más acabada y se-

²¹⁵ «La posición final de Parménides [...] es doblemente paradójica. No sólo niega la coherencia lógica de todo lo que nosotros creemos acerca del mundo, sino que, al convertir toda la realidad en una esfera infinita, introduce una noción, cuya propia coherencia lógica debe, a su vez, ponerse en duda» (G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos*, p. 336).

²¹⁶ «[E]l Ser debe tener la misma extensión que el mundo y ser, por lo tanto, extenso; y como el mundo parmenídeo es aparentemente esférico, el Ser debe ser esférico, y de ninguna manera en un sentido metafórico, como varios críticos desean que entendamos el fr. 8.43, 49» (A. FINKELBERG, «Being, truth and opinion in Parmenides», p. 235).

²¹⁷ Cf. DK 28 B 8.43: «εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω».

²¹⁸ Cf. A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 337.

²¹⁹ A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, pp. 337-338.

²²⁰ Cf. DK 31 B 28-29.

mejante a sí misma, habiendo considerado inmensamente más bello lo semejante que lo disemejante.²²¹

Anteponer la perfección o eminencia potencial a cualquier representación meramente formal permite también explicar las representaciones dinámicas. La última descripción de LO ENTE en DK 28 B 8 recuerda la concepción aristotélica de ἐντελέχεια. Coxon pensaba que «[l]a imagen parmenídea de la esfera representa el Ser como una entelequia o perfección auto-determinante»²²² y Cordero emplea palabras como ‘actividad’, ‘energía’ y ‘potencia’ para hablar de LO ENTE²²³. Así pues, si el monismo da cuenta de la diversidad mediante la postulación de una sola materia o realidad, esa realidad fundamental podría ser, en el caso de Parménides, «una fuerza inagotable, completa, perfecta»²²⁴. Por mi parte, he tratado de presentar esa actividad ateniéndome a las peculiaridades del verbo εἶμί, es decir, como un vigor que permanece a través de la sucesión de estados posibles (*aspecto imperfectivo*) sin identificarse con dichos estados (*contenido léxico prácticamente nulo*).

Identidad entre ser y pensar. - Según Eggers, «Parménides considera que el Todo, antes que una pluralidad organizada en ‘cosmos’ o lo que fuera, debe ser una unidad íntegra, sin fisuras, sin un momento que lo haya precedido ni un momento que lo suceda, algo presente, no sólo en el sentido de que no tenga pasado o futuro, sino en el de ser pura presencia: vida eterna, ser»²²⁵. En efecto, por la proximidad entre LO ENTE y la noción de entelequia, la entidad resulta comparable con la vida, ya que ésta sería la realidad entitativa de las cosas que pueden hacer, padecer y experimentar los estados propios de lo vivo. Es más, no sólo es probable que Parménides concibiera LO ENTE a la luz de lo viviente, sino también que postulara la inmutabilidad de un designio, pensamiento o propósito (*i.e.*, de una mente²²⁶), a fin de explicar la con-

²²¹ «διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἓνα ὄλον ὄλων ἐξ ἀπάντων τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτήνατο. σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶω πρέπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὀπόσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερές αὐτὸ ἔτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὁμοιον ἀνομοίου» (PLATÓN, *Timeo* 33a6-b7). Cf. D. GALLOP, *Parmenides of Elea*, pp. 19-21.

²²² A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 342.

²²³ Cf. N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, pp. 194-195.

²²⁴ N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 209.

²²⁵ C. EGGERS LAN y V. E. JULIÁ, en VV. AA., *Los filósofos presocráticos I*, p. 405.

²²⁶ Cf. DLE, *s.v. mente*.

creación específica y episódica del cosmos. Por consiguiente, ambas suposiciones deben servir para explicar la correspondencia establecida por Parménides entre “*ser*” y “*pensar*”.

Aunque algunas construcciones permiten suponer que entre “*ser*” y “*pensar*” se da una relación condicional²²⁷ (e.g., la determinación del pensamiento se debe a la determinación de **LO ENTE**²²⁸), Parménides llegó a identificar ambos términos en algún sentido²²⁹. Sin embargo, los comentaristas modernos suelen relegar la relación entre “*ser*” y “*pensar*” a la teoría del conocimiento y rechazar que Parménides haya afirmado que **LO ENTE** [τὸ ἐόν] y **LO PENSANTE** [τὸ νοοῦν] son lo mismo²³⁰ o que a **LO ENTE** [τὸ ἐόν] le corresponde la misma extensión que a **LO PENSABLE** [τὸ νοητόν]. Pero esos intérpretes imponen a Parménides lo que ellos entienden por “*ser*” y “*pensar*” y no toman en serio el monismo parmenídeo, pues, bajo los lineamientos del camino que conduce a la verdad, la identidad entre ambos términos es inevitable:

Que el Ser eleático es la mente —afirma un intérprete riguroso, como Vlastos— también puede ser recogido [...] de los fragmentos de Parménides: directamente, de B3 y B8 34-36, que muy probablemente deban construirse como si sostuvieran la identidad de pensar y ser; indirectamente, por considerar que difícilmente le puede ser negada la existencia al pensamiento que conoce el ser. Si existe de algún modo, es al menos parte del ser, puesto que ‘nada existe o existirá aparte del Ser’ (B8 36-37); y puesto que el ser es ‘todo semejante’ (B8 22), si el pensamiento es alguna parte del ser, todo el ser ha de ser pensamiento. No veo ninguna vía razonable para escapar de esta conclusión, a pesar de la ansiedad de muchos estudiosos por encontrar una. / Casi con toda seguridad, esto es idealismo—una clase de idealismo que, obviamente, no tiene que ser confundido con ninguno de los sistemas posteriores con este nombre—, pero que comparte con todos ellos el dogma que afirma que el pensamiento y la realidad son coextensivos.²³¹

En lo tocante al “*ser*”, **LO ENTE** es mejor representado como *lo subsistente* que como *lo existente* y ninguna determinación particular equivale a **LO ENTE** de Parménides, así que no tiene sentido identificar **LO ENTE** con los sujetos léxicos, a menos que se considere lo común a todos ellos

²²⁷ Cf. DK 28 B 8.34: «ταύτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα».

²²⁸ «Si dicha exégesis es válida, en ningún lugar identifica Parménides ser y pensar, sino que sostiene que la perfección del Ser es causa del ‘pensamiento’ de su limitación y, por tanto, de su identidad inmutable y auto-subsistencia» (A. H. COXON, «Parmenides on thinking and being», p. 212).

²²⁹ Cf. DK 28 B 3: «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι».

²³⁰ «Si pensar y ser fuesen idénticos, es decir, si se tratara de atributos coextensivos o atribuibles a los mismos sujetos, entonces se seguiría que todo lo que es o existe piensa, pero no hay, hasta donde alcanzo a divisar, ningún pasaje en el poema, y menos aún donde más cabría esperarlo, vale decir en B8, en el cual se atribuya a lo que existe, a lo ente, la propiedad de pensar, de ser algo que piense. Lo ente de Parménides no es un ser pensante» (A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, p. 145).

²³¹ G. VLASTOS, «L'école éléate. Parménide, Zenón, Mélissos by Jean Zafiropoulos», p. 168.

y se justifique la posibilidad de expresarse en plural al respecto. En lo tocante al “*pensar*”, el νόος era la facultad de intuir la unidad que condiciona diversos estados más que una simple forma de percepción consciente o “inconsciente” (cf. propiocepción). El “pensamiento” a que se refiere la diosa no es una actividad por la cual una cosa capta a otra [ἄλλο] y distingue su condición frente [ob] a otra que contrasta con ella [ἕτερον]. La distinción real entre lo cognoscente y lo cognoscible es incompatible con la absoluta continuidad de LO ENTE.²³²

Parménides no identificaba el pensamiento [νόησις] con la percepción sensorial [αἴσθησις]. Aunque operara sobre los datos sensibles, el νόος se refería en cada caso a un término propiamente inteligible, porque unimismaba lo diverso y captaba unidades irreductibles a su aspecto [δέμας]. En cuanto facultad contemplativa (cf. θεωρητικός) o detectora de límites, el νόος delimitaba unidades, pero no requería la presencia de referentes sensibles²³³. La νόη-

²³² «La tesis de identidad en cuestión es letal para su existencia *qua* ‘sujeto’ y ‘objeto’. Como *relata* coextensivos, no gozan de las mismas propiedades. La diferencia más obvia era que el sujeto epistémico piensa y que el objeto inteligible es pensado, por lo menos en sus respectivas condiciones de ‘sujeto’ y ‘objeto’. Pero el principio parmenídeo, una vez que resulta completamente desvelado, prohíbe distinguir el sujeto epistémico o el objeto inteligible, porque la explicación que se ofrece no permite la diferenciación necesaria que hace a cada noción, sea el sujeto epistémico o el objeto, inteligible. Así, ambos, el sujeto y su objeto, *qua* ‘sujeto’ y ‘objeto’, son aniquilados frente a esa tesis de identidad. La noción de *relata* coextensivos, por lo menos en este peculiar sentido, ya no puede ser sostenida en el contexto parmenídeo. [...] Como se ha notado antes, dicha fusión no sería exclusiva de Parménides en ese momento del pensamiento griego. Otros filósofos griegos del mismo periodo consideraban la realidad como poseedora de vida propia» (I. CRYSTAL, «The scope of thought in Parmenides», p. 218). «De acuerdo con la explicación monista expuesta arriba, aquello que ‘es’ es simple, homogéneo, perpetuo y no permite división ni diferenciación. La naturaleza o estructura de lo que se puede pensar, como ha sido delineado por Parménides, es tal que excluye cualquier forma de diferenciación; de otro modo, la homogeneidad cualitativa, tal como ha sido delineada en el Fragmento 8, se vería socavada. [...] La relación entre pensar y ser (o sea, aquello por lo cual) es de identidad. Una tesis tal explica el uso de ‘lo mismo’ (ταυτόν). Las demandas de una afirmación así estaban ya en su lugar, dada la sección precedente que trataba de la homogeneidad cualitativa. Dentro de ese principio parmenídeo no hay espacio para la diferenciación cualitativa. En virtud de esta tesis de identidad estricta, *pensar* poseerá los mismos atributos que *ser*. Será también completo, idéntico a sí mismo, continuo, inmutable y eterno» (I. CRYSTAL, «The scope of thought in Parmenides», p. 217).

²³³ «Entre las cosas que no tienen sentido no está proferir dos veces el mismo nombre, sino predicar repetidas veces lo mismo sobre algo, como cuando dice Jenócrates que el entendimiento es definitorio y contemplativo de los entes: en efecto, la definitoria es una [facultad] contemplativa, así que dice dos veces lo mismo al añadir más tarde ‘y contemplativo’ [οὐκ ἔστι δὲ τὸ δις φηθέξασθαι ταυτόν ὄνομα τῶν ἀτόπων, ἀλλὰ τὸ πλεονάκις περί τινος τὸ αὐτὸ κατηγορεῖσθαι, ὡς Ξενοκράτης τὴν φρόνησιν ὀριστικὴν καὶ θεωρητικὴν τῶν ὄντων φησὶν εἶναι· ἢ γὰρ ὀριστικὴ θεωρητικὴ τίς ἐστίν, ὥστε δις τὸ αὐτὸ λέγει, προσθεὶς πάλιν καὶ θεωρητικὴν]» (ARISTÓTELES, *Tópicos* Δ3/141a4-9). Cf. DK 28 B 4. «Pues nada se puede concebir si no se concibe una cosa, pero, si se puede concebir algo, habrá que ponerle un nombre a esa cosa [οὐθὲν γὰρ ἐνδέχεται νοεῖν μὴ νοοῦντα ἔν, εἰ δ’ ἐνδέχεται, τεθείη ἂν ὄνομα τούτῳ τῷ πράγματι ἔν]» (ARISTÓTELES, *ΜΓ4*/1006b10-11).

σις era inmediata como la intuición y completa como la comprensión (en el entendido de que comprender implica saber qué se comprende, no sólo advertirlo). Su carácter intuitivo queda de manifiesto cuando Homero dice que cierto estado de cosas no pasó desapercibido para el agudo pensamiento de Zeus²³⁴. Su carácter comprensivo consistía en que la νόησις aprehendía la unidad en la diversidad; por ello, ni la inducción ni la deducción prescindían de ella²³⁵ y Demócrito decía que considerar cosas bellas (*i.e.*, configuraciones unitarias) era propio del νόος divino²³⁶. Además, los actos del νόος no estaban privados de volición (*cf.* εὐνοια, *benevolencia*), porque ninguna acción previsoría (*v.g.*, la φρόνησις) podía tener lugar sin el mínimo de intencionalidad noética, ya que el νόος intuía la unidad del fin a que se dirigía cada acción. Por eso, había expresiones idiomáticas como «¿qué tienes en mente hacer?».²³⁷

Se hallarán variaciones en el empleo de este término en función del autor y la época²³⁸, pero los griegos fueron distinguiendo la νόησις de las potencias cognoscitivas que dependían de las circunstancias en algún sentido. Al igual que cualquier otra posibilidad de hacer, padecer o experimentar, la νόησις consistía en lo mismo sin importar qué agente la llevara a cabo, así que la posibilidad de pensar era naturalmente anterior a la materialidad y circunstancialidad de los sujetos particulares que pudieran ejercerla. Pero el carácter abstracto de sus acciones era exclusivo, pues los νοήματα no estaban supeditados a las circunstancias y podían ser

²³⁴ «οὐ λῆθε Διὸς πυκινὸν νόον» (*Ilíada* 15.461).

²³⁵ *Cf.* ARISTÓTELES, *APo* II19/99b15 ss.

²³⁶ «θείου νοῦ τὸ ἀεὶ τι διαλογίζεσθαι καλόν» (DK 68 B 112).

²³⁷ «Νῦν ὦν τί σοι ἐν νόῳ ἐστὶ ποιέειν;» (HERÓDOTO, *Historias* A109/3.13). Una traducción más cercana al griego: «Ahora bien, ¿qué está por hacer para ti en el pensamiento?». De hecho, νόος puede significar *designio* (*cf.* HOMERO, *Ilíada* 3.63, y PÍNDARO, *Pítica* 5.122-123) y J. HINTIKKA pensaba que el pensamiento entraña intencionalidad en el poema de Parménides: «La asunción primera y más importante de Parménides es más fácil de formular en términos de modelos conceptuales o paradigmas. Ese modelo equivale a concebir el pensamiento como un proceso dirigido a una meta, el cual ‘tiene éxito’ o ‘se realiza a sí mismo’ en su objeto. [...] Pensar sería, por tanto, apuntar a un objeto» («Parmenides’ Cogito Argument», p. 5).

²³⁸ *Vid.* J. H. LESHER, «Perceiving and knowing in the *Iliad* and the *Odyssey*» y «The emergence of philosophical interest in cognition»; K. VON FRITZ, «Nous, noein, and their derivatives in presocratic philosophy (excluding Anaxagoras)», en A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Pre-Socratics: a Collection of Critical Essays*, pp. 23-85; A. WASSERSTEIN, «A note on fragment 12 of Anaxagoras»; J. H. LESHER, «Mind’s knowledge and powers of control in Anaxagoras DK B12»; K. VON FRITZ, «Der NOΥΣ des Anaxagoras», en *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, pp. 577-593; A. LAKS, «Mind’s crisis. On Anaxagoras’ NOΥΣ»; J. G. DEFILIPPO, «Reply to André Laks on Anaxagoras’ NOΥΣ»; A. DROZDEK, «Anaxagoras’ cosmic mind»; S. MENN, «Aristotle and Plato on God as nous and as the Good»; J. H. LESHER, «The meaning of NOΥΣ in the Posterior Analytics».

intuidos en ausencia de referentes sensibles. Esa peculiaridad fue destacada desde temprano, pues ya Homero comparaba la independencia espaciotemporal de la νόησις con el desplazamiento de los dioses (con la inmediatez de la efectividad divina)²³⁹. Es más, quizá la prioridad de naturaleza del νοῦς, aunada a la inmutabilidad de los νοήματα, motivaron las afirmaciones de Anaxágoras, a saber, que el agente pensante es el mismo en todos los particulares (*v.g.*, LO PENSANTE en mí es LO PENSANTE en ti, aunque seamos material y circunstancialmente distintos y no estemos pensando en lo mismo) y está causalmente implicado en la configuración de los compuestos que tienen una determinada estructura. Nosotros no concebimos las potencias cognoscitivas de esa manera y estamos dispuestos a cuestionar la cordura de Anaxágoras por sostener en DK 59 B 12 que el νοῦς «es el más sutil y más puro de todos los recursos [*i.e.*, cosas imprescindibles para la configuración de los compuestos] y posee el discernimiento absoluto de todo y tiene el máximo poder; y a todo cuanto tiene alma, tanto a lo menor como a lo mayor, a todo ello rige la mente».²⁴⁰

Aunque los νοητά no dependían de las circunstancias, como los αἰσθητά, es probable que la inteligibilidad no fuera claramente distinguida de la sensibilidad en un principio. Seguramente, Parménides desempeñó un papel fundamental para la distinción, porque confronta la divergencia y la temporalidad de lo sensible (mortal) con la delimitación y la eternidad de LO ENTE, en que se expresa el pensar (inmortal)²⁴¹. Pero esta oposición no surgió de la nada y puede ser ilustrada míticamente. Mientras el conocimiento de los mortales se veía impedido tanto por las restricciones propias de su constitución como por las circunstancias, la tradición exentaba a los dioses de esos impedimentos. Por ello decían los poetas arcaicos que lo intuitivo por el νόος de un dios se cumplía indefectiblemente, a menos que contraviniera un designio [νόος] jerárquicamente superior:

²³⁹ «Así habló [Zeus], y no desobedeció Hera, la diosa de blancos brazos, y se trasladó desde los montes del Ida hasta el gran Olimpo. Como cuando se transporta el pensamiento de un hombre, que mucha tierra ha recorrido y con su ágil mente piensa 'Ojalá estuviera aquí o acá', anhelando muchas cosas, así de presurosa atravesó volando rápidamente la augusta Hera [ὡς ἔφατ', οὐδ' ἀπίθησε θεὰ λευκώλενος Ἥρη, / βῆ δ' ἐξ Ἰδαίων ὀρέων ἐς μακρὸν Ὀλυμπον. / ὡς δ' ὅτ' ἂν ἀΐξει νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλήν / γαῖαν ἐληλουθῶς φρεσὶ πευκαλίμησι νοήσῃ / ἐνθ' εἶην ἢ ἐνθα, μενοιθήσῃ τε πολλά, / ὡς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη] (HOMERO, *Ilíada* 15.78-83).

²⁴⁰ «ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρῶτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ».

²⁴¹ Cf. DK 28 B 8.35-36: «οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν».

A ninguno de los hombres llega cuanto desea:
pues lo detiene el límite de la dificultosa ineptia.
Hombres, elucubran cosas vanas y nada saben;
dioses, cumplen todo según su propio designio.

οὐδέ τῳ ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσα θέλησιν·
ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.
ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον.²⁴²

Tampoco hay que jurar tal cosa, a saber, 'Jamás será esto';
porque los dioses se indignan y en ellos reside el cumplimiento.

Οὐδ' ὁμόσαι χρὴ τοῦθ', ὅτι "Μήποτε πράγμα τόδ' ἔσται"
θεοὶ γάρ τοι νεμεσῶσ', οἷσιν ἔπεστι τέλος.²⁴³

Por supuesto, el más poderoso de los dioses representaba el designio último y nada se llevaba a cabo sin el consentimiento de «Zeus, soberano en las alturas, que todo observa»²⁴⁴, «que vigila todo y rige»²⁴⁵. Pero la voluntad de Zeus era indiscernible de la realidad efectiva, que se cumplía con orden, según la creencia general:

Muchacho, Zeus tonante controla el cumplimiento
de todo cuanto es y lo asigna como quiere;
el designio no depende de los hombres, sino que, efímeros,
vivimos como bestias, sin saber en absoluto
cómo dios dará fin a cada cual.

ὦ παῖ, τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος
πάντων ὅσ' ἔστι, καὶ τίθησ' ὄκη θέλει·
νόος δ' οὐκ ἐπ' ἀνθρώποισιν, ἀλλ' ἐπήμεροι
ἦ δὴ βοτὰ ζώομεν, οὐδὲν εἰδότες
ὅκως ἕκαστον ἐκτελευτήσει θεός.²⁴⁶

El máximo poder veía que se cumplieran las cosas que perpetuaban el orden, pero sobre todo vigilaba que no tuvieran lugar las que lo trastocaban; de ahí que su efectividad fuera más bien restrictiva. Por ello, la diosa asocia la correspondencia entre "ser" y "pensar" con cierta constrictión en DK 28 B 8.37 y habla de una fuerza que circunscribe a **LO ENTE**, incluso de un último

²⁴² TEGONIS, *Elegías* 1.139-142. Obsérvese que Teognis y Parménides recurren a las mismas expresiones. Cf. DK 28 B 6.4-5.

²⁴³ TEGONIS, *Elegías* 1.659-660. Cf. DK 28 B 8.32 y DK 28 B 8.42.

²⁴⁴ «Ζεὺς ὑψιμέδων ὃς ἅπαντα δέρκεται» (BAQUÍLIDES, *Oda* 15.51).

²⁴⁵ «Ζεὺς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει» (SÓFOCLES, *Electra* 175).

²⁴⁶ SEMÓNIDES, *Fragmento* 1.1-5. Obsérvese que *designio* traduce perfectamente a νόος.

[πύματον] impedimento que ciñe al todo. No es mera casualidad que la diosa emplee palabras que remiten a la efectividad de Zeus.

El significado —dice Coxon— es dado por la reanudación [...] de la conjunción enfática οὐνεκεν de 8.32, donde introdujo la premisa de la proposición, o ‘pensamiento’, de que el ser (τὸ ἔόν) es retenido firmemente por un límite, ‘porque no es legítimo que el Ser esté inacabado’: el epíteto (ἀτελεύτητον) es tomado de la expresión canónica de Homero para aludir al cumplimiento de la voluntad de Zeus (Il. 1.537) e indica que el límite del Ser es su cumplimiento o perfección (τελευτή), que ahora es, en cuanto causa del ‘pensamiento’ de que el Ser está limitado, identificada también como el objeto del pensamiento.²⁴⁷

La diosa dice que el “*pensar*” es inhallable [οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος εὐρήσεις τὸ νοεῖν] pero queda expresado [πεφρατισμένον] en LO ENTE, porque el pensamiento o designio cumplido [νόημα] es la unidad que condiciona la variedad posible. Como otros filósofos, Parménides concibió la totalidad de lo real como un organismo, cuyo principio rector fue entendido como su facultad más poderosa, a saber, como νόος²⁴⁸. De esa facultad dependería el mantenimiento del todo, porque sólo ella captaría la unidad que condiciona su diversidad, es decir, la realidad entitativa del cosmos: LO ENTE. El νόος no podría identificarse con ninguna capacidad [δύναμις] particular ni tener límites internos, porque tendría que estar permanentemente activo [ἐντελέχεια] en tanto hubiera posibilidades efectivas en ejecución [ἐνέργεια]. Por lo mismo, la realidad entitativa del cosmos tampoco se identificaría con dichas capacidades; únicamente podría identificarse con la acción del “*pensar*” [νοεῖν], puntualmente con el cumplimiento del “*pensar*” [νόημα].

Ahora bien, ni la percepción sensorial ni el pensamiento discursivo pueden sustraerse del principio rector del cosmos. Por ello, la coacción se patenta en cualquier acto de sensación y discurso (*e.g.*, al discurrir sobre la Verdad o la Opinión) y resulta imposible percibir mediante los sentidos y exponer mediante nociones algo que no es²⁴⁹. De hecho, las figuras mitológi-

²⁴⁷ A. H. COXON, «Parmenides on thinking and being», p. 211.

²⁴⁸ «Entonces, y puesto que [el νοῦς] comprende todo, es necesario que no esté mezclado, como dijo Anaxágoras, para que domine o, lo que es igual, para que conozca —pues lo ajeno impide y contrasta en la medida en que obstruye—, de manera que la naturaleza del [νοῦς] no es sino la misma, a saber, ser capaz [ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ’ ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει· ὥστε μηδ’ αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ’ ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός]» (ARISTÓTELES, *De Anima* Γ4/429a 18-22).

²⁴⁹ Cf. DK 28 B 4: «Λεῦσσε δ’ ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔον τοῦ ἔοντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον». Con desafortunada

cas mencionadas en el poema de Parménides, a saber, Θέμις, Ἀνάγκη, Μοῖρα y Δίκη, representan la coacción del designio, es decir, el cumplimiento de LO ENTE.

«He de cantar a Zeus —dice el himno homérico al padre de dioses y hombres—, el más bueno y más grande de los dioses, el soberano que se hace notar a lo lejos y da cumplimiento, el que con Temis, que se sienta inclinada, mantiene agudas conversaciones»²⁵⁰. En efecto, se cuenta que Θέμις era consorte y consejera de Zeus, con quien procreó a Moiras y Horas, Δίκη entre éstas²⁵¹; si bien otras fuentes señalan que las Moiras son fruto de la Necesidad [Ἀνάγκη] y el Tiempo [Χρόνος]²⁵². Cualquiera que fuese la genealogía aceptada por Parménides, Θέμις y Ἀνάγκη representan la predisposición del orden cumplido por deidades como Μοῖρα y Δίκη, y todas estas figuras se relacionan con el destino, entendido, ampliamente, como el orden de la sucesión²⁵³. Las interpretaciones filosóficas del poema de Parménides suelen dedicar poca atención a las figuras antedichas, salvo notables excepciones que ven en ellas modos de ser o incluso modalidades lógicas²⁵⁴. Dada la ubicuidad de las cuatro deidades y su íntima relación

brevedad, H.-G. GADAMER sugirió que la identidad entre “*ser*” y “*pensar*” podría resolverse considerando el uso potencial de εἰμί (cf. *El inicio de la filosofía occidental*, pp. 133-134).

²⁵⁰ «Ζῆνα θεῶν τὸν ἄριστον ἀείσομαι ἠδὲ μέγιστον εὐρύοπα κρείοντα τελεσφόρον, ὃς τε Θέμιστι ἐγκλιδὸν ἐζομένη πικινούς ὄαρους ὀαρίζει» (ANÓNIMO, *Himno* 23.1-3).

²⁵¹ Cf. HESÍODO, *Teogonía*, 901 ss.

²⁵² Cf. PLATÓN, *República* X/617b7 ss.

²⁵³ «Zeus, como dios supremo, posee ciertamente una presciencia, pero no puede cambiar el curso del destino. El hecho de que el pasado, el presente y el futuro se encuentren inexorablemente fijados por el destino, hace posible el ejercicio del arte divino que debe contar con la benevolencia de los dioses» (L. BRISSON, «Mito y saber», p. 61, en *El saber griego. Diccionario crítico*, pp. 60-68). «El pasado, el presente y el futuro debían estar fijados por el destino para que la visión del adivino, gracias a la benevolencia de los dioses, pudiera ejercerse con respecto al *Fatum*. Hijas de Zeus y de Temis, las tres *Moiras* (personificación de la *moira*, de *meiromai*, compartir, siendo la *moira* la parte de vida que se acordaba a cada quien) regulaban la vida de cada mortal desde el nacimiento hasta la muerte. Y las tres hermanas Átropos, Cloto y Láquesis se repartían este cuidado hilando, devanando y cortando el tenue hilo de la existencia» (R. BLOCH, *La adivinación en la Antigüedad*, p. 15).

²⁵⁴ «En un principio, las expresiones ἀνάγκη, χρῆ y δεῖ sólo se utilizan en contextos como los configurados por el hado, la necesidad física y la obligación moral. Pero, a partir de Parménides, quizá, estos términos adquieren una nueva aplicación en un contexto lógico, es decir, se aplican a describir conclusiones que se siguen “necesariamente” de determinadas premisas (sean verdaderas o falsas estas conclusiones). Ciertamente es que no resulta fácil, en absoluto, definir con precisión el tipo de “necesidad” en que está pensando Parménides cuando emplea estos términos» (G. E. R. LLOYD, *Polaridad y analogía*, p. 390). «La única realidad para la metafísica de Parménides es lo que es. En ninguna de sus cuatro caras o hipóstasis es la diosa un elemento de la ontología. Las cuatro caras de la diosa polimorfa son aspectos de la modalidad de la necesidad que controla a lo que es, y de la misma modalidad en cuanto se aplica a la ruta ‘___ es ___’. Esta modalidad es un compuesto de ‘tiene que’ [*must*], ‘está

con la determinación de **LO ENTE**, parece que Parménides implementó técnicamente el imaginario, tratando de aludir a la conservación de la entidad de **LO** a través de la sucesión²⁵⁵. **Θέμις** predeterminaría lo que está para ser, **Ἀνάγκη** obligaría a que la nula posibilidad no se inmiscuyera en **LO ENTE**, **Μοῖρα** salvaguardaría la unidad del todo a pesar de las particularidades aparentes y **Δίκη** ajustaría las fases del ordenamiento cósmico.

Los primeros filósofos se valieron de expresiones populares y figuras mitológicas y religiosas para referirse, entre otras cosas, a lo que no puede recibir nombre concreto. No resulta extraño que los términos disponibles para hablar de lo que condiciona el orden de los acontecimientos remitiera a la predeterminación divina. Empero, que las denominaciones hayan sido aplicadas en el ámbito mitológico no impide que Parménides hiciera un uso más o menos lógico de ellas. Suponiendo que la unidad de **LO ENTE** requiere que se cumplan cuatro condiciones comparables con los procesos de cernido [-κρῖσις] (distribución selectiva de los recursos) de que hablaría posteriormente Anaxágoras, cabe pensar que las figuras mitológicas son normas a las que debe ajustarse el todo para conservar su realidad entitativa.²⁵⁶

Θέμις Parménides utiliza el término en DK 28 B 1.28 para afirmar que el hombre es capaz de acceder al conocimiento estable, pero también lo emplea en DK 28 B 8.32 para afirmar que **LO ENTE** está completo en cuanto a sus capacidades. Como **Θέμις** parece impedir la generación de lo vigente (de lo que está para ser, aunque no tenga lugar *hic et nunc*), **δύναμις** es un concepto cotejable.

destinado' [*is doomed*], 'es correcto' [*is right*], 'debería/habría de' [*would*]]» (A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parménides*, p. 161). S. AUSTIN interpreta el pensamiento parmenídeo como una especie de lógica modal en *Parmenides and the History of Dialectic*, pp. 10-15.

²⁵⁵ H. FRÄNKEL subraya que Esquilo utiliza el término **δίκη** en *Agamenón* «tal como Parménides emplea el nombre *dike*: para referirse a la consistencia interna que nos permite postular el comportamiento natural de un ser y que regula efectivamente ese comportamiento. Ella mantiene este ser encadenado a su propia naturaleza y pureza, y no le da la libertad de volverse en contra de su propia naturaleza y de llegar a ser y perecer. Retiene y da el conocimiento a cada mortal de acuerdo con la naturaleza que le ha sido conferida por el Hado (Moira)» («Studies in Parmenides», p. 14).

²⁵⁶ Parménides enfocó el asunto jurídicamente, pero el principio rector del cosmos fue caracterizado como pensamiento antes y después de él. Jenófanes, pensador eminentemente teológico, distinguió el pensamiento mortal del inmortal, pero Anaxágoras se aproximó al asunto de manera ecléctica, toda vez que se formó en el naturalismo jonio, pero conocía la metafísica parmenídea. Se habla mucho de que Anaxágoras postuló un **νοῦς** cósmico, pero se habla poco de que este principio tenía manifestaciones concretas en determinados procesos de distribución selectiva que Anaxágoras representó en términos administrativos, pues creyó haber mostrado que la posibilidad de aprovechar recursos proporcionalmente limitados era ilimitada: «Pero, así como las porciones de lo más y lo menos abundante en cantidad son iguales, así también han de estar todas las cosas en todo [καὶ ὅτε δὲ ἴσαι μοῖραι εἰσι τοῦ τε μεγάλου καὶ τοῦ μικροῦ πλῆθος, καὶ οὕτως ἂν εἴη ἐν παντὶ πάντα]» (DK 59 B 6).

- Μοῖρα** Esta palabra significa *sino* en DK 28 B 1.26, pero en DK 28 B 8.37 denota el cumplimiento del designio. Aquello en que consiste **LO ENTE** está fijo y toda porción es parte de un entero inamovible. Μοῖρα vigila que las apariencias particulares no atenten contra la plenitud del todo; por eso, los usos parmenídeos de πλέον y ἔμπλεον pueden estar asociados con ella y la noción de ἐντελέχεια podría ilustrar la otra cara de su función.
- Ἀνάγκη** Como se dice en DK 28 B 8.16, el término tiene importancia metodológica, porque la función de Necesidad es tener **LO ENTE** a raya, según se dice en DK 28 B 8.30. No importa qué suceda, ENTE tiene que acoplarse con ENTE. Ἀνάγκη obliga a que **LO ENTE** se mantenga siendo [τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι], de manera que ἀδύνατον sería su aspecto negativo.
- Δίκη** El término alude a la coordinación o congruencia de los diversos sucesos, según DK 28 B 1.14. Δίκη garantiza la regularidad de los fenómenos, permite que ocurran algunas cosas y salvaguarda la continuidad de **LO ENTE** a través de los acontecimientos. Por lo tanto, ἐνδεχόμενον es un concepto asociable con ella, aunque el probable actualismo de Parménides impida traducirlo como «contingente».²⁵⁷

Tampoco “nuestro” pensamiento podría sustraerse a este orden. La continuidad de **LO ENTE** y el rechazo de la nula posibilidad se manifiestan igualmente en las vanidades [μάταια] que consideran los mortales, si bien **LO ENTE** no se identifica con ninguna representación particular (*e.g.*, invenciones o deseos). Entre los griegos, ni siquiera los defensores acérrimos de la simplicidad de los principios postularon la separación real entre las causas primeras y los efectos correspondientes²⁵⁸. El misticismo atribuible a Parménides no podría consistir en la unión (prohibida) con lo divino, sino en el reconocimiento de que uno es inmortal en cuanto se despoja de sus determinaciones particulares²⁵⁹. En efecto, el monismo parmenídeo requiere que **LO PENSANTE** en “nosotros” sea **LO ENTE** “en nosotros” y DK 28 B 16 sostiene, justamente, que aquello que piensa *en* lo cognoscente es lo mismo que piensa *a* lo cognoscente.

²⁵⁷ «Entonces, se admite que aquello que puede ser tanto sea como no sea: luego, lo mismo puede ser y no ser. Y se admite que aquello que puede no ser no sea [τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ δὲ δυνατόν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι]» (ARISTÓTELES, *M08/1050b11-13*).

²⁵⁸ Cuando se mira el emanantismo neoplatónico o la participación platónica como separación estricta entre “causa” y “efecto”, se mira con ojos cristianos o humeanos.

²⁵⁹ «Un mortal que toma conciencia de esto, que ya no ve el mundo a través de los lentes de la contrariedad, ya tampoco será capaz de verse como distinto del Ser, pues eso es también una no-identidad prohibida. Será idéntico al Ser, con la grandísima limitación de que todas sus “partes doxásticas” son ahora esquiladas, incluyendo el nombre propio, la secuencia de pensamientos e impresiones que constituyen la vida empírica interior, el cuerpo, la historia personal, y así sucesivamente. Es sólo como puro Ser que uno se identifica con el Ser. Si el fragmento 3 tiene un sentido místico, es éste seguramente» (S. AUSTIN, *Parmenides and the History of Dialectic*, p. 44).

Vlastos pensaba que DK 28 B 16 contiene los restos de la teoría parmenídea del conocimiento, cuyos principios serían dos, a saber, *que lo semejante es aprehendido por lo semejante* y *que lo conocido se identifica con lo cognoscente al conocer*²⁶⁰. Pero DK 28 B 16 ofrece algo más. El fragmento es asociado con la sensación porque Aristóteles critica la identificación de la αἴσθησις con la φρόνησις cuando lo cita²⁶¹. El Estagirita no problematiza el lugar que ocupa la νόησις en el planteamiento de Parménides, sino la accidentalidad de la sensación frente al carácter absoluto del principio de no-contradicción, porque Parménides habría identificado la percepción de la diversidad sensible [αἴσθησις], que es cierta alteración, con la inteligencia práctica [φρόνησις], que no lo es. Pero esta crítica de Aristóteles ha obnubilado la valoración de un fragmento donde se afirma que la facultad de “pensar” se presenta en los hombres [τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται], al margen de sus particularidades [καὶ πᾶσιν καὶ παντί], y entiende la constitución de sus miembros [φρονέει μελέων φύσις], porque lo pleno o cumplido es un acto de pensamiento [τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα]. Ahora bien, ejerciendo la hermenéutica bajo el principio de inocencia, se estimará que Plotino aluda a la identidad entre “ser” y “pensar” propuesta por Parménides cuando sostiene la prioridad de la actividad pensante con respecto a cualquier aprehensión y también cuando argumenta que lo contemplado y lo contemplador son una misma realidad [οὐσία] en la intuición intelectual [νόησις].

Pero ¿por qué el intelecto no estará activo por sí mismo, al igual que el alma intelectual, la anterior a la sensación y a la aprehensión en general? En efecto, el acto anterior a la aprehensión debe estar vigente, si ‘lo mismo es pensar y ser’.²⁶²

Pero la contemplación va elevándose de la naturaleza al alma y, de ésta, al intelecto, y las contemplaciones llegan a ser cada vez más familiares y unificadas con los contempladores, y en el alma impetuosa las cosas que resultan conocidas se dirigen a lo mismo en el sujeto, como impedidas hacia la inteligencia, debido a ello es evidente que ambas cosas son ya una [sola]; no por familiaridad, como en el alma virtuosa, sino por la entidad y, por tanto, ‘el ser y el pensar son lo mismo’. Pues ya no hay lo distinto de lo otro: pues, al contrario, hay un nuevo otro que no es distinto de otro. Porque debe ser uno a partir de ambos entes, y esto es la contemplación vivien-

²⁶⁰ G. VLASTOS, «Parmenides’ theory of knowledge», pp. 66-68.

²⁶¹ «Pero, en general, por suponer de un lado que el entendimiento es percepción sensorial, y de otro que ésta es una alteración, [Parménides, Empédocles y Demócrito] afirman que lo que se presenta a la percepción sensorial es necesariamente verdadero [ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ’ εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν]» (MG5/1009b12-15).

²⁶² «Αὐτὸς δὲ ὁ νοῦς διὰ τί οὐκ ἐνεργήσει καὶ ἡ ψυχὴ περὶ αὐτὸν ἢ πρὸ αἰσθήσεως καὶ ὅλως ἀντιλήψεως; Δεῖ γὰρ τὸ πρὸ ἀντιλήψεως ἐνέργημα εἶναι, εἶπερ “τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι”» (PLOTINO, *Enéada* 1.4.10 3-6).

te: no el objeto de la contemplación, como aquello que está en otro. Pues lo que vive en otro no es viviente por sí mismo. Y si algún objeto de la contemplación y del pensamiento ha de vivir, debe haber una vida autónoma, que no sea vegetativa, ni sensitiva ni anímica en otro sentido. Es cierto que éstas son de algún modo intelecciones, aunque [de modo] distinto: la intelección vegetativa, la sensitiva y anímica.²⁶³

²⁶³ «Τῆς δὲ θεωρίας ἀναβαινούσης ἐκ τῆς φύσεως ἐπὶ ψυχὴν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς νοῦν καὶ ἀεὶ οἰκειότερων τῶν θεωριῶν γιγνομένων καὶ ἐνοῦ μένων τοῖς θεωροῦσι καὶ ἐπὶ τῆς σπουδαίας ψυχῆς πρὸς τὸ αὐτὸ τῷ ὑποκειμένῳ ἰόντων τῶν ἐγνωσμένων ἅτε εἰς νοῦν σπευδόντων, ἐπὶ τούτου δηλονότι ἤδη ἐν ἄμφω οὐκ οἰκειώσει, ὥσπερ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἀρίστης, ἀλλ’ οὐσία καὶ τῷ “ταῦτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν” εἶναι. Οὐ γὰρ ἔτι ἄλλο, τὸ δ’ ἄλλο· πάλιν γὰρ αὖ ἄλλο ἔσται, ὃ οὐκέτι ἄλλο καὶ ἄλλο. Δεῖ οὖν τοῦτο εἶναι ἐν ὄντως ἄμφω· τοῦτο δὲ ἐστὶ θεωρία ζῶσα, οὐ θεώρημα, οἷον τὸ ἐν ἄλλῳ. Τὸ γὰρ ἐν ἄλλῳ ζῶν δι’ ἐκεῖνο, οὐκ αὐτοζῶν. Εἰ οὖν ζήσεται τι θεώρημα καὶ νόημα, δεῖ αὐτοζῶν εἶναι οὐ φυτικήν οὐδὲ αἰσθητικήν οὐδὲ ψυχικήν τὴν ἄλλην. Νοήσεις μὲν γὰρ πως καὶ ἄλλαι· ἀλλ’ ἡ μὲν φυτικὴ νόησις, ἡ δὲ αἰσθητικὴ, ἡ δὲ ψυχικὴ» (PLOTINO, *Enéada* 3.8.8 1-16). PLOTINO sugiere que la identidad entre “*ser*” y “*pensar*” equivale a la aseveración aristotélica de que la ciencia de las cosas inmateriales es idéntica a su objeto (cf. *Enéada* 5.5.9 26 ss.).

El carácter ilusorio de la mutua exclusión

La Vía de la Opinión aborda asuntos más bien familiares, porque los δοκοῦντα son opiniones tradicionales acerca de cosas percibidas mediante los sentidos y representadas por nociones convencionales²⁶⁴. Pero las dos partes del poema deben estar relacionadas de alguna manera. Después de todo, que la Vía de la Verdad sea una investigación especulativa de LO QUE ES no quita que el discurso de la diosa esté destinado a los hombres. La raza humana está inmersa en el “*devenir*”²⁶⁵ y se ve superada casi en todos los sentidos por el ámbito del “*ser*”, pero, justamente por ello, la verdad es una cuestión para los mortales²⁶⁶ y los criterios para discurrir conforme al «corazón inconcuso de la verdad tan convincente» tienen una aplicación propia-mente humana al dar cuenta de LO QUE (A)PARECE.

La diosa comienza el nuevo discurso al final de DK 28 B 8, cuando advierte que dará a conocer el cosmos mediante un relato deceptorio [ἀπατηλός]²⁶⁷. Como la diosa no declara en

²⁶⁴ Según F. M. CORNFORD, δοκέω puede significar *parecer real o verdadero* en tres sentidos, a saber, fenoménica, dogmática y convencionalmente (cf. *Platón y Parménides*, p. 77). Además, la disociación de las vías podría relacionarse con la oposición entre φύσις y νόμος, puesta de moda años más tarde (cf. K. REINHARDT, «The relation between the two parts of Parmenides’ poem», pp. 297, 310-311).

²⁶⁵ «Aunque las dos formas que nombra son falsas con respecto al ser, no son falsas con respecto al ser aparente (*ta dokounta*). La apariencia es en sí misma ilusión y, por tanto, responsable de la falsificación del ser. Y la apariencia es inherente a la mortalidad. Un mortal, *qua* mortal, no puede evitar *percibir* las mismas cosas cuya irrealdad prueba la doctrina del ser: cambio, variedad, división, multiplicidad. Lo que hace la cosmología es explicar el orden sistemático de esta engañosa fantasmagoría poniendo en evidencia la *naturaleza* y la necesidad de las cosas que la componen» (G. VLASTOS, «‘Names’ of being in Parmenides», p. 376). «La opinión es más bien la forma absolutamente necesaria del saber humano, mientras el hombre es mortal (28 B 1, 30) y no le ha sido impartida por una divinidad la enseñanza de la verdad. Por eso la apariencia no tiene ciertamente verdad, pero sí sentido» (O. GIGON, *Los orígenes de la filosofía griega*, p. 279).

²⁶⁶ «Lo que está implicado [en la noción de ἀλήθεια] es la exposición o el reporte estrictos (o estrictos y escrupulosos) — algo que excluye fanfarronería, invención o irrelevancia como en la omisión o la atenuación. No es, como suponen las interpretaciones de Snell y de Heidegger, la persuasiva claridad de una percepción [para Heidegger] o la total destreza del percipiente al recordarla [para Snell] que llegan a combinarse de manera confusa (para nosotros) con la idea de la verdad. Es más bien verdad y método, el qué y el cómo de una comunicación dada, lo que se combina de esa manera» (T. COLE, «Archaic truth», p. 12).

²⁶⁷ Cf. DK 28 B 8.50-52: «Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων». Parménides parece aludir a HESÍODO, cuyas musas podían ser veraces o imitar lo real: «Ellas, en efecto, enseñaron a Hesíodo un bello canto una vez que pastoreaba corderos a los pies del sagrado Helicón. No obstante, primero, las diosas me dirigieron esta advertencia, las Musas Olímpicas, hijas de Zeus que la égida lleva: “Pastores agrestes,

qué sentido es engañosa la nueva exposición, los estudiosos discuten las verdaderas intenciones de Parménides. Éste podría (i) parodiar la cosmogonía tradicional o imitar irónicamente la Vía de la Verdad, (ii) elaborar un relato convencional para mostrar directa o indirectamente los fallos en semejantes explicaciones o (iii) dar cuenta del cosmos auténticamente. En mi opinión, Parménides no exhibe, a diferencia de Empédocles²⁶⁸, la arrogancia que requiere la ironía²⁶⁹, y que confiera autoridad a una persona divina (*i.e.*, poseedora de criterios inmutables) lleva a pensar en la humildad y el asombro con que Kant contemplaba el cielo estrellado, es decir, en el sentimiento de lo sublime al contemplar el todo y la convicción de que éste sigue reglas fijas²⁷⁰. Por ello, no encuentro más que entretenimientos de articulista en los intentos por mostrar que la Vía de la Opinión es una parodia de las cosmogonías o una alusión irónica a la Vía de la Verdad²⁷¹. Tampoco resulta convincente que la Vía de la Opinión tenga fines exclusivamente dialécticos (*e.g.*, mostrar la absurdidad de asumir principios irreductiblemente

ruines oprobios, vientres tan sólo, sabemos decir muchas falsedades que asemejan realidades, mas sabemos, si queremos, dejar que suene la verdad” [αἰ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλήν ἐδίδαξαν ἀοιδήν, ἄρνας ποιμαίνονθ’ Ἑλικῶνος ὑπο ζαθέοιο. τόνδε δέ με πρώτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ξειπον, Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο· “ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ’ ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον, ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι”] (*Teogonía* 22-28).

²⁶⁸ «Yo camino entre vosotros cual dios invulnerable —ya no cual mortal— venerado por todos, como corresponde [ἐγὼ δ’ ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα]» (DK 31 B 112.4-5).

²⁶⁹ «El asunto no es lo preeminente, sino que Yo soy el preeminente y soy el amo por encima de la ley y el asunto, el que sólo juguetea con ello, como con su satisfacción, y en esta conciencia irónica, en la cual Yo dejo que lo más elevado se venga abajo, sólo disfruto de mí» (G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 140).

²⁷⁰ «Dos cosas llenan el ánimo de admiración y veneración siempre nuevas y crecientes, tanto más cuanto con mayor frecuencia y constancia se ocupa de ellas la reflexión: *El cielo estrellado sobre mí, y la ley moral dentro de mí*. No debo buscarlas ambas ni sólo suponerlas como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o en lo desbordante, fuera de mi horizonte; las veo frente a mí y las vinculo inmediatamente con la conciencia de mi existencia. La primera comienza en el lugar que ocupo en el mundo externo de los sentidos, y expande el vínculo, ahí dentro estoy, hasta dimensiones inasequibles con la vista, con mundos sobre mundos y sistemas de sistemas, y todavía más, hasta los tiempos ilimitados de su movimiento periódico, de su comienzo y perpetuidad» (*KpV*, <288-289> [161-162]). «Sólos, la admiración y el respeto, bien pueden incitar a la investigación, pero no pueden cubrir la imperfección de ésta. Ahora bien, ¿qué hay que hacer para conducir esta [investigación] de manera útil y adecuada a la sublimidad del objeto?» (*KpV*, <290> [162]). «A eso debe añadirse la admiración ante la naturaleza, que en sus bellos productos se muestra como arte, no sólo por casualidad, sino en cierto sentido de manera intencionada, de acuerdo con una disposición legal [*i.e.*, regular y periódica] y como finalidad sin fin» (I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, § 42; *cf.* §§ 27-29).

²⁷¹ En «The deceptive words of Parmenides’ ‘Doxa’», A. P. D. MOURELATOS pretende mostrar que el relato sobre las opiniones mortales remite ambigua e irónicamente a los σήματα.

diferentes al explicar el cosmos²⁷²), porque la segunda parte del poema tiene una faceta indudablemente positiva: la diosa promete enseñar opiniones admisibles²⁷³ y componer un relato verosímil²⁷⁴. Desde luego, no rechazo que la Vía de la Verdad se imponga metodológicamente a la Vía de la Opinión o que la primera sea epistemológicamente superior a la segunda, pues resulta normal que la especulación adquiera un sentido criteriológico al dar cuenta de los fenómenos o que diferentes reglas discursivas se avengan con distintas potencias cognoscitivas (*e.g.*, la noética y la estética). De hecho, Simplicio y Plutarco argumentaron en esta dirección:

Por lo tanto, no llama a este discurso opinable y engañoso porque sea absolutamente falso, sino porque ha caído de la verdad inteligible a lo fenoménico y sensible.²⁷⁵

Pero, sin duda, Parménides no suprimió el fuego, ni el agua, ni un precipicio, ni las ciudades pobladas de Europa y Asia, como afirma Colotes. Ciertamente, elaboró un relato del ordenamiento cósmico, y mezclando dos elementos, lo brillante y lo oscuro, agotó, a partir y por causa de ellos, la totalidad de los fenómenos. También dijo, en efecto, muchas cosas de la tierra y del cielo, del sol, de la luna y de los astros, y se refiere a la generación de los hombres [...] Pero [Parménides] no suprime ninguna de estas dos naturalezas, sino que, asignando lo que corresponde a cada cual, pone lo inteligible en la clase de lo uno y de lo ente, habiéndolo llamado 'ente' por ser eterno e imperecedero y 'uno' por ser idéntico a lo mismo y no admitir diferencia; a lo sensible, en cambio, [lo pone en la clase de] lo desordenado y transitorio. Y es posible observar el criterio de tales [distinciones]: 'de un lado, el preciso corazón de la verdad tan convincente', por lo que toca a lo inteligible y que se mantiene idénticamente lo mismo, 'de otro lado, las opiniones mortales, para las cuales no hay verdadera confianza', porque se involucran con cosas que admiten todo tipo de cambio, afecciones y desigualdades. Así pues, ¿cómo admitir la sensación y la opinión, si lo sensible y lo opinable no son admitidos? Es imposible decirlo. Pero, puesto que corresponde a lo que realmente es permanecer en su ser, mientras que estas cosas están ahora, pero luego no están, siempre se desplazan y cambian su naturaleza, creía que [para estas cosas]

²⁷² «Si la construcción de un sistema semejante nunca fue su fin, ciertamente pudo ser un medio para alcanzar su fin; y, por mi parte, considero que su propósito fue del todo dialéctico. Parménides se propuso brindar el análisis más plausible y correcto de las presuposiciones sobre las cuales los hombres ordinarios, y no sólo los teóricos, parecen erigir su imagen del mundo físico. (Éstas son de hecho presuposiciones alcanzadas mediante el análisis, aunque Parménides las presenta como decisiones pasadas y conscientes). Reducidas a su expresión más sencilla y económica, es posible ver que aún requieren la existencia de al menos dos cosas irreductiblemente diferentes en un proceso constante de interacción; y ya se ha probado que tanto la pluralidad como el proceso son, según la opinión de Parménides, absurdos (G. E. L. OWEN, «Eleatic questions», pp. 54-55).

²⁷³ Cf. DK 28 B1.31-32: «Ἄλλ' ἔμπησ καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα».

²⁷⁴ Cf. DK 28 B 8.60-61: «Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐικότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει».

²⁷⁵ «Δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα» (SIMPLICIO, *Comentario a los libros de la Física de Aristóteles IX 39 10-12*). Cf. W. R. CHALMERS, «Parmenides and the beliefs of mortals», p. 9.

se requiere una denominación distinta a la que le corresponde a lo que siempre es. Por lo tanto, lo dicho de lo ente en cuanto uno no sería una supresión de las cosas múltiples y sensibles, sino la indicación de la diferencia entre ellas y lo inteligible.²⁷⁶

Suponiendo que la discrepancia entre estos relatos se corresponda efectivamente con la diferencia entre la νόησις y la αἴσθησις²⁷⁷, la Vía de la Opinión se enfrenta a la divergencia mencionada en DK 28 B 7 y presenta una alternativa satisfactoria al camino rechazado en DK 28 B 6.4-9, donde se afirma que los mortales confunden “ser” y “suceder”²⁷⁸. Así pues, la diosa hablará del cosmos como si consistiera en diversas cosas, cuando en verdad todo se reduce a una misma condición. Sin embargo, ella no incurrirá en el error de los mortales, porque mantendrá la unidad del todo incluso hablando de lo transitorio²⁷⁹. Por supuesto, la discrepancia

²⁷⁶ «ἀλλ’ ὃ γε Παρμενίδης οὔτε πῦρ ἀνήρηκεν οὔθ’ ὕδωρ οὔτε κρημνὸν οὔτε πόλεις, ὡς φησι Κωλώτης, ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατοικουμένας· ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποιήται, καὶ στοιχεῖα μιγνύς, τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινόν, ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ. καὶ γὰρ περὶ γῆς εἶρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται [...] ὁ δ’ ἀναίρει μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρᾳ δ’ ἀποδιδούς τὸ προσῆκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ἰδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς αἰδίον καὶ ἀφθαρτον ἐν δ’ ὁμοίότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν. ὣν καὶ κριτήριον ἰδεῖν ἔστιν, “ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκές ἦτορ”, τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταῦτα ἔχοντος ὡσαύτως ἀπτόμενον, “ἡδὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης” διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πράγμασι. καίτοι πῶς ἂν ἀπέλιπεν αἴσθησιν καὶ δόξαν, αἰσθητὸν μὴ ἀπολιπὼν μηδὲ δοξαστόν; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν. ἀλλ’ ὅτι τῷ μὲν ὄντως ὄντι προσήκει διαμένειν ἐν τῷ εἶναι, ταῦτα δὲ νῦν μὲν ἔστι νῦν δ’ οὐκ ἔστιν, ἐξίσταται δ’ αἰεὶ καὶ μεταλλάσσει τὴν φύσιν, ἐτέρας ᾤετο μᾶλλον ἢ τῆς ἐκείνου τοῦ ὄντος αἰεὶ δεῖσθαι προσηγορίας. ἦν οὖν ὁ περὶ τοῦ ὄντος ὡς ἐν εἴῃ λόγος οὐκ ἀναίρεσις τῶν πολλῶν καὶ αἰσθητῶν, ἀλλὰ δήλωσις αὐτῶν τῆς πρὸς τὸ νοητὸν διαφορᾶς» (PLUTARCO, *Contra Colotes* 1114b5-c1 y 1114d5-f1).

²⁷⁷ «La diosa asevera que su explicación dualista de la experiencia humana, modelada en lo que se refiere a las Formas sobre su explicación del Ser uno, dará a Parménides una ventaja sobre los demás en el discernimiento empírico» (A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 343).

²⁷⁸ Se relaciona, pero no se identifica con ese camino como sugiere A. A. LONG: «si sólo hay tres caminos posibles, según se ha dicho arriba, y si es claro que Parménides no sigue precisamente ninguno de los dos primeros en la cosmogonía, aquí debe seguir el tercer camino» («The principles of Parmenides’ cosmogony», p. 86). Si la Vía de la Opinión fuera idéntica al “tercer camino”, la diosa incurriría en el error de los mortales y lo esperable es que ella no yerre. La cosmología de la diosa es «más que una mera opinión de los hombres. En efecto, no es verdadera, porque la Verdad está sólo en lo eterno, inmutable, en el ser, pero posee validez y consistencia por ahora» (H. SCHWABL, «Sein und Doxa bei Parmenides», p. 405).

²⁷⁹ «Absoluto sólo es el ser eterno y en reposo, fuera del cual no hay lugar para nada más; eso no quiere decir, sin embargo, que dentro del ser, en el frágil plano de lo mortal, no pueda tener lugar toda esa interacción del devenir y el pasar; quiere decir solamente que a esta serie de intercambios no le puede corresponder una validez fundamental, que se anula y torna carente de sentido ante aquella última certeza, a saber, que ‘ello es’; quiere decir que esta interacción del ir de allá para acá no es verdadera, sino sólo apariencia [...] Los hombres se equivocan solamente cuando toman su aparien-

entre unidad inteligible y diversidad sensible tiene un correlato lingüístico. Para la diosa, las negaciones con εἰμί cancelan posibilidades efectivas y los mortales incurren en contradicciones involuntarias (*i.e.*, negar que lo efectivamente posible está para ser [ἐστὶ εἶναι]) porque no distinguen *tener lugar* [πέλειν] de *tener vigencia* [εἶναι] y porque εἰμί les permite predicar los opuestos. Pero, según la diosa, cualquier restricción de posibilidades efectivas con respecto a LO sólo puede tener un carácter nominal²⁸⁰, por lo cual evitará privar a las cosas de cualquier posibilidad e impedirá las negaciones con εἰμί. Supondrá que (el) todo consiste en dos principios que se corresponden con las apariencias contrapuestas por el sentido común (*e.g.*, la Noche y el Día de Hesíodo), pero hará que esos factores concurren en todas y cada una de las cosas sin excepción²⁸¹. Derivará todo a partir de dos principios ilusorios, pero ni atentará contra la unidad de LO ENTE ni engañará a quien conozca «el corazón inconcuso de la verdad», pues ése sabrá que la observancia discursiva de las normas representadas por Θέμις, Ἀνάγκη, Μοῖρα y Δίκη impide fracturar la unidad fundamental en el discurso.²⁸²

La cosmogonía de la diosa resultaba admisible porque evitaba la mutua exclusión desde el plano de los principios. No sólo reducía la diversidad originaria al mínimo²⁸³, sino que

cia por absoluta, cuando la establecen como ser y no-ser; pero están, por otro lado, en su completo derecho con respecto a su doxa, suponiendo que reconozcan su validez condicionada y temporal, y sean capaces, hasta cierto punto, de mirar el ser a través de la luz y la noche» (H. SCHWABL, «Sein und Doxa bei Parmenides», p. 409).

²⁸⁰ «[L]os nombres que dan los mortales a los fenómenos, llegar a ser, dejar de ser, cambiar de lugar... sí tienen un objeto: son efectivamente aplicados al Ser, ya que no hay algo más a lo que pueda referirse el discurso. Pero los hombres creen que los nombres son verdaderos en sí mismos —*i.e.*, que nombran *realidades separadas*» (A. A. LONG, «The principles of Parmenides' cosmogony», p. 88).

²⁸¹ Cf. DK 28 B 8.55-56: «τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων». Cf. DK 28 B 9.1-4: «πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν». «[D]adas las dualidades que nombran, que serán ejemplificadas por los opuestos primordiales 'fuego' y 'noche' en las siguientes líneas (8.55-59, cf. fr. 9), los mortales piensan que siempre tienen que excluir un miembro de ese par con respecto a las regiones de espacio y tiempo ocupadas por el otro. Esas exclusiones son necesarias, como hemos visto, para que los nombres mortales signifiquen lo que nosotros pensamos que significan. Pero es sólo respecto a dichas exclusiones que la diosa encuentra una falla, pues añade 'en lo cual han errado'. El error mortal no consiste en nombrar dos formas *per se*, sino en tratarlas como si fueran mutuamente excluyentes, de modo que en todo contexto dado 'no sea correcto nombrar una' (D. GALLOP, *Parmenides of Elea*, pp. 10-11).

²⁸² La composición será engañosa porque expresa de manera «asertórica una cantidad de proposiciones que son falsas», pero que «pueden ser tomadas por verdades si no se tiene conciencia de por qué son falsas» (A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, p. 150).

²⁸³ «Pero estando obligado a ser consecuente con los fenómenos y suponiendo que ello es uno conforme al concepto y muchos conforme a las sensaciones, propone más tarde dos causas y dos principios,

trataba los principios como opuestos correlativos (*v.g.*, limitante y limitable), aun cuando sólo uno fuera activamente responsable [ἀίτιος] del límite en que se fundan las distinciones y designaciones²⁸⁴. Por tanto, que Parménides explicara el cosmos a partir de la gradación de un solo principio es inconsistente²⁸⁵. La gradación de un principio requiere que éste se degrade o pierda su pureza progresivamente y eso resulta inconcebible si no hay un principio distinto con el cual interactúe el primero, a fin de que haya variación en términos de concentración o gradiente (*e.g.*, un medio que oponga resistencia, un solvente que disuelva, un receptáculo en que se pierda la pureza o intensidad del principio)²⁸⁶. Por lo demás, Aristóteles atestigua que

a saber, lo caliente y lo frío, llamando así al fuego y a la tierra [ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων]» (ARISTÓTELES, MA5/986b31-34). «El Camino de la Verdad ha mostrado que el monismo verdadero es incompatible con el mundo de las apariencias. Ningún principio singular puede hacer surgir la pluralidad y la oposición; se necesitan al menos dos principios, y la cosmología dualista de Parménides pone la oposición en el mundo desde el comienzo. Esta cantidad mínima de error no puede, por tanto, ser erradicada de ninguna explicación plausible del mundo fenoménico, ni siquiera de la mejor; así que, a pesar de que las dos formas que la diosa revela no sean arbitrarias, éstas no dejan de ser invenciones diseñadas para dar cuenta de lo que realmente no existe» (R. D. MCKIRAHAN, *Philosophy before Socrates*, pp. 175-176).

²⁸⁴ Eso precisa DK 28 B 8.54: «τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν —ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν—».

²⁸⁵ Aun así, la hipótesis de A. FINKELBERG es atractiva. «La concepción correcta implicada es, por tanto, que el fuego es heterogéneo y que la noche no es otra cosa aparte del fuego, sino otra forma o apariencia suya. En otras palabras, el error consiste en tomar las áreas de mínima intensidad del Fuego solo como una naturaleza con derecho propio, la noche; y esa concepción errónea da como resultado la disección del Fuego en dos principios separados y mutuamente opuestos, el fuego propiamente dicho y la noche, o, en otras palabras, que la noche se pone como un principio adicional aparte del Fuego» («Parmenides: between material and logical monism», p. 5). «Es innecesario, e incluso erróneo, poner la noche como un principio aparte de la luz. Esto no puede significar que todas las cosas tengan que ser consideradas pura luz —ninguna explicación puede ser producida de tal modo—, sino más bien que la noche habría de ser considerada parte de la luz. La doctrina correcta consistiría entonces en mantener una aproximación monista como la de los jonios y explicar de acuerdo con ella las cosas, no en términos de mezclas de los dos materiales autosuficientes, luz y noche, sino de la intensidad de la luz extendiéndose entre ambos extremos, la pura luz y la noche, a saber, como los cambios cualitativos de la luz» (A. FINKELBERG, «Being, truth, and opinion in Parmenides», p. 244). «El problema de la concepción monista de la realidad, insoluble cuando uno se aproxima a ella en términos físicos, fue resuelto por Parménides al inventar la noción de Ser. Cuando se tradujo en términos de la doctrina del Ser, el monismo se convirtió en la necesidad lógica de concebir el Ser como la única cosa existente, mientras que el pluralismo, es decir, la asunción de que existe algo además del Ser, se reveló a sí misma como la falacia de admitir la existencia de una cosa tal como el no-Ser» (A. FINKELBERG, «Parmenides: between material and logical monism», p. 12).

²⁸⁶ «Aquellos que, como Anaxímenes, introducen un pluralismo de lo raro y denso pueden pensar también que el cosmos que describen forma un *plenum* que está completamente lleno de la única clase de Ser en todas sus variaciones de grado, el cual constituye la base de su cosmología. Pero esos cos-

Parménides explicaba la diversidad como resultado de una mezcla o combinación²⁸⁷ y es probable que el *voũs* y lo otro [ἕτερον] de Anaxágoras, por la manera en que son descritos, estén inspirados en la cosmogonía parmenídea²⁸⁸. De cualquier forma, los criterios extraídos de la Vía de la Verdad debían operar en la cosmogonía, si es que ésta resultaba verosímil, de modo que los principios originales (*i.e.*, delimitante y delimitable) tendrían que ocupar la extensión entera de lo designable [φράζω], cognoscible [γινώσκω], predicable [λέγω], mostrable [φατίζω] e intuible [νοέω], es decir, de lo discernible.²⁸⁹

Ahora bien, la verosimilitud de este discurso debe ser comparada con la del mito en el *Timeo*. Parménides habría tratado de satisfacer la unidad absoluta de **LO ENTE** en la medida de lo posible²⁹⁰. Esto no quiere decir que la Vía de la Opinión fuera una versión para legos de la

mólogos no se dan cuenta de que, cuando distinguen entre una pluralidad de objetos, por mantener que cada objeto consiste simplemente en más o menos Ser, han introducido el No-Ser inadvertidamente y han fallado en mantener el *plenum*. Algunos cosmólogos, sin embargo, argumentarían a favor de una pluralidad sin tratar de mantener el *plenum*, pero al hacer eso estarían introduciendo el No-Ser, aunque de una manera más severa. [...] Los huecos en el Ser son No-Ser, y, puesto que el No-Ser es ininteligible, un esquema que dependa de huecos para establecer una pluralidad sería ininteligible» (H. GRANGER, «The cosmology of mortals», p. 110).

²⁸⁷ «Pero los que hacen directamente dos [a los elementos], como Parménides al fuego y a la tierra, hacen la mezcla intermedia a partir de estos, por ejemplo el aire y el agua [Οἱ δ' εὐθὺς δύο ποιοῦντες, ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξύ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἶον ἀέρα καὶ ὕδωρ]» (*De generatione et corruptione* B3/330b13-15).

²⁸⁸ Cf. «Toda mente es cualitativamente idéntica... En cambio, ninguna otra cosa es idéntica en ningún sentido [νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίός ἐστι... ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστιν ὁμοιον οὐδενί]» (DK 59 12 *ad finem*) con «τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον ὄν, μέγ' ἔλαφρον, ἐσωτῶ πάντοσε τωυτόν, τῶ δ' ἐτέρω μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό τάντῖα νύκτ' ἀδαῖ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέε τε» (DK 28 B 8.56-59).

²⁸⁹ «Esta forma de pensar pudo haber sido usada en *contra* del mundo de los sentidos. Así fue usada por Zenón. Pero, afortunadamente para la filosofía, Parménides le encontró un mejor uso. Por haberse basado en la física jonia sacó lo mejor de su desdén del mundo simulado de los sentidos y le dio a su doctrina del ser una aplicación física, atribuyendo la auto-identidad del Ser a cada componente de la dualidad 'engañosa' del Devenir» (G. VLASTOS, «Parmenides' theory of knowledge», p. 76).

²⁹⁰ «Por tanto, Sócrates, si acerca de muchas cuestiones diversas, de los dioses y de la generación del todo, no fuéramos capaces de elaborar una explicación completamente concertada y cabal respecto a esos asuntos en sí mismos, no te sorprendas; pero si acaso las representamos en nada menos parecidas, será preciso congratularse, recordando que yo, el que discurre, y vosotros, los críticos, poseemos una naturaleza humana, de manera que en torno a esas cuestiones hemos de admitir el relato adecuado a ello y no buscar nada más allá [ἐὰν οὔν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν πέρι, θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως, μὴ δυνατοὶ γινώμεθα πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάσης· ἀλλ' ἐὰν ἄρα μηδενὸς ἦττον παρεχώμεθα εἰκότας, ἀγαπᾶν χρή, μεμνημένους ὡς ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν, ὥστε περὶ τούτων τὸν εἰκότα μῦθον ἀποδεχομένους πρέπει τούτου μηδὲν ἔτι πέρα ζητεῖν]» (PLATÓN, *Timeo* 29c-d).

doctrina de la verdad, pues la diosa expone su cosmogonía ante una persona que conoce esa doctrina²⁹¹. Tampoco parece que la cosmogonía simulara superficialmente los σήματα²⁹², ya que el pensamiento parmenídeo conlleva una “ontología” y una “teoría de la predicación” que permiten llegar más lejos. Por mi parte, adjudico a Parménides una concepción coherentista de la verdad y convengo con Hussey en que la Vía de la Opinión despliega los criterios aprendidos en la Vía de la Verdad y expone sistemáticamente la diversidad cósmica:

Lo que está por ser expuesto es evidentemente un sistema cosmológico, según se confirma más adelante, a partir del contenido de los fragmentos restantes del poema y de los reportes de escritores posteriores. No puede, por tanto, representar las opiniones de los hombres en general, ya que éstos no se adhieren a ningún sistema cosmológico particular. Los pasajes que acaban de ser citados sugieren más bien que Parménides intenta reunir cierta cantidad de creencias aceptadas por la generalidad en un sistema coherente y hacerlo con tal de producir la mejor cosmología posible. Los criterios mediante los cuales han de ser juzgados sus esfuerzos son, por consiguiente, (a) la coherencia y el alcance del sistema, (b) la capacidad de inclusión y (c) la plausibilidad, esto es, la correspondencia de la construcción con respecto a los fenómenos. Parménides parece haber sido el primero en hacer explícitos los requerimientos, familiares en estos días, de una teoría científica.²⁹³

Para ser verosímil, el relato habría observado los principios que orientan la investigación de *LO ENTE*, que, más que una totalidad de cosas [*omnia*], era un todo entero [*totum*] para Parménides. El primero de dichos principios es enunciado en DK 28 B 2 y DK 28 B 6 y guía la extensa deducción de DK 28 B 8. Está representado por Ἀνάγκη y podría ser llamado PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN ABSOLUTA, ya que requiere que *LO ENTE excluya necesariamente la nula posibilidad*, “la nada”²⁹⁴. El segundo principio no está enunciado expresamente en el poema, pero el modo en que Parménides aborda la posibilidad efectiva lo presupone. Está representado por Θέμις

²⁹¹ No tiene por qué ser una «ilustración gráfica, para el profano, del discurso de la Verdad» (C. EGGERS LAN y V. E. JULIÁ, en VV. AA., *Los filósofos presocráticos I*, p. 407).

²⁹² Parménides no debe ser tratado como un generador de apariencias: «La perfección y uniformidad ontológica que son descritas en el discurso de la verdad valen, de distinta manera, para el ámbito fenoménico, donde se concreta a través de la descripción del mismo como esférico y de la redondez de la tierra y demás cuerpos y figuras siderales» (C. EGGERS LAN y V. E. JULIÁ, en VV. AA., *Los filósofos presocráticos I*, p. 453).

²⁹³ E. HUSSEY, *The Presocratics*, pp. 97-98.

²⁹⁴ Dejando de lado la derivación de la palabra castellana correspondiente (*cf. res nata non fecit*), la expresión “nada” tiene sentido cuando declara nula determinada extensión (*e.g.*, los regalos que traje de mi viaje, las canicas que me quedan). Cuando queremos negar de manera análoga la extensión universal, es decir, la que corresponde a *LO ENTE*, aparece Ἀνάγκη.

y podría ser llamado PRINCIPIO DE INCLUSIÓN ABSOLUTA, pues supone que *LO ENTE incluye todo lo efectivamente posible*. En este caso, la inclusión podría deberse **(i)** a que *LO ENTE* se coextiende con lo posible²⁹⁵ o **(ii)** a que el vigor de *LO* es condición de posibilidad de lo posible²⁹⁶, porque **(a)** lo contiene virtual o eminentemente, **(b)** lo sustenta o **(c)** lo permite.

Sin embargo, ¿cuáles eran las funciones de *Μοῖρα* y *Δίκη*? Puesto que estas figuras estaban asociadas tradicionalmente con la particularidad, su relación con la unidad de *LO ENTE* resulta problemática. Es comprensible que *Δίκη* custodie las “puertas etéreas” y coordine los opuestos en la Vía de la Opinión²⁹⁷, pero ¿por qué retiene *LO ENTE* en la Vía de la Verdad? Quizá tenga sentido que *Μοῖρα* delimite el pensamiento concreto, es decir, que deslinde determinados sujetos lógicos en cada caso, pero ¿por qué obliga a que *LO ENTE* se mantenga completo e inmóvil? Aunque las funciones de *Μοῖρα* y *Δίκη* parecen traslaparse con las de *Ἀνάγκη*, que encadena *LO ENTE*, aquéllas representan más bien la efectividad del cumplimiento en lo particular y están encargadas de impedir que las determinaciones atenten contra la unidad de *LO*, es decir, estas figuras operan precisamente porque hay partes cualitativamente idénticas implicadas en el todo. Parménides no se opuso a la delimitación de lo designable, cognoscible, predicable, expresable o intuible, pero supuso que todo lo discernible compartía un mismo vigor, una condición común e indistinta, a saber, la entidad²⁹⁸. Por eso, los sujetos lógicos de Parménides son indiscernibles por su entidad y *LO ENTE* rechaza la particularización en términos diferenciales (*v.g., no es caballo, sino burro; no está aquí, sino allá; no es ahora, sino antes o después*). Por tanto, la jurisdicción de *Μοῖρα* y *Δίκη* es el ámbito de lo particular, pero ambas son imprescindibles para conservar la unidad del todo: la realidad entitativa del cosmos. *Μοῖρα* hace que cada sujeto lógico tome la porción de vigor correspondiente (*cf. μείρομαι*) y con ello asegura la consistencia del todo; *Δίκη* no admite (*cf. ἐνδέχομαι*) que las partes transgredan ciertos límites y con ello salvaguarda la regularidad cósmica.

²⁹⁵ «No obstante, los fragmentos sugieren fuertemente que Parménides concibió Lo que es y el cosmos visible como coincidentes [*coterminous*]. Nótese la asombrosa similitud entre la descripción efectuada por la diosa del modo como Necesidad mantiene lo que es dentro de límites» (J. PALMER, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, p. 183).

²⁹⁶ *Cf.* DK 28 B 8.32-33: «οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπίδευές· [μὴ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο»

²⁹⁷ Es posible que eso sucediera en DK 28 B 17-18.

²⁹⁸ *Cf.* DK 28 B 8.25: «Τῷ συνεχῆς πᾶν ἐστίν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει».

La distinción entre entidad/verdad y apariencia/opinión, es decir, la distinción del ser y el parecer, se debe a que **LO ENTE** de Parménides es entitativamente uno o, dicho en términos figurados, a que *Μοῖρα* reparte vigor *simpliciter*, y no posibilidades efectivas [θέμις] o componibles [Δίκη]. Pero es posible que las delimitaciones de *Μοῖρα* —de las cuales depende la verdad en cada caso, ya que no hay verdad si no hay θέμα con el cual puedan corresponderse los ῥήματα— rechacen algunas posibilidades sin dar al traste con la función de Ἀνάγκη. En efecto, es posible que haya verdad con respecto a las cosas que aparecen [φαινόμενα], pero, para ello, es necesario que *Μοῖρα* deslinde sujetos que excluyan determinadas posibilidades (PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA), pues lo que sucede entre nosotros [παρ' ἡμῶν] no queda fuera del cumplimiento. ¿Acaso no somos capaces de discernir [νοεῖν] si alguno de nosotros estaba allí o allá cuando se cometió el crimen?

Pues bien, si dicho dominio sumamente preciso y dicho conocimiento sumamente preciso está con lo divino, ni el dominio de aquéllos [*i.e.*, de los dioses] podría dominarnos en ningún momento ni su conocimiento podría saber de nosotros ni de otra cosa de aquellas que están con nosotros.

Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὔτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἢ μῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὔτ' ἂν ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῶν.²⁹⁹

²⁹⁹ PLATÓN, *Parménides* 134d9-e1.

SEGUNDA PARTE

La concepción platónica de lo ente y la exclusión

Consideraciones previas a la interpretación del *Parménides* y el *Sofista*

Debido a las dificultades teóricas y hermenéuticas supuestas por cualquier obra filosófica antigua, y también al carácter literario de los textos platónicos, es difícil acceder al pensamiento de Platón. Aunque conservemos la totalidad de sus escritos¹, el mayor filósofo de Atenas vivió en una época remota (427-347 a. C.) y se desarrolló en un ambiente cultural (social, lingüístico, político, moral e intelectual) muy diferente al nuestro, de modo que la *distancia histórica* y *espiritual* nos impide leer sus palabras con auténtica familiaridad, por más que la tradición nos ofrezca un platonismo aparentemente comprendido. Asimismo, las cuestiones abordadas por un filósofo de tal magnitud suelen ser lo suficientemente complicadas como para suscitar por sí mismas dudas y disputas entre los estudiosos de cualquier época (*dificultad inherente*), y es de imaginar que las posturas de un filósofo activo durante unos 50 años hayan sido modificadas a través del tiempo en algún sentido (*diferencia evolutiva*). Sin embargo, el caso platónico resulta especial, ya que prácticamente la totalidad del *Corpus platonicum*, a diferencia de otras obras comparables por su antigüedad e importancia, como el *Corpus aristotelicum*, es dialogística y no está compuesta por discursos meramente informativos. En efecto, no parece que Platón buscara solamente argumentar a favor o en contra de ciertas tesis en los diálogos, como hace, por ejemplo, Aristóteles en el libro B de la *Metafísica*, sino que podría haber tenido muchas otras aspiraciones, a saber: entretener, conmover o deleitar a sus lectores, describir costumbres y situaciones sociales, exhibir o ridiculizar determinadas actitudes ante la vida, mostrar la posibilidad de superar la relatividad de nuestro conocimiento o la deficiencia del pensamiento discursivo, entre otras. Por tanto, es difícil precisar las verdaderas intenciones de Platón en cada texto (*incertidumbre intencional*) o estimar el grado de *veracidad histórica* en sus dramas filosóficos, sobre todo en las palabras que pone en boca de sus personajes. Incluso la personalidad del autor y las tesis posiblemente suscritas por él quedan encubiertas bajo las distintas voces que desfilan por su obra. Además, contamos con noticias difícilmente omisibles de que los contenidos dirigidos por Platón al público falto de instrucción especiali-

¹ «Poseemos todos los escritos de Platón. Su ordenamiento en tetralogías se atribuye a Trásilo, astrólogo favorito de Tiberio, en el siglo I d. C.» (E. LLEDÓ ÍÑIGO en PLATÓN, *Diálogos I*, p. 45).

zada discrepaban de ciertas «doctrinas no escritas» [ἄγραφα δόγματα²] y, cuando evocamos en dicho contexto, algunos comentarios de Platón sobre el cuestionable valor de la escritura³, el autor de los diálogos se muestra *profundamente irónico*.⁴

Entre los mayores impedimentos para acceder al pensamiento platónico encontramos el ensombrecimiento del mismo por la interposición de la figura de Sócrates. Varios personajes de los diálogos representan personajes históricos que defendieron posturas propias y Platón los hace formular comentarios que podrían tener valor histórico. Desde luego, jamás esta-

² «De ahí que también Platón afirme en el *Timeo* que la materia y el espacio son lo mismo: pues lo que puede ser informado y el espacio son una y la misma cosa. En ese lugar se expresa a propósito de lo que puede ser informado de otro modo que en las llamadas doctrinas no escritas; aun así, declaró que el lugar y el espacio son lo mismo. En efecto, todos dicen que el lugar es algo, pero solamente él se dio a la tarea de decir qué es [διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταύτῳ φησὶν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ· τὸ γὰρ μεταληπτικὸν καὶ τὴν χώραν ἐν καὶ ταύτῳ. ἄλλον δὲ τρόπον ἐκεῖ τε λέγων τὸ μεταληπτικὸν καὶ ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν, ὅμως τὸν τόπον καὶ τὴν χώραν τὸ αὐτὸ ἀπεφήνατο. λέγουσι μὲν γὰρ πάντες εἶναί τι τὸν τόπον, τί δ' ἐστίν, οὗτος μόνος ἐπεχείρησεν εἰπεῖν]» (ΦΔ2/209b11-17). Hay una recopilación de citas que podrían sustentar la existencia de estas doctrinas en K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre*, pp. 441-557.

³ El *Fedro* presenta la escritura como un registro carente en sí mismo de valor epistémico: «Oh ingeniosísimo Tot, mientras que uno es capaz de inventar una técnica, otro lo es de juzgar cuánto perjuicio y beneficio reporta a los que están destinados a emplearla. Y ahora tú, padre de la escritura, por buena voluntad le atribuyes un poder opuesto. En efecto, producirá olvido en las almas de quienes aprenden, por inactividad de la memoria, ya que, por confianza en la escritura, no recordarán a causa de sí mismos desde dentro, sino desde fuera a causa de caracteres ajenos. Así pues, no hallaste un estimulante de la memoria, sino un recordatorio. Apariencia de sabiduría y no verdad provees a tus alumnos. En efecto, habiendo oído por ti muchas cosas sin enseñanza, aparentarán ser muy conocedores, siendo ignorantes la mayoría de las veces y difíciles de tratar, habiéndose hecho sabios aparentes en vez de sabios [Ἦ τεχνικώτατε Θεύθ, ἄλλος μὲν τεκεῖν δυνατὸς τὰ τέχνης, ἄλλος δὲ κρῖναι τίν' ἔχει μοῖραν βλάβης τε καὶ ὠφελίας τοῖς μέλλουσι χρῆσθαι· καὶ νῦν σύ, πατήρ ὢν γραμμάτων, δι' εὖνοϊαν τούναντίον εἶπες ἢ δύναται. τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθη μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ, ἅτε διὰ πίστιν γραφῆς ἔξωθεν ὑπ' ἄλλοτριῶν τύπων, οὐκ ἔνδοθεν αὐτοῦς ὑφ' αὐτῶν ἀναμνησκομένους· οὐκ οὐκ μνήμης ἀλλὰ ὑπομνήσεως φάρμακον ἦρτες. Σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις· πολυήκοοι γὰρ σοι γενόμενοι ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν, ἀγνώμονες ὡς ἐπὶ τὸ πλῆθος ὄντες, καὶ χαλεποὶ συνεῖναι, δοξόσοφοι γεγονότες ἀντὶ σοφῶν]» (274e7-275b2). Asimismo, en la controvertida *Carta séptima* se confiesa que la palabra escrita no puede expresar satisfactoriamente los asuntos investigados por Platón (341b7ss.) y la dudosa *Carta segunda* no sólo exalta el poder de la memoria sobre el de la escritura, sino que también atribuye a Sócrates las obras platónicas de juventud (314b5-c6).

⁴ «La sola poesía puede también, en este sentido, elevarse hasta la altura de la filosofía, y no se funda en una postura irónica, como la retórica. Hay poemas antiguos y modernos, que, en general, respiran en conjunto y por todas partes el aliento divino de la ironía. Vive en ellos una bufonería realmente trascendental. Por dentro, el ánimo, que lo comprende todo, y que se eleva infinitamente por encima de todo lo condicionado, incluso por encima del arte, la virtud y la genialidad propias; por fuera, en la ejecución, las mímicas maneras de un ordinario y buen bufo italiano» (F. SCHLEGEL, *Kritische Fragmente, Lyceums-Fragmente*, § 42).

remos seguros de ello, ni siquiera en el caso de Sócrates. No sólo resulta imposible distinguir entre el Sócrates histórico y el ficticio, sino también entre éste y Platón. Creer que el personaje histórico era idéntico al de los diálogos o pensar que éste es indefectiblemente el portavoz de Platón, supera el límite de lo ingenuo, además de que hay razones de orden moral, retórico y metodológico que podrían explicar la decantación de Platón por dicho héroe. Sócrates tuvo una enorme influencia sobre sus allegados y fue un dechado de virtudes para Platón⁵, así que éste, convencido de la superioridad moral del hijo de Sofronisco sobre otros “sabios” célebres en Atenas, pudo tratar de honrar la figura de su maestro y contrarrestar la imagen que la gente pudiera tener de éste, cuya reputación había sido manchada por la acusación de corrupción de la juventud. De igual manera es posible que Platón sacara provecho de la fama del maestro para incrementar el impacto y el potencial persuasivo de sus diálogos, o que Sócrates tuviera el honor simbólico de conducir las conversaciones en los diálogos por haber aplicado en vida un método de investigación estimado por Platón. En este sentido, Jenofonte dice que Sócrates acostumbraba discurrir dialogando⁶ y Platón pudo ver en tal procedimiento una forma vivencial y didácticamente más eficaz de filosofar que las estrategias argumentativas derivadas de la dialéctica eleática. Es cierto que el diálogo hundía sus raíces en la épica y la tragedia y que tenía una contraparte cotidiana en la costumbre ateniense de pasar el tiempo debatiendo (*cf.* διατρίβω y διατριβή), pero Sócrates habría recurrido además a una examinación refutatoria [ἐλεγχος], entendida por Platón como antídoto contra la falsa sabiduría. Todo esto parece corresponderse con el posible retrato de Sócrates en el *Sofista*⁷ y con la rigidez y el apagamiento de su figura en diálogos más bien expositivos.⁸

⁵ La *Carta séptima* dice: «mi querido amigo, el viejo Sócrates, de quien no tendría ni el mínimo inconveniente en afirmar que es el más justo de los de entonces y de ahora [φίλον ἄνδρα ἐμοὶ πρεσβύτερον Σωκράτη, ὃν ἐγὼ σχεδὸν οὐκ ἂν αἰσχυνοίμην εἰπῶν δικαιοτάτον εἶναι τῶν τότε] (324d8-e2).

⁶ «También de ese modo, dijo, los hombres llegan a ser excelentes, los más felices y sumamente capaces de discurrir dialogando. Dijo también que se llama ‘discurrir dialogando’ porque los que se reúnen consideran, discuriendo en común, las cosas en función de sus clases [καὶ οὕτως ἔφη ἀρίστους τε καὶ εὐδαιμονεστάτους ἄνδρας γίγνεσθαι καὶ διαλέγεσθαι δυνατωτάτους· ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλευέσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα]» (JENOFONTE, *Memorables* 4.5.12.1-5).

⁷ Cuando se define por sexta ocasión al sofista (226b1-231b8), se caracteriza «la sofística de casta noble por su origen» [ἢ γένει γενναία σοφιστική] de tal forma que recuerda inevitablemente la interrogación refutatoria de Sócrates.

⁸ M. FREDE pensaba que la redacción de tratados filosóficos no era todavía una práctica común en los tiempos de Platón y que éste prefirió reproducir mediante el diálogo el famoso ἐλεγχος socrático en

También la probabilidad de que Platón modificara su pensamiento a través del tiempo supone un problema. Frecuentemente se asume que la filosofía platónica tiene cierta unidad y que Platón abordó un determinado número de asuntos y mantuvo básicamente las mismas posturas en torno a ellos durante toda su vida. Aun así, puesto que los cambios de enfoque o procedimiento en el *Corpus* (e.g., abandono de temas socráticos, aproximación al eleatismo⁹, variaciones en materia de política¹⁰ y metafísica¹¹) podrían estar relacionados con la vida de Platón, se ha creído que la filosofía platónica atravesó distintas fases. Por lo general, los evolucionistas hablan de tres o cuatro etapas en el desarrollo intelectual de Platón, determinadas en función de los diálogos (incluyendo aquí los estudios estilométricos¹²) y de otras fuentes. Pero el *evolucionismo* ha sido atacado por tres razones: **(1)** los diálogos exponen una doctrina suficientemente consistente como para que la postulación de cambios esenciales tenga éxito (*unitarismo*); **(2)** es imposible definir el sentido de la transformación, aun cuando la hubiera, ya que no podemos caracterizar la doctrina platónica con exactitud y los parámetros cronológicos son más bien arbitrarios (*escepticismo*); y **(3)** la doctrina platónica no se presenta como tal en los diálogos (*esoterismo*), sino que debe precisarse a partir de testimonios antiguos de valor: por ejemplo, los que fueron transmitidos por autores cercanos al platonismo.¹³

sus primeras obras antes que aleccionar mediante escritos. Platón habría mantenido la forma dialogada en obras fundamentalmente expositivas, para rechazar la autoridad que los tratados confieren a sus autores (cf. «The literary form of the *Sophist*», pp. 135-142).

⁹ Pienso sobre todo en el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*, pero también en el *Simposio*.

¹⁰ «La interpretación más común considera que el tratado del viejo Platón refleja el desengaño que le habían producido sus experiencias políticas, en especial los fallidos intentos por ganar para la causa de la filosofía a Dionisio de Siracusa y a su hijo. Las *Leyes* son, en esta interpretación, una demostración de que el filósofo ha ido abandonando poco a poco su postura radical en el terreno político de la misma manera que lo había hecho en el campo metafísico» (F. LISI en PLATÓN, *Diálogos VIII*, p. 51). «Existen especialistas que no ven una diferencia basada en la evolución del pensamiento platónico, sino que consideran que la *República* no está concebida como un modelo que pueda ponerse en práctica, sino como un paradigma que debe servir de idea reguladora, mientras que las *Leyes* representarían la propuesta concreta de Platón, el programa político de la Academia, e. d. la mejor concreción posible del ideal expresado en la *República*» (F. LISI en PLATÓN, *Diálogos VIII*, p. 53).

¹¹ Se verá que algunos expertos notan cambios en la caracterización platónica de los εἶδη.

¹² Estilometría es el conteo de expresiones en los textos de un mismo autor con la intención de determinar la afinidad estilística entre ellos. Las cronologías de los diálogos platónicos obtenidas mediante estilometría difieren significativamente entre sí porque dependen de varios supuestos (e.g., criterios para elegir las expresiones u ordenar temporalmente los diálogos afines). L. BRANDWOOD compara distintas investigaciones estilométricas en «Stylometry and chronology».

¹³ Sobre el “evolucionismo” y sus opositores en la interpretación de la obra platónica, vid. L. P. GERSON, «Plato’s development and the development of the Theory of Forms», p. 85.

Aunque mi postura es ecléctica, considero que los testimonios antiguos tienen más valor para el hermeneuta que los comentarios modernos. Ambos pueden favorecer determinadas lecturas frente a otras, pero los reportes antiguos están más cerca del espíritu de la época. Por ejemplo, los comentarios de Aristóteles sobre la filosofía platónica, incluyendo sus alusiones a las doctrinas no escritas y a la lección acerca del bien¹⁴, no tienen que ser absolutamente desacreditados¹⁵. Es posible que Aristóteles incurriera en imprecisiones al exponer las enseñanzas de Platón, Jenócrates y Espeusipo, pero es inverosímil que mintiera sistemáticamente sobre la teoría platónica de los principios ante personas que, como él, formaban o habían formado parte de la Academia o estaban al tanto del platonismo. Esto no quiere decir que debamos recibir de manera acrítica los juicios aristotélicos sobre la doctrina platónica o antepo-nerlos a los diálogos¹⁶, sino que debemos cotejarlos con la obra escrita de Platón, ya que esos apuntes abren más de una puerta en textos difíciles y cruciales como el *Parménides*.¹⁷

¹⁴ «Aristóteles, nos enteramos por su pupilo Aristóxeno, solía contar la historia de una lección de Platón “Acerca del Bien”. La mayoría de los miembros de la audiencia, de acuerdo con la historia, fueron decepcionados completamente por la lección, porque Platón abordó el Bien en términos matemáticos, que ellos no entendían. En tiempos recientes se ha pensado y escrito mucho sobre esa lección de Platón, pero el reporte de Aristóxeno sigue siendo un misterio. El momento, el lugar, la forma y el contenido de la lección de Platón han sido conjeturados por los comentaristas» (K. GAISER, «Plato’s enigmatic lecture ‘On the Good’», p. 5).

¹⁵ «[E]se reporte de Aristóteles no puede estar completamente equivocado o ser del todo ficticio; y algo de esas doctrinas fue probablemente expuesto por Platón en su lección sobre el Bien, pues el Bien y lo Uno eran aparentemente idénticos. La concepción platónica sobre la ineficiencia de la escritura (*Fedro* y *Carta séptima*) explica suficientemente que no aparezcan en los diálogos» (R. ROBINSON y J. D. DENISTON, «Plato», pp. 13-14).

¹⁶ «Creo que Cherniss ha demostrado su punto: no hay “doctrina no escrita” que deba ser reconstruida con base en el testimonio de Aristóteles y sus comentaristas, y que tenga derecho justificable de anular el claro testimonio de los diálogos mismos. Lo que está escrito en los diálogos ha de guiar nuestra interpretación del comentario de Aristóteles, y no viceversa. Por otro lado, Cherniss ha exagerado, sin duda, su caso, al sugerir que el testimonio de aquellos que estuvieron regularmente asociados con Platón no debe tener peso en nuestros intentos de comprender su pensamiento durante sus últimos años en la Academia. Nos corresponde tratar de dar sentido al famoso contenido de la lección sobre el Bien, y de la confusión que provocó en su audiencia, sin caer de nuevo en la noción de “doctrina esotérica”» (K. M. SAYRE, *Plato’s Late Ontology*, p. 81).

¹⁷ «Nuestra convicción es que nos corresponde trabajar, como siempre, con todos los recursos disponibles para nosotros, si bien el principal reside en los diálogos mismos. También sostengo que, en un esfuerzo por evitar malentendidos, lo siguiente tiene que ser bien distinguido: 1. doctrinas no escritas que están obviamente disponibles para nosotros; 2. testimonios indirectos, sobre todo el de Aristóteles, que también presenta las “doctrinas no escritas” mientras discute la filosofía de Platón; 3. los diálogos que, mientras nos conducen a clarificaciones adicionales, nos proveen con “elementos, indicaciones, partes” de filosofía platónica, y por tanto con información de las “doctrinas no escritas”. Regresando a la fuente aristotélica, el problema es que (a) se tiene que reconstruir (o, al me-

Además, los testimonios aristotélicos aminoran la incertidumbre suscitada por la obra platónica en la medida en que ofrecen un congruente perfil intelectual de Platón. A diferencia, por ejemplo, de Whitehead¹⁸, Aristóteles nos revela un platonismo inmerso en una tradición que lo antecede. Platón habría comulgado con el heraclitismo de Crátilo y negado que hubiera conocimiento preciso y estable [ἐπιστήμη] de las cosas sensibles y transitorias¹⁹, pero habría entrevisto la posibilidad de conocer científicamente las condiciones inmutables que podemos atribuir a las cosas sujetas a mudanza.

Puesto que Sócrates, ocupándose de los asuntos morales, pero de ninguna manera de la naturaleza entera, buscaba lo universal en esos asuntos y había sido el primero en poner atención en las definiciones, [Platón] convino, pero, por tales motivos [*i.e.*, por su heraclitismo], supuso que [lo universal] se da respecto de otras cosas y no de las sensibles: en efecto, es imposible que el término común [pertenezca] a alguna de las cosas sensibles, que ciertamente siempre cambian. Éste, pues, llamó a tales entes ideas, aunque las cosas sensibles estén aparte de ellas y se denominen todas de conformidad con ellas: en efecto, las múltiples cosas son homónimas de las especies por participación.²⁰

Sin embargo, Platón no habría sido únicamente un movilista redimido por Sócrates, sino que habría tenido mucho de pitagórico. Habría sostenido que los elementos de los números son los fundamentos de las entidades y que las cosas sensibles reciben un nombre común por su participación [μέθεξις] en las ideas, es decir, por lo mismo que el pitagorismo habría llamado imitación [μίμησις].

Después de las filosofías mencionadas sobrevino el planteamiento de Platón, quien siguió a [los pitagóricos] en muchos sentidos, aunque tiene algunas cosas propias, ajenas a la filosofía de los

nos, recuperar) primero el contexto filosófico del Estagirita y luego (b) valorar su testimonio, pues seguramente está afectado por la perspectiva en que el filósofo se pone a sí mismo» (M. MIGLIORI, *Plato's Sophist. Value and Limitations of Ontology*, pp. 190-191).

¹⁸ «La caracterización general más segura de la tradición filosófica europea es que ésta consiste en una serie de notas al pie de Platón» (A. N. WHITEHEAD, *Process and Reality*, p. 39).

¹⁹ «Así es, habiéndose familiarizado primero con Crátilo, desde joven, y con las opiniones heraclíteas, según las cuales todas las cosas sensibles fluyen siempre y no hay episteme de ellas [ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλω καὶ ταῖς Ἡρακλειτεῖσι δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης]...» (MA6/987a32-34).

²⁰ «Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἐτέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὄρον τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γε μεταβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν» (MA6/987b1-10).

itálicos.²¹

Pero, puesto que las especies son causas para las otras cosas, creyó que los elementos de aquellas son elementos de todos los entes. Así pues, según esto, lo grande y lo pequeño son principios en sentido material y lo uno es [principio] en sentido entitativo: en efecto, a partir de aquellos, por participación de lo uno, [las especies] son los números. Pero [diciendo] que lo uno es, por su parte, realidad entitativa, y que no se dice ciertamente que lo distinto es uno, habló de manera parecida a los pitagóricos, y del mismo modo que aquéllos, [diciendo] que los números son causas de la realidad entitativa de las otras cosas.²²

Pero, en lo tocante a la participación, sólo cambió el nombre: mientras que los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, Platón [dice que son] por participación, habiendo cambiado [solamente] el nombre. Sin embargo, [ambos] omitieron por igual investigar qué cosa podría ser la participación o la imitación de las especies.²³

Ciertamente, Platón no se habría limitado a reformular planteamientos ajenos, sino que habría propuesto doctrinas propias.

Pero además, aparte de las cosas sensibles y las especies, afirma que las realidades matemáticas están en medio, que difieren de las cosas sensibles por ser eternas e inmutables y de las especies por ser muchas y semejantes, mientras que la especie misma es una sola en cada caso.²⁴

Haber puesto una díada en vez de lo ilimitado, como uno, y [haber hecho] lo ilimitado a partir de lo grande y lo pequeño, es propio [de Platón]; y también que los números estén aparte de las cosas sensibles, mientras que los [pitagóricos] afirman que los números son las cosas mismas y no ponen las realidades matemáticas en medio de éstos. Así pues, el haber puesto lo uno y los números aparte de las cosas, y no como los pitagóricos, y la introducción de las especies se dieron por la investigación en torno a los conceptos (pues los anteriores no tomaron parte en la dialéctica), mientras que haber hecho una díada a la otra naturaleza se dio porque los números, fuera de los primeros, se derivan buenamente a partir de ella como a partir de una matriz.²⁵

²¹ «Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένους φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ καὶ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν» (MA6/987a29-31).

²² «ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων ὡς τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὡς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὡς δ' οὐσίαν τὸ ἓν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἓνός [τὰ εἶδη] εἶναι τοὺς ἀριθμούς. τὸ μὲντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γε τι ὄν λέγεσθαι ἓν, παραπλησίως τοῖς Πυθαγορείοις ἔλεγε, καὶ τὸ τοὺς ἀριθμούς αἰτίους εἶναι τοῖς ἄλλοις τῆς οὐσίας ὡσαύτως ἐκείνοις» (MA6/987b18-25).

²³ «τὴν δὲ μέθεξιν τούνομα μόνον μετέβαλεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει, τούνομα μεταβαλὼν. τὴν μὲντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμησιν ἠτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀφεῖσαν ἓν κοινῶ ζητεῖν» (MA6/987b10-14).

²⁴ «ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῶ ἀίδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῶ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον» (MA6/987b14-18).

²⁵ «τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἓνός δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ' ἀπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μικροῦ, τοῦτ' ἴδιον· καὶ ἔτι ὁ μὲν τοὺς ἀριθμούς παρὰ τὰ αἰσθητὰ, οἱ δ' ἀριθμούς εἶναι φασὶν αὐτὰ τὰ πράγματα, καὶ τὰ μαθηματικὰ μεταξύ τούτων οὐ τιθέασιν. τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμούς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὡσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἓν τοῖς λόγοις ἐγένετο

En efecto, Platón habría tenido en cuenta las principales discusiones filosóficas de su tiempo, incluidas las que se desprendían del monismo eleático y del materialismo jonio. Las repercusiones de la ontología parmenídea en la metafísica platónica son ampliamente reconocidas²⁶ y serán mencionadas con frecuencia en este trabajo. En cambio, aunque también será revisada en el siguiente apartado por su posible influencia en la caracterización de la díada indefinida como causa de la diferencia cuantitativa (*i.e.*, “grande y pequeño”), el impacto de Anaxágoras en Platón es menos conocido y vale recordar ahora que ambos habrían concebido la causa del bien (lo determinante) y la causa del mal (lo indeterminado) de manera semejante según Aristóteles.

Ahora bien, Platón discurría de tal modo sobre las cosas que están siendo investigadas; pero es claro a partir de lo dicho que sólo se valía de dos causas: por un lado, del qué-es y, por otro, de la material —en efecto, las especies son causas del qué-es respecto de las otras cosas y lo uno respecto de las especies—; y cuál es la materia subyacente en función de la cual se predicen las especies a propósito de las cosas sensibles y lo uno en las especies, [dijo] que es una díada, lo grande y lo pequeño. Además, asignó la causa de lo bueno y de lo malo a cada uno de los elementos respectivamente, como también decimos que pretendieron algunos de los filósofos anteriores, por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras.²⁷

σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον), τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἔξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἔξ αὐτῆς γεννᾶσθαι ὥσπερ ἕκ τινος ἐκμαγείου» (MA6/987b25-988a1).

²⁶ Cf. MN2/1088b35-1089a6. «La influencia más grande ejercida por un único pensador sobre Platón después de Sócrates se debe a Parménides, un gigante del intelecto entre los presocráticos a cuyas desafiantes tesis de que el cambio y el movimiento eran imposibles desde toda consideración racional había que enfrentarse sin eludir sus premisas aparentemente irrefutables» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, IV, p. 43).

²⁷ «Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερόν δ' ἕκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἓν, καὶ τίς ἢ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ' ἧς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέρωθεν ἑκατέραν, ὥσπερ φαμέν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητησάτινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν» (MA6/988a7-17). Recuérdese la crítica de Sócrates a la teleología de Anaxágoras en el *Fedón*: «Pero oyendo una vez que alguien leía de un libro, según dijo, de Anaxágoras, que decía que la mente es lo que dispone con orden y causa todo, me alegré de esa causa y, por alguna razón, me pareció que había algo bueno en que la mente fuera la causa de todo, y supuse que, si ello era así, la mente ordenadora ordenaría todo y colocaría cada cosa, respectivamente, de la mejor manera. De modo que si alguno quisiera encontrar la causa por la cual cada cosa se genera, se destruye o es, debería encontrar lo que, para cada cosa, es mejor ser, o hacer o padecer. Entonces, a partir de tal razonamiento, nada correspondería al hombre más que observar lo superior y lo óptimo; si bien es necesario que también conozca lo peor, ya que el conocimiento de ambas cosas es el mismo. Razonando así me sentía muy contento por haber encontrado a un experto en la causa de las cosas que son, de conformidad con mi inteligencia, a Anaxágoras, quien me aseguraría primero si la tierra es plana o redonda y, después de haberlo hecho, continuaría explicando la

Pero si alguno supusiera que Anaxágoras propuso dos elementos, supondría muy bien conforme a un razonamiento que él mismo no articuló, si bien habría admitido [esos elementos] necesariamente si le hubieran sido sugeridos [...] pero si uno prolongara su pensamiento, infiriendo las cosas que quiere decir, también quedaría claro que dice cosas más novedosas [...] pero dice que estaban mezcladas todas las cosas menos la mente, y que sólo ésta es pura y sin mezcla. De todo eso resulta, sin duda, que dice que los principios son lo uno (en efecto, esto es simple y sin mezcla) y lo otro, según concebimos lo indeterminado antes de que sea determinado y de que participe de alguna especie; así que no habla correcta ni claramente, pero quiere [expresar] algo semejante a las cosas dichas posteriormente y casi como son vistas ahora.²⁸

Ahora bien, dado que en las siguientes secciones estudiaré la concepción platónica de lo ente en el *Parménides* y el *Sofista*, a continuación expondré la teoría de las ideas asumiendo un enfoque evolutivo, porque muchos intérpretes opinan que el *Parménides* es el parteaguas del desarrollo intelectual de Platón en la medida en que contiene una crítica de las ideas. Efectivamente, el platonismo es vinculado con diversas tesis (*e.g.*, el cuerpo es sede temporal del

causa y la necesidad [de ello], diciendo que es lo mejor y por qué era mejor que fuera así [...] Porque jamás habría imaginado que, habiendo afirmado que todo ello había sido ordenado por la mente, adujera una razón distinta a ésta: que lo mejor es que las cosas estén como están; ciertamente suponía que, tras haber asignado una causa para cada una de ellas y para todas en común, continuaría explicando lo mejor para cada una de ellas y lo bueno para todas en común [ἀλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἐκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγιγνώσκοντος, καὶ λέγοντος ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος, ταύτη δὴ τῇ αἰτίᾳ ἦσθην τε καὶ ἔδοξέ μοι τρόπον τινὰ εὖ ἔχειν τὸν νοῦν εἶναι πάντων αἴτιον, καὶ ἠγησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἔκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη· εἰ οὖν τις βούλοιο τὴν αἰτίαν εὐρεῖν περὶ ἐκάστου ὅπη γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὐρεῖν, ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὀτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν· ἐκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκείνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον. ἀναγκαῖον δὲ εἶναι τὸν αὐτὸν τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰδέναι· τὴν αὐτὴν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν. ταῦτα δὴ λογιζόμενος ἄσμενος ἠὴρηκένα ὦμην διδάσκαλον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἐμαυτῷ, τὸν Ἀναξαγόραν, καὶ μοι φράσειν πρῶτον μὲν πότερον ἢ γῆ πλατεῖα ἐστὶν ἢ στρογγύλη, ἐπειδὴ δὲ φράσειεν, ἐπεκδιηγῆσθαι τὴν αἰτίαν καὶ τὴν ἀνάγκην, λέγοντα τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι [...] οὐ γὰρ ἂν ποτε αὐτὸν ὦμην, φάσκοντά γε ὑπὸ νοῦ αὐτὰ κεκοσμηθῆναι, ἄλλην τινὰ αὐτοῖς αἰτίαν ἐπενεγκεῖν ἢ ὅτι βέλτιστον αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐστὶν ὥσπερ ἔχει· ἐκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ὦμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν]» (97b8-98b3).

²⁸ «Ἀναξαγόραν δ' εἴ τις ὑπολάβοι δύο λέγειν στοιχεῖα, μάλιστ' ἂν ὑπολάβοι κατὰ λόγον, ὃν ἐκεῖνος αὐτὸς μὲν οὐ διήρθρωσεν, ἠκολούθησε μὲντ' ἂν ἐξ ἀνάγκης τοῖς ἐπάγουσιν αὐτόν [...] ὅμως εἴ τις ἀκολουθήσειε συνδιαρθρῶν ἃ βούλεται λέγειν, ἴσως ἂν φανεῖν καινοπρεπεστέρως λέγων [...] φησὶ δ' εἶναι μεμιγμένα πάντα πλὴν τοῦ νοῦ, τοῦτον δὲ ἀμιγῆ μόνον καὶ καθαρὸν. ἐκ δὴ τούτων συμβαίνει λέγειν αὐτῷ τὰς ἀρχὰς τὸ τε ἓν (τοῦτο γὰρ ἀπλοῦν καὶ ἀμιγές) καὶ θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὀρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἶδους τινός, ὥστε λέγει μὲν οὕτ' ὀρθῶς οὔτε σαφῶς, βούλεται μὲντοι τι παραπλήσιον τοῖς τε ὕστερον λέγουσι καὶ τοῖς νῦν φαινομένοις μᾶλλον» (MA8/989a30-33, b4-6, b14-21). Nótese que Aristóteles habla todavía como platónico: «según concebimos lo indeterminado antes de que participe de alguna especie».

alma, lo sensible no se identifica con lo inteligible, el conocimiento es reminiscencia, la buena calidad [ἀρετή] es resultado del saber, el orden cósmico sigue patrones matemáticos, la dialéctica es el método filosófico por antonomasia, el bien es el principio supremo del cosmos), pero la teoría de las ideas es el núcleo de la filosofía platónica y el *Parménides* es el único diálogo que somete esa doctrina a un examen. ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ Η ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ, *Parménides o de las ideas*, aparece en los catálogos antiguos. Así pues, cuál era la ontología platónica y qué cambios pudo experimentar ésta con el tiempo son preguntas que podrían hallar respuesta en el *Parménides*. Sin embargo, es inapropiado interpretar este diálogo sin haber expuesto las generalidades de la teoría de las ideas y sin haber contado una breve historia de las ideas platónicas —la más convencional, y no para suscribirla, sino para tener algunas referencias.²⁹

De acuerdo con las principales cronologías³⁰, el desarrollo de la filosofía platónica parece haber seguido cuatro etapas:

El **PERIODO TEMPRANO, DE JUVENTUD O SOCRÁTICO** incluiría la *Apología*, el *Ion*, el *Critón*, el *Protágoras*, el *Laques*, el *Trasímaco*, el *Lisis*, el *Cármides* y el *Eutifrón*. Platón daría mucha importancia a la figura de Sócrates y representaría la examinación refutatoria llevada a cabo por su maestro al discurrir sobre cuestiones morales. Algunos aspectos de la teoría de las ideas serían notorios, pero aún no se hablaría de las ideas como si estuvieran separadas de las cosas sensibles.

El **PERIODO DE TRANSICIÓN** incluiría el *Gorgias*, el *Menón*, el *Eutidemo*, el *Hippias menor*, el *Crátilo*, el *Hippias mayor* y el *Menéxeno*. Sócrates sería el héroe de las obras todavía, pero el pensamiento platónico comenzaría a desmarcarse del socrático. Platón manifestaría cada vez mayor interés en las matemáticas y comenzaría a justificar la incondicionalidad de las ideas a partir de bases epistemológicas.

²⁹ Aunque no la comparto plenamente, la explicación de Teloh resulta ejemplar. Antes del *Parménides*, las ideas habían sido entendidas como realidades inteligibles, intuitas como si fueran objetos sensibles, pero luego fueron incluidas en una red de significados mediante los cuales se pudiera dar cuenta de la diversidad fenoménica. Por eso los εἶδη y los γένη del *Sofista* no son entidades singulares separadas, sino clases. El *Parménides* reflejaría el conflicto entre ambos modelos, porque atacaría «una noción anterior de Forma, vinculada con el modelo visual de conocimiento; la primera parte del diálogo intenta mostrar que los contrarios se predicán de las Formas, al igual que de los fenómenos. La segunda parte [...] es un entrenamiento dialéctico en el análisis discursivo de las Formas; mientras que no cuenta él mismo con contenido positivo, se trata del tipo de análisis que explicará en última instancia —como en el *Sofista*— los predicados distintos, y hasta contrarios, de las εἶδη» (H. TELOH, *The Development of Plato's Metaphysics*, p. 9).

³⁰ E. LLEDÓ ÍÑIGO compara las cronologías de Wilamowitz, Cornford, Leisegang, Praechter, Shorey, Ritter, Taylor y Crombie, en PLATÓN, *Diálogos I*, pp. 53-55. También considero la cronología de G. M. A. GRUBE, que clasifica los diálogos en «tempranos socráticos», «tempranos no-socráticos», «medios» y «tardíos» (vid. *El pensamiento de Platón*, pp. 14-15), así como la de W. K. C. GUTHRIE, que distingue los diálogos en «anteriores al primer viaje a Sicilia», «al segundo», «al tercero» y «posteriores al tercero» (vid. *Historia de la filosofía griega IV*, p. 60).

El **PERIODO MEDIO O DE MADUREZ** incluiría el *Simposio*, el *Fedón*, la *República* y el *Fedro*. La figura de Sócrates sería empleada para exponer la doctrina platónica. Las obras de este periodo se valdrían del mito y expondrían algunos de los componentes más representativos del platonismo (e.g., la distinción real entre lo sensible y lo inteligible, la teoría de las ideas, la inmortalidad del alma, la concepción ideal de la polis).

El **PERIODO TARDÍO O DE SENECTUD** incluiría el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo*³¹, el *Critias* y las *Leyes*. El protagonismo de Sócrates se reduciría. Algunos diálogos se aproximarían al eleatismo³², pero casi todos tematizarían aspectos ontológicos, epistemológicos, lógicos y semánticos del platonismo. Por ejemplo, el *Parménides* revisaría la teoría de las ideas y repercutiría en el *Teeteto* y en el *Sofista*³³, entre otros diálogos.

Por consiguiente, la teoría de las ideas criticada en el *Parménides* se habría generado en tres etapas. En la primera **(I)**, Platón habría postulado la efectividad de ciertas condiciones específicas, sobre todo de naturaleza moral, pero no habría disociado tales caracteres de sus manifestaciones concretas. En la segunda **(II)**, habría extrapolado la validez general del juicio moral a todos los campos del saber y asociado la universalidad de las normas con la precisión y estabilidad del conocimiento matemático. En la tercera **(III)**, habría caracterizado las condiciones específicas a semejanza de **LO ENTE** parmenídeo y disociado definitivamente el *ser* del *(a)parecer*.

(I) (a) La teoría de las ideas habría surgido al investigar criterios incondicionales para calificar las acciones [πράγματα]. **(b)** La naturaleza prescriptiva del juicio habría originado la

³¹ La posición del *Timeo* ofrece muchas dudas. Vid. F. LISI en PLATÓN, *Diálogos VI*, pp. 130-134.

³² «Llegamos ahora a un grupo de diálogos que revelan un interés por el eleatismo que, hasta el momento, estaba ausente. No obstante, Platón no se había convertido al eleatismo. Estaba completamente de acuerdo con su insistencia en que la razón es fidedigna y los sentidos no lo son, pero encontró enteramente insatisfactoria la doctrina de que no hay más que una realidad única y un uno inmutable» (D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 103).

³³ «Con el *Parménides* y el *Teeteto* se aproxima el periodo tardío de Platón. En el último, abandona explícitamente el diálogo narrado, por engorroso (143); en el primero, Sócrates es por primera vez un personaje subordinado» (R. ROBINSON y J. D. DENISTON, «Plato», p. 11). «El *Teeteto* fue probablemente escrito algo después que el *Parménides*. Constituye un curioso retroceso al estilo inconclusivo [*sic*] de la primera época, ya que termina sin que se logre una definición satisfactoria del conocimiento. Da la impresión a veces de que las Ideas son deliberadamente dejadas a un lado; por mi parte, estoy firmemente convencido de que así es» (G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 70). «De cualquier modo, es sorprendente que las Formas no sean mencionadas por ninguna parte del diálogo. Uno podría suponer incluso que el *Teeteto* ofrece evidencia de que, al final, Platón renunció por completo a la teoría [de las Formas]; o, bien, uno podría llegar al menos a la conclusión de que Platón decidió, en el *Teeteto*, emprender un nuevo comienzo y considerar qué es el conocimiento, permaneciendo agnóstico con respecto a la cuestión de qué podrían ser los posibles objetos de conocimiento» (M.-K. LEE, «The *Theaetetus*», p. 412).

noción de paradigma y ésta habría permitido distinguir las acciones que se ajustaban a cierta norma de aquellas que no lo hacían. (c) Empero, los típicos interlocutores de Sócrates habrían tenido dificultades para distinguir entre el aspecto común [ιδέα] a varias ocurrencias y dichas ocurrencias. Por eso, (d) aunque la teoría no habría supuesto la separación entre ideas y casos ejemplares³⁴, y aunque las ideas sí habrían admitido afecciones y predicados accidentales, (e) Sócrates habría enfatizado la diferencia entre el sujeto de las atribuciones en cada caso [ἕκαστον] y lo atribuido en todos esos casos [ὅλον], suscitando problemas ontológicos que habrían de acompañar por siempre a la teoría de las ideas. En efecto, distinguir entre lo atribuido en cada caso y los sujetos que debían identificarse con ello, al menos en cierto respecto, permitía negar el “ser” de tales sujetos, ya que *ser* era *ser algo*.

(a) Muéstrame, entonces, cuál es esa misma característica [ιδέα] cada vez, para que, atendiendo a ella y aplicándola como paradigma [παραδείγματι], afirme que es piadosa una acción realizada por ti o por otro, la que así sea, o afirme que no lo es, la que así no sea.³⁵

(b) Ahora dime, por Zeus, lo que recién asegurabas saber claramente: ¿qué clase de cosa afirmas que es lo piadoso y lo no-piadoso, tanto acerca del homicidio como de las otras cosas? ¿O no es lo mismo en toda acción lo pío mismo de por sí, y lo impío, a su vez, lo completamente opuesto a lo pío pero igual a sí, y no es todo lo que deba ser impío poseedor de una sola característica [ιδέα] de conformidad con la impiedad?³⁶

(c) Así pues, todos ellos son valientes, sólo que unos han mostrado valentía en los placeres y otros en los dolores, unos en los deseos y otros en los temores; no obstante, otros —pienso yo— [han mostrado] cobardía en los mismos casos [...]. ¿Qué es, en cualquier momento, cada una de estas cosas? Eso me preguntaba. Así que intenta decir de nuevo qué es lo mismo en todos esos casos. ¿O todavía no comprendes lo que digo?³⁷

³⁴ «[T]odos los diálogos tempranos consideran que las Ideas son inmanentes a las cosas particulares. Están ‘presentes’ en ellas; son colocadas ‘en ellas’ por el artesano; nacen ‘en ellas’; son ‘comunes’ a ellas. A su vez, los particulares las ‘poseen’ o ‘participan’ de ellas» (D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 38).

³⁵ «Ταύτην τοίνυν με αὐτήν διδάξον τὴν ιδέα τὴν ποτέ ἐστίν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων καὶ χρώμενος αὐτῇ παραδείγματι, ὃ μὲν ἂν τοιοῦτον ἦ ὧν ἂν ἢ σὺ ἢ ἄλλος τις πράττη φῶ ὅσιον εἶναι, ὃ δ’ ἂν μὴ τοιοῦτον, μὴ φῶ» (*Eutifrón* 6e3-6). Platón usa los adjetivos εὐσεβής y ὅσιος como sinónimos. Ambos denotan la observancia de lo sagrado, del orden natural y divino.

³⁶ «νῦν οὖν πρὸς Διὸς λέγε μοι ὃ νυνδὴ σαφῶς εἰδέναι δισχυρίζου, ποῖόν τι τὸ εὐσεβὲς φησὶ εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνου καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἢ οὐ ταυτόν ἐστίν ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ, καὶ τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὀσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὅμοιον καὶ ἔχον μίαν τινὰ ιδέα κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι;» (*Eutifrón* 5c8-d5).

³⁷ «Οὐκοῦν ἀνδρεῖοι μὲν πάντες οὗτοί εἰσιν, ἀλλ’ οἱ μὲν ἐν ἡδοναῖς, οἱ δ’ ἐν λύπαις, οἱ δ’ ἐν ἐπιθυμίαις, οἱ δ’ ἐν φόβοις τὴν ἀνδρεία κέκτηνται· οἱ δὲ γ’ οἴμαι δειλίαν ἐν τοῖς αὐτοῖς τούτοις [...] Τί ποτε ὄν ἐκάτερον τούτων; τοῦτο ἐπυνθανόμεν. πάλιν οὖν πειρῶ εἰπεῖν ἀνδρεία πρῶτον τί ὄν ἐν πᾶσι τούτοις ταυτόν ἐστίν· ἢ οὐπω καταμανθάνεις ὃ λέγω;» (*Laques* 191e4-11).

(c) ¿Acaso tienes presente que no te pedía que me enseñaras una o dos de las muchas acciones piadosas, sino la condición específica [εἶδος] misma por la cual todas las acciones piadosas son piadosas? Efectivamente, sin duda afirmabas que por una sola característica [ιδέα] son impías las impías y piadosas las piadosas. ¿O no lo recuerdas?³⁸

(d) Es posible, Eutifrón, que, al ser interrogado por lo que es piadoso en cada caso, no quieras mostrarme su esencia [οὐσίαν], sino mencionar una afección [πάθος] suya, sufrida por lo piadoso mismo: ser apreciado por todos los dioses; sin embargo, todavía no dices lo que es. Por lo tanto, si me aprecias, no me lo escondas; dime más bien de nuevo, desde el principio, qué es lo piadoso en cada caso, sea apreciado por los dioses o experimente cualquier otra condición.³⁹

(e) —Pues ¿qué tú has visto ya cosa bella alguna vez, Sócrates? —dijo Dionisodoro.

Σὺ γὰρ ἤδη τι πώποτ' εἶδες, ὦ Σώκρατες, καλὸν πρᾶγμα; ἔφη ὁ Διονυσόδωρος.

—Yo, desde luego, —dije— y ciertamente muchas, Dionisodoro.

Ἐγώ γε, ἔφην, καὶ πολλὰ γε, ὦ Διονυσόδωρε.

—¿Y cosas distintas de lo bello —dijo— o idénticas a lo bello?

Ἄρα ἕτερα ὄντα τοῦ καλοῦ, ἔφη, ἢ ταῦτ' αὐτὰ τῷ καλῷ;

De pronto me vi por completo en aprietos y deduje que mis sufrimientos eran justos, por haber abierto la boca. Sin embargo, de igual manera dije: «distintas de lo bello; aunque una cierta belleza está junto a cada una de ellas».

Κάγῳ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας, καὶ ἠγούμην δίκαια πεπονθέναι ὅτι ἔγρυζα, ὅμως δὲ ἕτερα ἔφην αὐτοῦ γε τοῦ καλοῦ· πάρεστιν μέντοι ἐκάστῳ αὐτῶν κάλλος τι.

—Entonces —dijo—, ¿si acaso se te acercara un buey, serías un buey, y porque yo estoy ahora junto a ti, serías Dionisodoro?

Ἐὰν οὖν, ἔφη, παραγένηται σοι βοῦς, βοῦς εἶ, καὶ ὅτι νῦν ἐγὼ σοι πάρειμι, Διονυσόδωρος εἶ;

—¡Calla! —repuse.

Εὐφήμει τοῦτό γε, ἦν δ' ἐγώ.

—¿Pero aproximándose de qué modo lo distino a lo distinto —dijo— sería distinto lo distinto?

Ἀλλὰ τίνα τρόπον, ἔφη, ἐτέρου ἐτέρῳ παραγενομένου τὸ ἕτερον ἕτερον ἂν εἶη;

—¿Acaso te pone ello en aprietos? —dije yo, que en ese momento me proponía imitar la sabiduría de aquel par de hombres, la que tanto anhelaba.

Ἄρα τοῦτο, ἔφην ἐγώ, ἀπορεῖς; Ἦδη δὲ τοῖν ἀνδροῖν τὴν σοφίαν ἐπεχείρουν μιμεῖσθαι, ἅτε ἐπιθυμῶν αὐτῆς.

—Pues ¿cómo no va a ponerme en aprietos lo que no es —dijo—, tanto a mí como a todos los demás hombres.

Πῶς γὰρ οὐκ ἀπορῶ, ἔφη, καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι ἅπαντες ἄνθρωποι ὃ μὴ ἔστι;⁴⁰

³⁸ «Μέμνησαι οὖν ὅτι οὐ τοῦτό σοι διεκελεύομην, ἐν τῇ ἡ δύο με διδάξει τῶν πολλῶν ὁσίων, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὁσιά ἐστιν; ἔφησθα γὰρ που μιᾷ ιδέα τά τε ἀνόσια ἀνόσια εἶναι καὶ τὰ ὅσια ὅσια· ἢ οὐ μνημονεύεις;» (*Eutifrón* 6d9-e1).

³⁹ «καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρων, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον ὅτι ποτ' ἐστίν, τὴν μὲν οὐσίαν μοι αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅτι ἐπέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· ὅτι δὲ ὄν, οὐπω εἶπες. εἰ οὖν σοι φίλον, μὴ με ἀποκρύψῃ ἀλλὰ πάλιν εἰπέ ἐξ ἀρχῆς τί ποτε ὄν τὸ ὅσιον εἶτε φιλεῖται ὑπὸ θεῶν εἶτε ὀτιδὴ πάσχει» (*Eutifrón* 11a6-b3).

⁴⁰ *Eutidemo* 300e3-301b4.

(II) En los diálogos de transición se apreciaría ya el interés en la precisión y estabilidad del conocimiento, alentado por la capacidad connatural de comprender razones y proporciones. Dichas relaciones matemáticas serían independientes de la convención humana [νόμος], explicarían los patrones recurrentes en la naturaleza [φύσις] y respaldarían la creencia en la efectividad de normas universales o medidas inmutables y ajenas a la invención humana. Este hallazgo habría sido decisivo para la separación entre ideas y “particulares”⁴¹. El *Crátilo* aborda la oposición entre la φύσις y el νόμος en el lenguaje, pero el *Menón* sería el diálogo más representativo de la etapa porque combinaría la convicción socrática de que la buena calidad [ἀρετή] implica cierto saber, por un lado, con la demostración, por otro lado, de que un saber infalible, esto es, el matemático, no es adquirido mediante un proceso de aprendizaje instructivo⁴². Ahora bien, la matematización de la filosofía platónica suele ser atribuida al contacto de Platón con el pensamiento itálico⁴³. Comoquiera que fuese, y aunque la autoría del *Hippias mayor* es dudosa, este diálogo suele ubicarse entre los tempranos y los medios porque gradúa el modo en que los atributos son poseídos. Esta actitud no aparece en los diálogos socráticos, pero Aristóteles nota semejante transitividad derivativa en la teoría pitagórica de la predica-

⁴¹ El *Eutifrón* busca «una explicación sobre la “apariencia” de tales acciones, de modo que sea posible identificarlas, de la misma manera que podríamos identificar a un hombre tomando como base la descripción de su aspecto. No da la impresión de que se trate de un uso forzado de la palabra. A partir de aquí, entre preguntar cuál es el aspecto que presentan todas las acciones piadosas y preguntar qué es ese aspecto que presentan, suponiendo en este segundo caso la existencia de algo más allá de las acciones mismas a lo cual éstas se asemejen, no hay sino un paso; este paso lo dio Platón definitivamente entre el *Eutifrón* y el *Menón*, de un lado, y el *Fedón*, de otro. En efecto, en este último diálogo la existencia separada del *eidos* y su entidad independiente aparecen formuladas de forma explícita, y explicadas con cierta extensión» (G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 33).

⁴² «Se ha señalado con frecuencia que Platón tuvo que comenzar por reconocer las Formas de cualidades morales porque éstas habían sido el objeto principal de las investigaciones de Sócrates. La afirmación de las Formas matemáticas se vuelve prominente en el *Menón* y el *Fedón* con la doctrina de la anamnesis, pues la verdad matemática es recuperable preferentemente por el recuerdo. Las ciencias matemáticas eran las únicas ciencias en sentido pleno, ya que proporcionaban la verdad exacta en relación con objetos inmutables» (F.M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 82). Sobre la influencia de las matemáticas en Platón, *vid.* I. MUELLER, «Mathematical method and philosophical truth». «[E]l mundo físico sólo es una imagen del mundo de la realidad inteligible, del mundo de las Formas. La reflexión sobre el mundo de las Formas ha de efectuarse mediante el puro intelecto, tome este la superior forma de dialéctica o la inferior de matemática» (D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 153).

⁴³ En «Plato on the imperfection of the sensible world», A. NEHAMAS rebate la versión tradicional de la historia y sugiere que la teoría de las ideas no surgió precisamente por la matematización de la ética socrática. Platón habría tratado, más bien, de explicar los criterios no relativos a partir de los cuales establecemos valoraciones comparativas.

ción⁴⁴. En el *Hippias mayor* se afirma, por ejemplo, que *lo bello* posee en grado sumo el atributo asignado a diversas cosas *bellas*. Después de considerar que la belleza de los animales es inferior a la de los hombres, que la de los artefactos es inferior a la de las vírgenes y que la de las vírgenes es inferior a la de las diosas, se dice que «lo bello mismo» [αὐτὸ τὸ καλὸν] es eminentemente bello:

Pero si te hubiera preguntado desde un principio —dirá— qué es bello y feo, y tú me hubieras respondido lo mismo que ahora, ¿acaso no habrías respondido correctamente? ¿Te parece todavía que lo bello mismo, que aquello por lo cual también todas las otras cosas se arreglan y lucen bellas (siempre que se añada dicho carácter), que ello mismo es una doncella, una yegua o una lira?⁴⁵

(III) Los diálogos medios manifestarían una especie de entusiasmo metafísico y escatológico. Sócrates recurriría al mito para ilustrar la diferencia entre las ideas y los casos particulares, pero también para justificar la adquisición de un saber inmutable (*e.g.*, la psique habría obtenido tal conocimiento antes de tomar cuerpo y podría recuperarlo mediante reminiscencia [ἀνάμνησις⁴⁶]). Esos diálogos sostendrían que la realidad eidética es entitativa, causante, inteligible, inmutable, simple e incondicionada y llegarían incluso a poetizar el ámbito correspondiente como si fuera sagrado.

Pues al lugar supraceleste ninguno de los poetas de aquí ha cantado ni cantará alguna vez como es debido. Sin embargo, es algo así (pues uno debe arriesgarse, ciertamente, a exponer lo verdadero, sobre todo hablando de la verdad): en efecto, incolora, sin figura, intangible, la realidad que realmente es, contemplada por la sola mente, piloto del alma, con respecto a la cual se da la verdadera forma de conocimiento, tiene ahí su lugar.⁴⁷

No resulta extraño que este pasaje recuerde el proemio de Parménides porque la eleatización del pensamiento platónico en los supuestos diálogos medios es indudable. El *Simposio* remite

⁴⁴ De esto hablaré después, pero *vid.* MA5/987a13-27.

⁴⁵ «Εἰ δέ σε ἠρόμην, φήσει, ἐξ ἀρχῆς τί ἐστι καλόν τε καὶ αἰσχρόν, εἴ μοι ἄπερ νῦν ἀπεκρίνω, ἄρ' οὐκ ἂν ὀρθῶς ἀπεκέκρισο; ἔτι δὲ καὶ δοκεῖ σοι αὐτὸ τὸ καλόν, ᾧ καὶ τᾶλλα πάντα κοσμεῖται καὶ καλὰ φαίνεται, ἐπειδὴν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος, τοῦτ' εἶναι παρθένος ἢ ἵππος ἢ λύρα;» (289c9-d5).

⁴⁶ «ὄτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα» (*Fedón* 72e5-6).

⁴⁷ «Τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὑμνησέ πω τῶν τῆδε ποιητῆς οὔτε ποτὲ ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε —τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα— ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὔσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῇ νῶ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον]» (*Fedro* 247c3-d1).

a la ontología parmenídea. Afirma que «lo bello mismo», «lo propia y divinamente bello», está «en estado puro, limpio y sin mezcla»⁴⁸ y que lo verdaderamente real no es lo ostensible, sino lo que está más allá «de estas cosas bellas», «algo sorprendentemente bello por su naturaleza», eterno, inmutable, «que siempre es y no llega a ser ni deja de ser, ni se acrecienta ni decrece», que no depende de las circunstancias ni de las relaciones, porque «no es bello por tal cosa y feo por tal otra, ahora sí y luego no, bello con respecto a una cosa y feo con respecto a otra, bello aquí y feo allá, tal que es bello para unos y feo para otros»⁴⁹. En efecto, al igual que LO ENTE parmenídeo, la realidad eidética se mantendría siempre en el mismo estado⁵⁰, sería absolutamente unitaria y no podría reducirse a lo particular. De ahí que el *Simposio* asegure que a quien contemple más allá de las cosas bellas que vemos

no se le aparecerá lo bello como un rostro, como unas manos ni como otra cosa de las que consta un cuerpo, ni como un discurso o una ciencia, ni, desde luego, estando en algo distinto, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en otra cosa, sino estando siempre de conformidad consigo y de por sí, único en su especie, mientras que todas las demás cosas bellas participan de ello de tal forma que, por ejemplo, el hecho de que ellas surjan o perezcan nada le hace, ni mucho ni poco, y en nada lo afecta.⁵¹

En las obras de madurez encontramos las tesis metafísicas más comprometedoras del platonismo. Por ejemplo, el pasaje anterior podría aseverar solamente que la realidad eidética no se identifica con las cosas que difieren entre sí, pero cabe interpretar asimismo que esas cosas son o implican algo distinto [έν τῷ ἄλλῳ/έν ἐτέρῳ τινι] a sus atributos. Esta manera de hablar difiere del tono irónico pero sobrio de los llamados diálogos socráticos y podría establecer una distinción real entre “lo bello mismo” y “las cosas bellas” que justifique el veredicto

⁴⁸ «αὐτὸ τὸ καλόν», «αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν», «εἰλικρινές, καθαρόν, ἄμεικτον» (211e1-3).

⁴⁹ «τῶνδε τῶν καλῶν» (211c2), «τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν» (210e4-5), «ἀεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε ἀύξανόμενον οὔτε φθίνον» (211a1-2), «οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν» (211a2-5).

⁵⁰ «ἄπερ ἀεὶ κατὰ ταύτῃ καὶ ὡσαύτως ἔχει» (*Fedón* 78c6).

⁵¹ «οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζώῳ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν» (211a5-b5).

de Aristóteles, a saber, que Platón separaba la realidad entitativa de las cosas con respecto a las cosas mismas⁵². Tal diferenciación podría expresar una auténtica convicción metafísica o deberse únicamente a la intención de discernir dos tipos de sujeto lógico: uno similar a lo que Aristóteles llamó τὸ τί ἦν εἶναι [*el qué era ser*] o τὸ καθόλου [*lo acorde al todo*], y otro similar a lo que llamó τὸ ὑποκείμενον [*lo que subyace*] o τὸ γένος [*el género de las diferencias*]⁵³. Sin embargo, a veces resulta difícil argumentar a favor de la inmanencia de las ideas. Al igual que otros, Platón inscribió lo inteligible y lo sensible en el esquema tradicional que oponía lo divino a lo mortal. Mientras que las ideas eran inmutables, inteligibles, rectoras, incorpóreas e invisibles, las cosas particulares eran mutables, sensibles, regidas, corpóreas y visibles:

¿Quieres, pues, que propongamos —dije— dos clases de entes, lo visible y lo invisible? [...] Pero mira, por eso, también, que siempre que un alma y un cuerpo estén en lo mismo, la naturaleza predispone que éste sirva y sea gobernado y que aquélla gobierne y domine. Así que, otra vez, de acuerdo con todas estas cosas, ¿cuál te parece semejante a lo divino y cuál [semejante] a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es tal que está preparado naturalmente para regir y dirigir y que lo mortal [ha nacido] para ser gobernado y servir? [...] A lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre está del mismo modo por sí mismo se asemeja el alma; a lo humano, mortal, poliforme, ininteligible, disoluble y que nunca ésta del mismo modo por sí mismo es, a su vez, semejante el cuerpo.⁵⁴

⁵² «Pero, a propósito de los que afirman las ideas, se podría considerar al mismo tiempo el sentido [en que las afirman] y la dificultad en torno a ellas. En efecto, ponen las ideas como entidades universales y también, al mismo tiempo, como cosas separadas y singulares [τῶν δὲ τὰς ιδέας λεγόντων ἅμα τὸν τε τρόπον θεάσαιτ' ἂν τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν. ἅμα γὰρ καθόλου τε [ὡς οὐσίας] ποιούσι τὰς ιδέας καὶ πάλιν ὡς χωριστὰς καὶ τῶν καθ' ἕκαστον]» (MM9/1086a31-34). «Pero, [a diferencia de Sócrates,] los otros consideraron necesario que debe haber unas entidades aparte de las sensibles y transitorias, pero no contaban con otras y propusieron esas que se dicen de manera universal, con lo cual resulta que los universales y los singulares son casi las mismas naturalezas [οἱ δ' ὡς ἀναγκαῖον, εἴπερ ἔσονταί τινες οὐσίαι παρὰ τὰς αἰσθητὰς καὶ ρεούσας, χωριστὰς εἶναι, ἄλλας μὲν οὐκ εἶχον ταύτας δὲ τὰς καθόλου λεγομένας ἐξέθεσαν, ὥστε συμβαίνειν σχεδὸν τὰς αὐτὰς φύσεις εἶναι τὰς καθόλου καὶ τὰς καθ' ἕκαστον]» (MM9/1086b7-11). «[A] partir del *Fedón*, niega que las Formas sean inmanentes con respecto a sus participantes, y está comprometido a sostener que todas las Formas son ontológicamente independientes de los particulares sensibles» (D.T. DEVEREUX, «Separation and immanence in Plato's Theory of Forms», p. 195).

⁵³ «'Entidad' se dice, si no en más, sobre todo en cuatro sentidos: pues el qué era ser y lo acorde al todo y el género, cada uno parece ser entidad, y el cuarto de ellos es lo que subyace [Λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον]» (MZ3/1028b33-36).

⁵⁴ «Θῶμεν οὖν βούλει, ἔφη, δύο εἶδη τῶν ὄντων, τὸ μὲν ὀρατόν, τὸ δὲ αἰδέες; [...] Ὅρα δὴ καὶ τῆδε ὅτι ἐπειδὴν ἐν τῷ αὐτῷ ὥσι ψυχὴ καὶ σῶμα, τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει, τῆ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπάζειν· καὶ κατὰ ταῦτα αὐτῷ πότερόν σοι δοκεῖ ὁμοίον τῷ θείῳ εἶναι καὶ πότερον τῷ θνητῷ; ἢ οὐ δοκεῖ σοι τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαι τε καὶ δουλεύειν; [...] τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ

Pero, además, los diálogos medios desgarrarían las cosas particulares por cuanto les atribuirían cierta naturaleza con la que no coincidirían, como si alguien afirmara que *el ser para este hombre* no coincide con *el ser para el hombre*, es decir, con *ser hombre*. En efecto, los llamados diálogos medios sostienen que las ideas son completa, pura, plena y realmente, mientras que las cosas particulares son inferiores, deficientes e insuficientes⁵⁵, y curiosamente acompañan semejantes distinciones metafísicas con alusiones a la ontología parmenídea y a la doctrina de la transmigración del alma o metempsícosis [μετεμψύχωσης], asociada con el orfismo y el pitagorismo: «Pues sin duda fue dicho que nuestra alma también es así antes de llegar al cuerpo, justo como aquella realidad a que le corresponde la denominación de lo que es»⁵⁶. Así es, ambas corrientes de pensamiento pueden detectarse en la teoría platónica del conocimiento. Por un lado, Sócrates ignora la información suministrada por los sentidos en el *Fedón* y sigue el camino recomendado por la diosa parmenídea:

Yo pensé algo así, y temí cegar completamente el alma por mirar las cosas con los ojos e intentar captarlas con cada uno de los sentidos. Me pareció, ciertamente, que era preciso recurrir a los razonamientos y examinar a través de ellos la verdad de los entes. Aun así, la figura con que lo represento podría no ser oportuna: porque no convengo del todo en que aquel que examina los entes a través de los razonamientos los examina a través de representaciones en mayor medida que aquel que lo hace a través de los hechos. Comoquiera que sea, lo cierto es que eché a andar por ahí y que, suponiendo en cada caso el razonamiento que juzgo más vigoroso, doy por verdaderas las cosas que me parecen concordar con él, tanto acerca de la causa como acerca de todas las otras cosas que son, y no [doy] por verdaderas las que no.⁵⁷

καὶ ἀνοήτῳ καὶ δια-λυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταύτᾳ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιώτατον αὐτῷ εἶναι σῶμα» (*Fedón* 79a6-7, 79e8-80a5, 80b1-5).

⁵⁵ «Platón dice a menudo a sus lectores que las Formas son, en algún sentido, superiores a los objetos sensibles que participan de ellas. Habla de las Formas como si fueran completa y puramente reales en *República* 477-9 (παντελῶς ὄν, εἰλικρινῶς ὄν); perfecta y realmente reales en *República* 597 (τελέως ὄν, ὄντως ὄν). Dice que los particulares se quedan cortos (ἐνδεῖ τι) en ser como la Forma de la cual participan (*Fedón* 74d); que los particulares desean (ὀρέγεται) ser como las Formas, pero se quedan cortos (ἔχει ἐνδεεστέρως) en ese fin (*Fedón* 75a); que los particulares son inferiores (φαθλότερα) a las Formas (*Fedón* 75b). Declara eso con fuerza en *Simposio* 210e-212a, y también exhibe esa actitud en *República* 515d, *Fedro* 247c, *Filebo* 59d y otros lugares» (A. NEHAMAS, «Plato on the imperfection of the sensible world», pp. 173-174).

⁵⁶ «ἐρρήθη γάρ που οὕτως ἡμῶν εἶναι ἡ ψυχὴ καὶ πρὶν εἰς σῶμα ἀφικέσθαι, ὥσπερ αὐτῆς ἐστὶν ἡ οὐσία ἔχουσα τὴν ἐπωνυμίαν τὴν τοῦ ὃ ἐστίν» (*Fedón* 92d7-9).

⁵⁷ «τοιοῦτόν τι καὶ ἐγὼ διανοήθην, καὶ ἔδεισα μὴ παντάπασι τὴν ψυχὴν τυφλωθεῖν βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν. ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν. ἴσως μὲν οὖν ᾧ εἰκάζω τρόπον τινὰ οὐκ ἔοικεν· οὐ γὰρ πάνυ συγχωρῶ τὸν ἐν [τοῖς] λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν [τοῖς] ἔργοις. ἀλλ' οὖν δὴ ταύτη γε ὥρμησα, καὶ ὑποθέμενος ἐκάστοτε λό-

Por otro lado, el verdadero objeto de conocimiento se halla más bien en el pasado incorpóreo de la psique. Es verdad que aún parece que Sócrates pretende definir la esencia [οὐσία] como si se tratara de una norma: «Hablo de todas aquellas cosas como el tamaño, la salud, el poder, en una palabra, de la esencia de todas las otras cosas, lo que cada cual resulte ser»⁵⁸. Pero el *Fedón* propone una suerte de reducción eidética y acentúa la pureza de los objetos relacionados con esa operación.

¿Acaso no efectuaría eso con la mayor pureza el que pusiera la propia atención sobre cada cosa, sin comparar, en lo posible, con ninguna visión al reflexionar ni arrastrar alguna otra sensación, ninguna, con sus razonamientos, sino que valiéndose de la pura atención por sí misma se propusiera aprehender cada uno de los entes como tal en estado puro, prescindiendo, en lo posible, de los ojos, de los oídos y, para decirlo en una palabra, del cuerpo en su conjunto, el cual desconcierta y no permite que el alma se procure la verdad y la sabiduría cuando forma sociedad [con él]? ¿Acaso no es ése, Simias, si acaso también otro, el que da con lo ente?⁵⁹

Ni siquiera la reminiscencia es una intuición directa de lo real, sino más bien un conocimiento reflejo «a partir de las cosas semejantes, aunque también de las desemejantes».⁶⁰

Además, los diálogos del periodo medio abordarían dos cuestiones esenciales para la ontología platónica, cuya comprensión resultará imprescindible al interpretar el *Parménides*, a saber, la intolerancia de lo no-ente y la íntima relación entre *bondad* y *unidad*.

Mejor enunciada como la intolerancia (de una cosa) a lo que (ella misma) no es, la intolerancia de lo no-ente se encuentra entre las principales razones para postular la entidad de las ideas. En tiempos de Platón se abusaba dialécticamente de la ontología eleática y se consideraba que las negaciones y las oposiciones implicaban el no-ser en el discurso. La teoría que diera lugar a *oposiciones en cuanto al ser* era considerada inconsistente, por más que se trata-

γον ὄν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῆ τούτῳ συμφωνεῖν τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα, καὶ περὶ αἰτίας καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων [ὄντων], ἃ δ' ἂν μὴ, ὡς οὐκ ἀληθῆ» (99e1-100a 7).

⁵⁸ «λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν» (*Fedón* 65d12-e1).

⁵⁹ «Ἄρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρώτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλι κρινὲς ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτων καὶ ὡς ἔπος εἶπεῖν σύμ παντος τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῆ; ἄρ' οὐχ οὗτός ἐστιν, ὃ Σιμμία, εἶπερ τις [καὶ] ἄλλος ὃ τευξόμενος τοῦ ὄντος;» (65e6-66a8).

⁶⁰ «τὴν ἀνάμνησιν εἶναι μὲν ἀφ' ὁμοίων, εἶναι δὲ καὶ ἀπὸ ἀνομοίων» (*Fedón* 74a2-3).

ra de negaciones determinadas (*i.e.*, *no ser algo*). Por tanto, a diferencia de las cosas que percibimos mediante los sentidos y que devienen, de las cuales no sólo predicamos distintos atributos, sino también opuestos, las ideas consistían en una sola naturaleza y los atributos de la realidad eidética (*e.g.*, singularidad, simpleza, inmutabilidad) eran una suerte de trascendentales avalados por la ontología parmenídea. Ya en los supuestos diálogos tempranos, Sócrates habría buscado que las ideas excluyeran lo opuesto, pero el *Fedón* distingue finamente entre la admisión de opuestos por parte de las cosas que no se identifican con las ideas y la ipseidad de naturaleza (*i.e.*, ser una y no otra naturaleza), que si bien correspondería a las ideas, traería consecuencias evidentes a sus ejemplares más claros. El *Fedón* considera que la aparición de lo opuesto a determinada naturaleza, física o matemática, implica la destrucción de aquellas cosas a que ciertos opuestos les corresponden esencialmente.

Pues entonces se decía que lo opuesto se genera a partir de lo opuesto, pero ahora se dice que lo opuesto mismo nunca generaría lo opuesto a sí mismo, ni en nosotros ni en la naturaleza. Así es, amigo mío, entonces hablábamos de las cosas que tienen opuestos, denominándolas con la denominación de aquéllos, pero ahora hablamos de aquellos mismos, por cuya inherencia⁶¹ les corresponde una denominación a las cosas denominadas.⁶²

Considera, entonces, —dijo— lo que deseo mostrar. Es esto: que no sólo queda claro que aquellos opuestos no se admiten el uno al otro, sino que todas las cosas que, no siendo opuestas entre sí, tienen siempre los opuestos, ni siquiera éstas, parece, admiten aquella característica que es opuesta a la que está en ellas, sino que, cuando ésta sobreviene, ellas se destruyen o ceden su sitio. ¿O no diremos que el tres se destruirá o acatará cualquier otra cosa antes que volverse par y permanecer siendo tres todavía?⁶³

⁶¹ Se dice ἐνότων, participio de ἐν-εἶμι, así que cabe entender: *por el estar de los opuestos en ellas, por su estar vigentes en ellas*. También podría traducirse como «debido a su inmanencia». Ciertamente, la oposición trascendente/inmanente no parece armonizar con el pensamiento platónico.

⁶² «τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πράγμα γίνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἂν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει. τότε μὲν γὰρ, ὧ φίλε, περὶ τῶν ἐχόντων τὰ ἐναντία ἐλέγομεν, ἐπονομάζοντες αὐτὰ τῇ ἐκείνων ἐπωνυμίᾳ, νῦν δὲ περὶ ἐκείνων αὐτῶν ὧν ἐνότων ἔχει τὴν ἐπωνυμίαν τὰ ὀνομαζόμενα» (103b2-c1). «Las Formas, en cambio, nunca son *F* y no-*F*. Las Formas no experimentan cambios. Y las Formas no son lo que son en relación con otra cosa —por ejemplo, en relación con un sujeto que percibe—, sino que son lo que son en sí mismas» (M.-K. LEE, «The *Theaetetus*», p. 412).

⁶³ «Ὁ τοῖνυν, ἔφη, βούλομαι δηλώσαι, ἄθρει. ἔστιν δὲ τόδε, ὅτι φαίνεται οὐ μόνον ἐκεῖνα τὰ ἐναντία ἄλληλα οὐ δεχόμενα, ἀλλὰ καὶ ὅσα οὐκ ὄντ' ἀλλήλοις ἐναντία ἔχει αἰεὶ τάναντία, οὐδὲ ταῦτα ἔοικε δεχομένοις ἐκείνην τὴν ἰδέαν ἢ ἂν τῇ ἐν αὐτοῖς οὔσῃ ἐναντία ἦ, ἀλλ' ἐπιούσης αὐτῆς ἦτοι ἀπολλύμενα ἢ ὑπεκχωροῦντα. ἢ οὐ φήσομεν τὰ τρία καὶ ἀπολεῖσθαι πρότερον καὶ ἄλλο ὄτιοῦν πείσεσθαι, πρὶν ὑπομεῖναι ἔτι τρία ὄντα ἄρτια γενέσθαι;» (104b6-c3). Este pasaje distingue entre opuestos relacionales (*v.g.*, *ser mayor, menor que otro*) y otros opuestos, aparentemente constitutivos: por ejemplo, lo frío es constitutivo de la nieve, lo caliente del fuego, lo par del cuatro, lo impar del tres.

La relación entre *bondad y unidad* culmina el platonismo. Para usar una frase de Hegel, de Schelling o de Hölderlin, la idea del bien [τάγαθόν] es la idea que unifica a todas las demás. Aristóteles creía que el bien propuesto por Platón no era una verdadera finalidad, pero ambos entendían el bien como un principio de determinación. Por ello, cuando defiende el PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN y critica la indeterminación en la filosofía de Heráclito y de Anaxágoras, el Estagirita dice con toda naturalidad que, «cuando [todas las cosas] están mezcladas, ni buena ni no buena es la mezcla, de manera que no se puede decir nada verdadero»⁶⁴. En efecto, la bondad de la mezcla dependería de su determinación, pues, si algo fuera tanto *A* como $\sim A$ al mismo tiempo y en el mismo sentido, resultaría imposible optar por la verdad o la falsedad, por la conveniencia o la inconveniencia de *A* o de $\sim A$. También Platón observaba el PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN; no sólo enuncia este principio en la *República*, sino que además lo asocia con la unidad: «Es evidente que una misma cosa no estará dispuesta a efectuar o padecer los opuestos a la vez, en el mismo sentido y con respecto a lo mismo; por lo tanto, me parece que si encontramos que [los opuestos] se originan en esas [facultades], sabremos que no se trataba de la misma [facultad en cada caso], sino de varias [*i.e.*, de más de una]»⁶⁵. Ahora bien, se verá que la primera parte del *Parménides* detecta el “problema de lo uno y lo múltiple” en la teoría de las ideas y que la segunda parte busca deshacer el entuerto. Así pues, de nada servirá pasar por alto que el mismo sujeto es incapaz de *A* y de $\sim A$ al mismo tiempo y en el mismo sentido al interpretar el *Parménides*. Por el contrario, para comprender este diálogo, habrá que perseguir el bien mayor en cada caso, es decir, la unidad⁶⁶. ¿O qué? «¿Tenemos, entonces, un mal mayor para una polis que el que la despedaza y hace múltiple en lugar de una? ¿O con un bien mayor que el que la cohesiona y hace una?»⁶⁷. En efecto, veremos que incluso la multi-

⁶⁴ «ὅταν γὰρ μιχθῆ, οὔτε ἀγαθὸν οὔτε οὐκ ἀγαθὸν τὸ μίγμα, ὥστ' οὐδὲν εἰπεῖν ἀληθές» (ΜΓ7/1012a 27-28).

⁶⁵ «Δῆλον ὅτι ταύτων τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταύτόν γε καὶ πρὸς ταύτων οὐκ ἐθελήσει ἅμα, ὥστε ἂν που εὐρίσκωμεν ἐν αὐτοῖς ταῦτα γιγνόμενα, εἰσόμεθα ὅτι οὐ ταύτων ἦν ἀλλὰ πλείω» (*República* IV/436b8-c1).

⁶⁶ «También [afirmamos] lo bello mismo y lo bueno mismo, y también, con respecto a todas las cosas que entonces considerábamos muchas, después y de manera inversa, [afirmamos] que cada cual es una cosa conforme a una sola idea y llamamos *lo que es* a cada cual [Καὶ αὐτὸ δὴ καλὸν καὶ αὐτὸ ἀγαθόν, καὶ οὕτω περὶ πάντων ἃ τότε ὡς πολλὰ ἐτίθεμεν, πάλιν αὖ κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μιᾶς οὔσης τιθέντες, ὃ ἔστιν ἕκαστον προσαγορευόμεν]» (*República* VI/ 507b5-7).

⁶⁷ «Ἐχομεν οὖν τι μεῖζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μεῖζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν;» (*República* V, 462a9-b2).

plicidad se presentará *sub specie bonitatis* (cf. ἀγαθοειδής⁶⁸), porque el bien platónico se manifiesta como la determinación que permite predicar *ser* y atribuir entidad a cualquier sujeto lógico u objeto cognoscible: «Y, entonces, no sólo afirmas que a las cosas que pueden conocerse les corresponde ser conocidas a causa de la presencia del bien, sino también que les corresponde el ser y la entidad a causa de él, no siendo el bien la entidad, sino estando por encima de la entidad en cuanto a rango y capacidad».⁶⁹

A partir de esta breve historia, cabe afirmar que, cualquiera que haya sido el desarrollo de la teoría de las ideas, ésta parece haber articulado los siguientes complejos temáticos: **(1)** invariabilidad, **(2)** unidad, **(3)** determinación, **(4)** separación y **(5)** condición paradigmática de las ideas, así como **(6)** dependencia semántica de la realidad ostensible con respecto de la inteligible.

(1) Las ideas platónicas son deudoras de la búsqueda socrática de la naturaleza común a diversas cosas. Su vigencia no se ve interrumpida por las delimitaciones espaciotemporales que separan a las cosas entre sí. Platón las presenta como eternas e inmutables, independientes del tiempo devenido e irreductibles a sus manifestaciones concretas, circunstanciadas. La realidad eidética es inteligible, pero las ideas no se identifican con los estados particulares de

⁶⁸ «Entonces, eso que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga a lo cognoscente la capacidad cognitiva, di, es la idea del bien; y siendo causa de la ciencia y de la verdad, piensa en ella como cognoscible, de modo que, siendo ambos bellos, tanto el conocimiento como la verdad, la concebirás correctamente concibiéndola como algo distinto y más bello todavía que éstos. Pero en lo tocante a la ciencia y la verdad, justo como entonces juzgamos correctamente que la luz y la vista son parecidos al sol y que no es correcto considerarlos el sol, así también juzgamos ahora correctamente que ambos son parecidos al bien y que no es correcto considerar que uno de ellos es el bien, sino que la condición del bien es todavía más digna de estima [Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὡσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζρόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν (*República* VI/508e1-11)].

⁶⁹ «Καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεσθαι φάναί ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος» (*República* VI/509b6-10). Traducir καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν como «el existir y la esencia/entidad» es incorrecto. Traducir τὸ εἶναι como «el ser» es correcto, siempre que no se ignore la naturaleza atributiva del verbo εἶμι. Platón distingue entre *ser* y *entidad* porque, a diferencia de Aristóteles, cree que antes de poder declarar *Eso es determinada entidad*, es necesario poder declarar *Eso es algo* (i.e., *una cosa*).

la psique ni representan cosas percibidas mediante los sentidos⁷⁰. Aunque las palabras εἶδος [especie] e ἰδέα [aspecto] remiten al conocimiento por contacto directo con lo conocido⁷¹, el objeto conocido en este caso es impasible. En efecto, pensar algo no implica que el objeto pensado sea modificado por el sujeto pensante.

(2) Aunque se trate de lo común a diversas cosas, la realidad eidética es absolutamente simple y no admite diferencias internas. Además, Platón se refiere a las ideas en singular. Suele anteponer el artículo singular neutro τό y adjuntar de forma redundante el adjetivo αὐτό⁷². Los primeros filósofos griegos tenían la costumbre de sustantivar los adjetivos para referirse puntualmente, más que a una propiedad de las cosas (*e.g.*, la frialdad), a lo que causaba dichas propiedades (*v.g.*, lo frío). Esto propicia discusiones entre los expertos, pues la sustantivación de expresiones calificativas podría aludir, o bien a cierta unidad semántica (*i.e.*, lo que significa C), o bien a la extensión correspondiente (*i.e.*, lo calificable como C) y expresar cuantificaciones universales (*i.e.*, todo lo calificable como C).⁷³

⁷⁰ «Platón pensaba consecuentemente que las Ideas son diferentes de las cosas sensibles [...] las creía completamente objetivas, y no pensamiento ni ‘contenidos de pensamientos’ (sea cual sea el sentido de esta expresión), sino entidades cuya existencia presupone nuestro conocimiento» (D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 269).

⁷¹ Cf. H. C. BALDRY, «Plato’s “technical terms”», p. 141.

⁷² «Platón comienza a usar estos términos para denotar el “aspecto” distintivo que una cosa presenta a los ojos de la mente, y la clase o naturaleza de una cosa parece convertirse en una realidad independiente. Algunas veces, Platón usará el sustantivo abstracto para designar una forma, pero frecuentemente usará el adjetivo neutro o el participio con un artículo indefinido para designar las formas, añadiendo algunas veces el pronombre intensivo (como en αὐτὸ τὸ καλόν, οὐ τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ—lo Bello mismo o lo Bueno mismo), y a veces es suficiente el sustantivo concreto con alguna expresión calificativa, como en la expresión ὃ ἔστι κλίνη (“lo que es cama”) para nombrar la forma Cama. Hablará de las formas como de aquellas cosas que son ‘completamente reales’ o ‘realmente reales’ y les adjudicará cierta clase de realidad que está ‘en sí misma por sí misma’ (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ)» (W. A. WELTON, *Plato’s Forms. Varieties of Interpretation*, p. 4).

⁷³ Que el idioma griego «permite formar una frase [nominal que pueda fungir como el sujeto de una oración] a partir del artículo definido y un adjetivo (o participio) neutro es bien conocido. En un uso, una frase como ‘τὸ καλόν’ o ‘τὸ ὄν’ es una frase generalizadora, empleada para generalizar con respecto a las cosas de las cuales el adjetivo es verdadero (‘lo que sea bello’, ‘lo que sea’). En otro, es usada como expresión singular que se refiere a la propiedad abstracta, característica, clase, etc., que el adjetivo predica de aquellas cosas (‘belleza’, ‘ser’); en otras palabras, se refiere a lo que Platón denomina ‘forma’ (o, en el *Sofista*, ‘clase’)» (D. BOSTOCK, «Plato on ‘is not’», p. 104). «Las oraciones τὸ καλὸν καλόν ἔστι (‘lo bello es bello’) y ὁ Παρθενῶν καλός ἔστι (‘el Partenón es bello’) poseen aparentemente una estructura similar, y, como la última [oración] nos informa que el objeto denotado por ὁ Παρθενῶν es bello, es tentador interpretar la primera de manera similar, *i.e.*, tomar τὸ καλόν como el nombre de algo respecto de lo cual se afirma ahora que es bello. Pero esto es claramente un error análogo al bien conocido error de tratar palabras como ‘nada’ y ‘algo’ como si fueran nombres. Pues

(3) La unidad de las ideas parece haber sido concebida a imagen y semejanza de los límites y las medidas. A diferencia de las cosas y los casos particulares, de las manifestaciones concretas o circunstanciadas, que admiten calificaciones de distinta naturaleza y distinto grado, las ideas se identifican absolutamente con determinada naturaleza. Dicha determinación es tan precisa que Platón la ejemplifica con atributos esenciales de sustancias naturales (*v.g.*, no puede haber fuego por debajo del rango representado por *lo caliente*) o realidades matemáticas (*v.g.*, *lo impar* no puede ser partido en mitades reducibles a la unidad).

(4) No sólo la manera en que Platón habla de las ideas, sino también la metafísica platónica en general, permiten postular la separación entre ideas y casos ejemplares, ya entendida como incondicionalidad o incluso como trascendencia⁷⁴. Si *lo hombre mismo* no se identifica con cada uno de los hombres, que son, ciertamente, muchas cosas además de hombres, cabe inferir que la unidad de *lo hombre mismo* no coincide con la de *este hombre*. Es más, algunos intérpretes creen que Platón usaba εἶδος para designar la condición específica al margen de las circunstancias e ἰδέα para remitir a sus manifestaciones circunstanciadas.⁷⁵

lo que tenemos aquí es, en efecto, un mecanismo de cuantificación universal; el artículo τό opera sobre la oración entera y no sólo sobre el adjetivo inmediatamente posterior. Esto se vuelve más obvio todavía cuando Platón fortalece la aseveración, a saber, αὐτὸ τὸ καλὸν καλὸν ἐστὶ ('lo bello mismo es bello' o 'lo bello como tal es bello'), lo cual es plausible (y trivial) si se entiende como 'cualquier cosa que sea bella es *eo ipso* bella', pero que esta vez es tomada como si predicara la belleza de algo llamado αὐτὸ τὸ καλὸν. En la interpretación plausible, la palabra αὐτὸ es tratada propiamente como un operador modal que gobierna completamente la oración siguiente; léida de la otra manera, parece funcionar sólo para especificar todavía más lo denotado por τὸ καλὸν» (B. MATES, «Identity and predication in Plato», p. 222). Cf. L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, pp. 42-44, y R. M. DANCY, *Plato's Introduction of Forms*, p. 118.

⁷⁴ «Platón adquirió de Sócrates un interés en las cualidades de valor y aprendió a distinguirlas de sus ejemplos particulares; [...] percibió una analogía entre ellas y los números, representados como patrones por los pitagóricos, y combinó ambas cosas para formar la noción de patrones-cualidades, no sólo lógicamente "diferentes", sino sustancialmente "separadas" de los fenómenos particulares; como esos patrones eran tanto 'figuras' o 'formas' como 'cualidades sensibles al ojo de la mente', se vio doblemente justificado para llamarlas εἶδη o ἰδέαι; [...] describió esa relación con un lenguaje ya usado por otros para denotar la conexión entre cualidades y cosas particulares —μετέχειν, κοινωνεῖν, παρεῖναι, ἐνεῖναι—; [...] fue llevado especialmente a usar éstas por analogía entre la separación [χωρισμός] de sus propios objetos de conocimiento trascendentales y la separación disputada de los εἶδη a que esas palabras eran aplicadas» (H. C. BALDRY, «Plato's "technical terms"», pp. 149-150).

⁷⁵ «[A] menudo se sostiene que los términos ἰδέα y εἶδος son usados de manera intercambiable para designar las Formas platónicas—o por lo menos que no hay una clara distinción marcada por el uso platónico de los dos términos. Si esto fuera verdadero, tendríamos que convenir en que, en el pasaje que hemos estado discutiendo (104b-e), se entiende que las Formas están en sus participantes. Pero algunos comentaristas han argumentado que Platón usa los dos términos de manera distinta en esa

(5) La teoría de las ideas buscaba esclarecer, desde un punto de vista cognoscitivo, pero también causal, la relación entre lo inteligido y lo percibido mediante los sentidos. De ahí que Sócrates atribuya cierta causalidad a las ideas en el *Fedón*: «Sostengo simplemente y sin elucubraciones, y quizá con inocencia de mi parte, que no la hace bella ninguna otra cosa más que la presencia, asociación o adjunción, en cualquier modo y manera, de aquello que es bello: en efecto, ya no aseguro eso, sólo que todas las cosas bellas llegan a ser bellas por lo bello»⁷⁶. Detrás de la postulación de tales causas se encuentra la concepción del orden cósmico como resultado de disposiciones inmutables. Por ello, las cosas que admiten calificaciones comunes eran vistas por Platón como ejemplares más o menos imperfectos de alguna idea, entendida, a su vez, como modelo o paradigma. Y puesto que los ejemplares dependían de los arquetipos, la relación causal podía abordarse en ambos sentidos: por un lado, destacando la presencia de una sola idea en múltiples cosas (*cf.* παρεῖναι/παρουσία, ἐνεῖναι); por otro, refiriéndose a la participación de éstas en una misma naturaleza (*cf.* μετέχειν/μέθεξις, μεταλαμβάνειν/μετάληψις, μετάσχουσι)⁷⁷. Seguramente, la aplicación de estos términos había sido razonada⁷⁸,

parte del *Fedón*: usa ἰδέα cuando está hablando de las entidades que perecen en los particulares sensibles, y εἶδος cuando se quiere referir a lo imperecedero, a las Formas no-inmanentes. Me parece que el segundo punto de vista está más cerca de la verdad, y que Platón, al usar el término ἰδέα para referirse a los opuestos en (comportados por) tales cosas como la nieve y el fuego, no está suponiendo que esas cosas son Formas imperecederas» (D. T. DEVEREUX, «Separation and immanence in Plato's Theory of Forms», p. 200).

⁷⁶ «τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἑμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη· οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῶ καλῶ πάντα τὰ καλὰ [γίγνεται] καλά» (100d3-8).

⁷⁷ «En efecto, me queda claro que si hay otra cosa bella además de lo bello mismo, no es bella por ninguna otra cosa más que por participar de aquello [que es] bello. Y, sin duda, hablo de este modo en lo tocante a todas las cosas. ¿Concedes una causa como ésta? [φαίνεται γὰρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι' ἕν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ· καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω. τῆ τοιᾶδε αἰτία συγχωρεῖς;]» (*Fedón* 100c3-7). «El verbo 'tomar juntos' (o en conjunto)' (*metalambanein*; 129a3), y el verbo 'tener juntos' (*metechein*; 129a8), tienen el prefijo *meta*, que añade el sentido 'juntos' o 'en conjunto' a los verbos radicales 'tener' (*echein*) y 'tomar' (*lambanein*). Las traducciones habituales, aunque menos reveladoras, son 'compartir', 'participar' y 'tomar parte'. Las traducciones más literales destacan el carácter común de los verbos. Decir que algo toma o tiene valor es perfectamente normal. También es normal, si cada una de dos personas toma o tiene valor, decir que las dos juntas o en conjunto toman o tienen valor» (S. PETERSON, «The *Parmenides*», p. 386).

⁷⁸ N. FUJISAWA realizó un estudio diacrónico del uso de estos términos. Cuando entendía las ideas como inmanentes, Platón usaba sobre todo el verbo ἔχω, para hablar de la presencia de las ideas en las cosas. Cuando llegó a concebir las ideas como trascendentes, cambió a μετέχω. La elección del término se habría debido a que μετέχω no denotaba la presencia de la misma forma en diversas cosas o casos (*cf.* «Ἐχειν, Μετέχειν, and idioms of "Paradeigmatism" in Plato's Theory of Forms», p. 44).

pero Aristóteles vea la participación como un uso figurado del lenguaje y una confusión entre la unidad causal (la de la entidad) y la unidad conceptual (la del universal), o incluso nominal (la de los homónimos, parónimos y sinónimos).

Decir que [los εἶδη] son paradigmas y que las demás cosas participan de ellos es decir cosas vacías y expresar metáforas poéticas. En efecto, ¿qué cosa se lleva a cabo con miras a las ideas? Cabe ser o volverse semejante a cualquier cosa y no ser configurado tomándola como referencia, de modo que, siendo o no siendo Sócrates, [esa cosa] podría llegar a ser como Sócrates, y esto sería igualmente evidente si se tratara del Sócrates eterno. Así habrá varios paradigmas de lo mismo, y, por tanto, varias especies: por ejemplo, del hombre serán lo animal y lo bípedo al mismo tiempo que lo hombre-mismo.⁷⁹

Pero, en suma, aunque la sabiduría investiga lo causante de las cosas manifiestas, hemos desatendido ese asunto —pues nada decimos de la causa de donde procede el inicio del cambio—, y creyendo que nos referimos a la entidad de esas cosas, afirmamos que hay unas entidades distintas, pero [diciendo] de qué manera son aquéllas las entidades de estas cosas, decimos cosas vacías: en efecto, participar, tal como dijimos antes, no es nada.⁸⁰

(6) La dependencia denominativa entre los casos ejemplares y las ideas se conoce con el nombre de ἐπωνυμία. Dado que un mismo nombre se aplica a muchas cosas y que ese nombre le corresponde en primera instancia a la condición específica común, las cosas participantes son designadas en alusión a sus epónimos, es decir, las ideas. «Según creo, —se dice en el *Fedón*— después de haber convenido al respecto, también se estuvo de acuerdo en que cada una de esas ideas es algo y en que a las cosas que toman parte de ellas les corresponden las denominaciones de las mismas»⁸¹. Por dar un ejemplo, la localidad de Miahuatlán de Porfirio Díaz toma nombre por alusión al general, su epónimo.

Por lo demás, las ideas son normalmente mencionadas al efectuar valoraciones éticas, estéticas y cuantitativas (*e.g.*, lo justo, lo bello y lo grande). Por lo tanto, cabe suponer que hay

⁷⁹ «τὸ δὲ λέγειν παραδείγματα αὐτὰ εἶναι καὶ μετέχειν αὐτῶν τᾶλλα κενολογεῖν ἐστὶ καὶ μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς. τί γὰρ ἐστὶ τὸ ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον; ἐνδέχεται τε καὶ εἶναι καὶ γίνεσθαι ὁμοῖον ὀτιοῦν καὶ μὴ εἰκαζόμενον πρὸς ἐκεῖνο, ὥστε καὶ ὄντος Σωκράτους καὶ μὴ ὄντος γένοιτ' ἂν οἷος Σωκράτης· ὁμοίως δὲ δῆλον ὅτι κἂν εἴ ἦν ὁ Σωκράτης αἰδῖος. ἔσται τε πλείω παραδείγματα τοῦ αὐτοῦ, ὥστε καὶ εἶδη, οἷον τοῦ ἀνθρώπου τὸ ζῶον καὶ τὸ δίπουν, ἅμα δὲ καὶ τὸ αὐτοάνθρωπος» (MA9/991a20-29).

⁸⁰ «ὄλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν οὐθὲν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἐτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φαμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, οὐθὲν ἐστίν» (MA9/992a24-b1).

⁸¹ «Ὡς μὲν ἐγὼ οἶμαι, ἐπεὶ αὐτῶ ταῦτα συνεχωρήθη, καὶ ὠμολογεῖτο εἶναι τι ἕκαστον τῶν εἰδῶν καὶ τούτων τᾶλλα μεταλαμβάνοντα αὐτῶν τούτων τὴν ἐπωνυμίαν ἴσχειν» (*Fedón*, 102a10-b2).

ideas siempre que resulta posible calificar la realidad con base en límites y medidas, razones y proporciones. Esto coloca a las ideas platónicas en un plano más bien formal con respecto a las potencias [δυνάμεις] propuestas por filósofos anteriores (*e.g.*, lo frío, lo denso). Empero, a partir de ciertos diálogos se podría deducir que hay ideas de artefactos (*e.g.*, cama, lanzadera)⁸² y entidades naturales simples (*v.g.*, agua), compuestas (*v.g.*, hombre) o ínfimas (*v.g.*, pelo, lodo, mugre⁸³). Asimismo, Aristóteles nos deja ver que dentro del círculo platónico no sólo se admitieron ideas relacionadas con expresiones calificativas, nombres abstractos, concretos y comunes, sino también con expresiones carentes de referente propio, a saber, negativas, indeterminadas y relativas (*v.g.*, no-perro, bárbaro, duplicidad)⁸⁴. Sin embargo, hay evidencia

⁸² El *Crátilo* habla de lo que un legislador debería tener en mente al poner nombre a las cosas, a saber, la naturaleza común a las cosas que admiten tales nombres: «¿Acaso no llamaríamos aquella cosa la lanzadera misma con toda justicia? [Οὐκοῦν ἐκεῖνο δικαιοτάτ' ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκὶς καλέσαιμεν;]» (389b5-6). *República* X habla de la cama que es única y naturalmente anterior a las camas fabricadas y representadas: «Sin duda, dibujante, carpintero y dios, los tres se encargan de tres tipos de cama [...] Seguramente, el dios no lo quería o pesaba alguna necesidad para que no efectuara más que una sola cama en la naturaleza, así que sólo produjo aquella misma que es una, lo que es cama: pues dos o más como ésa ni fueron ni serán producidas por el dios [...] Porque —dije yo— si hiciera dos solas, nuevamente saldría una a la luz, cuya especie sería poseída a la vez por aquellas dos, y ésta sería lo que es una cama, más no las otras dos [...] Pienso que el dios, sabiendo esto y queriendo ser realmente el creador de la cama que realmente es, pero no de una cama cualquiera y tampoco un fabricante de camas, produjo la única por naturaleza en sí misma [Ζωγράφος δὴ, κλινοποιός, θεός, τρεῖς οὗτοι ἐπιστάται τρισὶν εἶδεσι κλινῶν [...]. Ὁ μὲν δὴ θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπὶν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν [...]. Ὅτι, ἢ δ' ἐγώ, εἰ δύο μόνας ποιήσειεν, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη ἢς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφοτέραι τὸ εἶδος ἔχοιεν, καὶ εἴη ἂν ὃ ἔστιν κλίνη ἐκείνη ἀλλ' οὐχ αἰ δύο [...]. Ταῦτα δὴ οἶμαι εἰδώς ὁ θεός, βουλόμενος εἶναι ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὔσης, ἀλλὰ μὴ κλίνης τινὸς μηδὲ κλινοποιός τις, μίαν φύσει αὐτὴν ἔφυσεν]» (597b13-d3).

⁸³ «¿Y qué [dices] sobre éstas cosas, Sócrates, que podrían parecer ridículas, a saber, pelo, lodo, mugre o cualquier otra cosa de las menos dignas de estima y más insignificantes? Dudas si es preciso afirmar o no afirmar que también hay una condición específica de cada una de estas cosas por separado, la cual sea distinta, asimismo, de las cosas que están a la mano [Ἡ καὶ περὶ τῶνδε, ὧ Σώκρατες, ἃ καὶ γελοῖα δόξειεν ἂν εἶναι, οἷον θριξὶ καὶ πηλὸς καὶ ῥύπος ἢ ἄλλο τι ἀτιμότητόν τε καὶ φαυλότατον, ἀπορεῖς εἴτε χρὴ φάναι καὶ τούτων ἐκάστου εἶδος εἶναι χωρὶς, ὃν ἄλλο αὖ ἢ ὧν τι ἡμεῖς μεταχειριζόμεθα, εἴτε καὶ μή;]» (*Parménides* 130c5-d2).

⁸⁴ «Además, de acuerdo con los modos en que mostramos que hay especies, de acuerdo con ninguno de ellos quedan claras esas cosas: en efecto, mientras que a partir de algunos no se produce inferencia necesaria, a partir de otros surgen especies hasta de cosas a las que no les atribuimos [especie]. En efecto, de acuerdo con los enunciados tomados de las ciencias habrá especies de todo aquello de lo cual hay ciencia; de acuerdo con [el argumento llamado] “lo uno encima de lo múltiple”, también de las negaciones; y de acuerdo con [el llamado] “pensar algo deshecho”, de cosas destruidas, porque quedan representaciones de esas cosas. Además, entre los argumentos más precisos, unos producen ideas de las cosas dichas con respecto a algo, de las cuales no decimos que hay un mismo género, y

de que Platón no admitía una idea por cada expresión general ni de términos que carecieran de referente real.⁸⁵

Para sacar algunas conclusiones, relacionaré los seis complejos temáticos de la teoría de las ideas con el argumento general de mi tesis. En principio, la teoría de las ideas se condice con que εἶναι signifique *estar vigente*. (1) La incondicionalidad y la inmutabilidad de las ideas son compatibles tanto con la noción de *vigencia* como con la imperfectividad de εἶμί. (2) Ciertamente, la sustantivación de expresiones calificativas mediante el artículo τὸ sirve para efectuar cuantificaciones universales, pero también hipostasia capacidades (*v.g., Pensante es todo lo que puede pensar*). (3-4) Además, la realidad eidética, que combinaría el carácter normativo con la determinación de lo real a partir de patrones matemáticos, puede expresarse en términos de *vigencia* u observancia de disposiciones independientes de las circunstancias, irreducibles a sus casos particulares (*v.g., Lo bello está vigente en ese mandala, Lo bello está vigente*

otros afirman “el tercer hombre”. En suma, los argumentos en torno a las especies suprimen cosas que valoramos por encima del ser de las ideas [ἔτι δὲ καθ’ οὐς τρόπους δείκνυμεν ὅτι ἔστι τὰ εἶδη, κατ’ οὐθένα φαίνεται τούτων· ἐξ ἐνίων μὲν γὰρ οὐκ ἀνάγκη γίνεσθαι συλλογισμόν, ἐξ ἐνίων δὲ καὶ οὐχ ὧν οἰόμεθα τούτων εἶδη γίγνεται. κατὰ τε γὰρ τοὺς λόγους τοὺς ἐκ τῶν ἐπιστημῶν εἶδη ἔσται πάντων ὅσων ἐπιστῆμαι εἰσί, καὶ κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων, κατὰ δὲ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος τῶν φθαρτῶν· φάντασμα γὰρ τι τούτων ἔστιν. ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστεροι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιούσιν ιδέας, ὧν οὐ φαμεν εἶναι καθ’ αὐτὸ γένος, οἱ δὲ τὸν τρίτον ἄνθρωπον λέγουσιν. ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἢ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα [οἱ λέγοντες εἶδη] τοῦ τὰς ιδέας εἶναι]» (MA9/990b8-990b19).

⁸⁵ El *Fedro* dice que las distinciones específicas deben apegarse a lo real: «Hay que ser capaz, en cambio, de diseccionar entre las especies de acuerdo con las articulaciones dadas naturalmente e intentar no desgarrar parte alguna a la manera del mal carnicero [Τὸ πάλιν κατ’ εἶδη δύνασθαι διατέμνειν κατ’ ἄρθρα ἢ πέφυκεν, καὶ μὴ ἐπιχειρεῖν καταγνύναι μέρος μηδὲν, κακοῦ μαγείρου τρόπῳ χρώμενον]» (265e1-3). El *Político* reprocha la creencia de que hay referentes para las denominaciones que excluyen cierta especie: «Como si alguno, intentando dividir al género humano en dos, por ejemplo, distinguiera como muchos de por aquí, que separan por un lado a los helenos como una [especie] a parte de todas las demás y por otro lado al conjunto de las otras razas, que son ilimitadas, no se mezclan [por la sangre] y no concuerdan [por la lengua] entre sí, llamando a todas con un solo nombre, a saber, ‘bárbaro’; y creen que, por un nombre idéntico, son también una misma raza [Τοιόνδε, οἷον εἴ τις τάνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μὲν κλήσει προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἐν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν]» (262c10-d6). «Si las formas son significados, hay entonces formas que se corresponden con cada término general significativo. Si, en cambio, las formas son propiedades reales que ‘demarcan las uniones naturales’, entonces sólo hay formas donde hay propiedades reales. De acuerdo con un tercer modo de ver las cosas, los diálogos medios postulan formas en un número aún menor de casos: para los predicados como ‘justo’ y ‘grande’, pero no para predicados como ‘hombre’» (G. FINE, *Plato*, p. 22).

en la veta de esa roca). (5-6) Por si fuera poco, las “aporías de la participación” podrían tener origen en la disonancia de un verbo locativo que no sólo significaba *estar vigente* (semántica), sino que también era usado para atribuir (sintaxis). Vista desde la parusía, la doctrina platónica concuerda perfectamente con construcciones que expresan relaciones dominantes (v.g., *Lo bello está vigente en eso*). En cambio, vista desde la participación, no concuerda con construcciones que deberían ser, si no simétricas, al menos semánticamente neutras, a fin de efectuar operaciones lógicas tan dispares como la caracterización, la identificación, la asignación a cierta clase y la inclusión en una clase:

<i>Esta manzana</i>	es está vigente	<i>verde</i>
<i>Michaela</i>	es está vigente	<i>mi novia</i>
<i>Mi hermano</i>	es está vigente	<i>diplomático</i>
<i>Un ginecólogo</i>	es está vigente	<i>(un) médico</i>

En la introducción anticipé que podríamos estar frente a un verbo que no ha sufrido la gramaticalización suficiente como para realizar las operaciones mencionadas sin aportar significado y revelar el sentido prístino de los predicados asociados con las operaciones que detentan la posición de los verbos como *ser* en el pensamiento discursivo y que pueden sustituirse por sintagmas preposicionales (e.g., *estado o pertenencia*). Es más, las investigaciones lógicas de Platón y Aristóteles se cuentan entre los mayores pasos en dirección a la desemantización de los verbos como *ser*. Empero, εἶμί tiene todavía significado en Platón. Manténgase la atención en la teoría de las ideas e inviértase la parusía (v.g., *En eso está vigente lo bello*). Obviamente, el complemento no puede fungir como sujeto de la oración, a menos que en su lugar coloquemos un deíctico (e.g., *there*). Pero las circunstancias no anteceden lógicamente a la entidad y, por eso preguntaba el Parménides platónico, si las cosas que participan de las ideas, pero no son las ideas [τὰ ἄλλα], están constituidas por pensamientos o quedan al margen del pensamiento. «¿Pero, entonces, qué? —dijo Parménides— Dado que afirmas que las cosas participan por necesidad de las ideas, ¿no te parece que cada una [de esas cosas] está hecha de pensamientos y todas [ellas] piensan, o que siendo pensamientos están al margen de la facultad de pensar?»⁸⁶

⁸⁶ «Τί δὲ δὴ; εἶπεῖν τὸν Παρμενίδην, οὐκ ἀνάγκη ἢ τᾶλλα φῆς τῶν εἰδῶν μετέχειν ἢ δοκεῖ σοι ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι καὶ πάντα νοεῖν, ἢ νοήματα ὄντα ἀνόητα εἶναι;» (*Parménides* 132c9-11). Ya justificué mi interpretación de los adjetivos verbales, pero en el siguiente apartado hablaré al respecto.

Lo uno, lo múltiple y los dos tipos de sujeto lógico

El *Parménides* fue catalogado como ΠΑΡΜΕΝΙΔΗΣ Η ΠΕΡΙ ΙΔΕΩΝ· ΛΟΓΙΚΟΣ desde la Antigüedad⁸⁷ porque aborda lógicamente el problema de lo uno y lo múltiple⁸⁸. De hecho, durante la discusión que antecede a la crítica de las ideas y justo antes del ejercicio dialéctico practicado por Parménides, se reconoce que las discusiones en este diálogo están relacionadas con la facultad de calcular y razonar [λογισμός/λόγος].

Así pues, si alguno intentara explicar que tales cosas son muchas y una, en lo tocante a la piedra, el madero y las cosas como éstas, diremos que demuestra que algo así es uno y múltiple, no que lo uno es múltiple o que lo múltiple es uno, tampoco que dice algo sorprendente, sino más bien cosas en las que todos podríamos estar de acuerdo. Pero si alguno, a propósito de las cosas que recién mencionaba, diseccionara primero las condiciones específicas mismas por separado en sí mismas, por ejemplo, semejanza y desemejanza, multiplicidad y unidad, reposo y movimiento y todas las cosas como éstas, y luego explicara que éstas pueden confundirse y disociarse en sí mismas, me quedaría, Zenón, sorprendentemente maravillado —dijo [Sócrates]—. Supongo que te has ocupado concienzudamente del asunto; pero quedaría mucho más sorprendido si, como digo, alguno pudiera demostrar que esa misma dificultad, justamente la que vosotros revisasteis a propósito de las cosas que se ven, está implicada de todos modos en las condiciones específicas mismas y, por tanto, en las cosas que son aprehendidas por el razonamiento.⁸⁹

Pero, ciertamente —dijo Parménides—, si alguien, en cambio, no admitiera, Sócrates, que hay condiciones específicas de las cosas que son, por haber reparado en todos esos asuntos y otros como ellos, no tendría adonde dirigir la atención, por no admitir que hay una característica de cada una de las cosas que son, siempre la misma, y con ello arruinaría completamente la posibilidad de discurrir [...] Exceptuando eso que dijiste y con lo cual quedé fascinado, a saber, que no admitías que la investigación se perdiera en las cosas que se ven ni que versara sobre ellas,

⁸⁷ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas* III 58.8.

⁸⁸ «¿Cuáles eran las principales propiedades de las Formas conforme a la teoría estricta de ellas? [...] primero, que una Forma es singular mientras que sus ejemplificaciones son o podrían ser plurales» (G. RYLE, «Plato's *Parmenides*», p. 116). «El viejo problema griego de la Unidad y la Multiplicidad — y no debemos olvidar nunca que Platón se encontraba en esta tradición— no se podía resolver de una forma tan fácil» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, V, p. 72).

⁸⁹ «ἐὰν οὖν τις τοιαῦτα ἐπιχειρῆ πολλὰ καὶ ἐν ταῦτόν ἀποφαίνειν, λίθους καὶ ξύλα καὶ τὰ τοιαῦτα, τὶ φήσομεν αὐτόν πολλὰ καὶ ἐν ἀποδεικνύειν, οὐ τὸ ἐν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἐν, οὐδέ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ἄπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν· ἐὰν δὲ τις ὧν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον πρῶτον μὲν διαιρῆται χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη, οἷον ὁμοιότητά τε καὶ ἀνομοιότητα καὶ πλῆθος καὶ τὸ ἐν καὶ στάσιν καὶ κίνησιν καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, εἶτα ἐν ἑαυτοῖς ταῦτα δυνάμενα συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι ἀποφαίνῃ, ἀγαμίην ἂν ἔγωγ', ἔφη, θαυμαστῶς, ὧ Ζήνων. ταῦτα δὲ ἀνδρείως μὲν πάνυ ἠγοῦμαι πεπραγματεῦσθαι· πολὺ μεντὰν ὧδε μᾶλλον, ὡς λέγω, ἀγασθειῆν εἴ τις ἔχοι τὴν αὐτὴν ταύτην ἀπορίαν ἐν αὐτοῖς τοῖς εἶδεσι παντοδαπῶς πλεκομένην, ὡσπερ ἐν τοῖς ὀρωμένοις διήλθετε, οὕτως καὶ ἐν τοῖς λογισμῶ λαμβανομένοις ἐπιδειξαι» (129d2-130a2).

sino más bien sobre las cosas que uno podría aprehender en mayor grado con el razonamiento y considerar condiciones específicas.⁹⁰

Otros diálogos exponen la teoría de las ideas al tratar diversos asuntos (*e.g.*, *Fedón*), pero sólo el *Parménides* se dedica exclusivamente a ella. Aun así, llama la atención que su aproximación sea crítica y que su contenido coincida en más de un punto con los comentarios de Aristóteles a propósito de las ideas⁹¹. De hecho, el enfoque revisionista del *Parménides* es una de las principales razones para afirmar que rompe con el periodo medio e inaugura el periodo tardío⁹². De cualquier manera, se trata de uno de los diálogos en que Sócrates cede el protagonismo a un representante del eleatismo para que discorra sobre los temas eleáticos por antonomasia (*i.e.*, lo uno y lo múltiple, el ser y el no ser) y parece estar vinculado internamente con el *Sofista* y, por tanto, con el *Teeteto* y el *Político*.⁹³

⁹⁰ «Ἀλλὰ μέντοι, εἶπεν ὁ Παρμενίδης, εἴ γέ τις δῆ, ὧ Σώκρατες, αὔ μὴ ἐάσει εἶδη τῶν ὄντων εἶναι, εἰς πάντα τὰ νυνδὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἀποβλέψας, μηδὲ τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου, οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐὼν ἰδέαν τῶν ὄντων ἐκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, καὶ οὕτως τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασιν διαφθερεῖ [...] πλὴν τοῦτο γέ σου καὶ πρὸς τοῦτον ἠγάσθην εἰπόντος, ὅτι οὐκ εἶας ἐν τοῖς ὀρωμένοις οὐδὲ περὶ ταῦτα τὴν πλάνην ἐπισκοπεῖν, ἀλλὰ περὶ ἐκεῖνα ἃ μάλιστα τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἶδη ἂν ἠγήσασαιτο εἶναι» (135b5-c2, 135d8-e4).

⁹¹ «[E]s el único diálogo que se propone explícitamente atender una Teoría de las Ideas. Sin embargo, la intención del diálogo es mostrar en qué sentido las Formas son problemáticas» (M. L. GILL, «Problems for Forms», p. 184). «[E]s un examen crítico de la teoría de las formas, de un conjunto de doctrinas metafísicas y epistemológicas articuladas y defendidas por el personaje de Sócrates en los diálogos del periodo medio de Platón (principalmente en el *Fedón*, la *República II-X* y el *Simposio*)» (S. RICKLESS, «Plato's *Parmenides*», § 1). «Es un Platón mucho más cercano a Aristóteles de lo que les gustaría admitir a los entusiastas del Platón temprano. Pero todavía es Platón, y cree en las formas» (R. SCOON, «Plato's *Parmenides*», p. 133). La crítica aristotélica se halla en MA6, MA9, MM4 y MM5, y en los fragmentos del *Περὶ Ἰδεῶν*. (MM y MN critican la metafísica platónica en general.) *Vid.* G. FINE, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms* y «The one over many».

⁹² «En el *Parménides* —que debió de aparecer algunos años antes que los diálogos del tercer y último período— encontramos una revisión completa de la teoría de las Ideas» (G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 63). «El *Parménides* marca una ruptura y, a la vez, sirve de transición entre los diálogos medios o de madurez y los tardíos. Marca una ruptura, porque en él se formulan una serie de objeciones a las Formas y a su relación con las cosas, tal como han sido presentadas en los diálogos de madurez, particularmente en el *Fedón* y en la *República*. Sirve de transición, porque en él se ofrecen los elementos para una solución de las dificultades planteadas, y se abre así el camino para el *Sofista*» (MA. I. SANTA CRUZ en PLATÓN, *Diálogos V*, p. 9).

⁹³ «Por lo tanto, no nos niegues, extranjero, el primer favor que te pedimos, e indícanos lo siguiente: ¿qué acostumbras hacer por gusto propio al demostrar verbalmente lo que te propones, explicarlo a través de un largo discurso, o mediante preguntas, como las que usó también, al exponer argumentos excelentes, Parménides, junto al cual estuve siendo yo joven y él muy viejo? [Μὴ τοίνυν, ὧ ξένη, ἡμῶν τὴν γε πρώτην αἰτησάντων χάριν ἀπαρνηθεὶς γένη, τοσόνδε δ' ἡμῖν φράζε. πότερον εἴωθας ἡδιδον αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῶ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο ὃ ἂν ἐνδείξασθαι τῷ βουλευθῆς, ἢ δι' ἐ-

El *Parménides* es el más difícil de los diálogos platónicos y la mejor manera de acceder a él consiste en exponer los planteamientos que pudieron nutrir a su autor y remitir a los problemas discutidos en el ambiente intelectual de su época. Por ello, revisaré someramente los problemas lógicos que ocupaban a los pensadores cercanos a la Academia y dos planteamientos metafísicos que parecen confluir en este diálogo, a saber, las teorías anaxagórea y pitagórica de los principios. Después, relacionaré esta información con el perfil intelectual de Platón trazado en el apartado anterior y expondré las principales opiniones acerca del propósito del *Parménides* a fin de contextualizar mi interpretación.

Cuando Platón escribió el *Parménides* se discutían problemas de naturaleza lógica desencadenados por el monismo eleático⁹⁴. Entre las tesis eleáticas más famosas se encuentra, por ejemplo, la que Aristóteles adjudica a Meliso en los *Tópicos*: *lo ente es uno*: ἐν τὸ ὄν (104b 22). Es posible que algunos asumieran esas tesis por convicciones monistas, pero muchos lo hacían con segundas intenciones (*e.g.*, para reducir argumentos al absurdo o defender el relativismo⁹⁵). Los filósofos de Elea habían demostrado que la unidad era un atributo necesario de lo ente y que lo no-ente era imposible, pero sus tesis daban pie a cuestiones como éstas:

—Si lo ente es uno y los objetos percibidos mediante los sentidos son diversos, ¿podemos conocer lo ente mediante la percepción sensible?

—Si lo ente es uno y el lenguaje articulado combina diversas nociones, ¿podemos aprehender lo ente mediante el lenguaje articulado?

—Si no ser es imposible y falso es aquello que no es, ¿es posible incurrir en falsedades?

Platón abordó las dos últimas cuestiones en el *Parménides*, pero también en el *Sofista*. Inscrito en cierta teoría de los principios, el *Parménides* estudia las posibilidades de relacionar discurs-

ρωτήσεων, οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδη χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὢν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου;]» (*Sofista* 217c1-7). Sobre las relaciones entre los cuatro diálogos mencionados, *vid.* K. DORTER, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, p. 1.

⁹⁴ «[T]odos los eleáticos (incluyendo a Jenófanes) estaban muy presentes en la mente de Platón cuando escribió el *Parménides*, en un tiempo durante el cual su Teoría de las Formas parece haber estado sometida a un gran aluvión de ataques y distorsiones (efectuados, se puede argumentar, por algunos seguidores de los Sofistas y de Sócrates, que parecen haberse apropiado malamente de algunas ideas eleáticas y haberlas usado contra las teorías de Platón)» (A. HERMANN, *Plato's Parmenides*, p. 22).

⁹⁵ A. HERMANN piensa que debemos considerar «las enseñanzas relativistas, subjetivistas y solipsistas expuestas por los pares de Protágoras, Pródico, Gorgias, Antístenes (que fue alumno de Gorgias y Sócrates) y Aristipo (que siguió a Protágoras y Sócrates, tomando prestado finalmente de ambos)» (*Plato's Parmenides*, p. 25).

sivamente la unidad (del sujeto o θέμα) con la diversidad (de predicados o ῥήματα). El *Sofista*, deudor de esa investigación, muestra el sentido de los predicados negativos a fin de justificar la apariencia y la falsedad. Ahora bien, el estado de la cuestión era, aparentemente, el siguiente. Algunos pensadores sólo estaban dispuestos a enunciar tautologías (e.g., *Lo rojo es rojo*). «Antístenes —reporta Aristóteles— excogitaba con simpleza al estimar que nada se enuncia como no sea por su propio concepto, una cosa con una cosa: de eso se seguía que no es posible contradecir, y casi tampoco incurrir en falsedades»⁹⁶. Otros habrían llegado incluso a evitar el uso de εἰμί para no tener que combinar distintas nociones con un verbo de difícil manejo. Este verbo tenía un potencial aseverativo universal y, bajo el imperio de la ontología eleática, Héctor debía quedarse con Andrómaca y no predicar algo que no se identificara con el sujeto de la oración, a menos que estuviera dispuesto a “salir al encuentro” de Parménides—«ὁμόσε βαδιεῖται» dice Aristóteles⁹⁷. Que tales consideraciones están presentes en el *Parménides* es indudable, porque el ejercicio dialéctico marca la diferencia entre el aporte semántico de una oración copulativa con verbo expreso y el de una oración nominal apositiva: «Así pues, también la entidad de lo uno sería, por no ser lo mismo que lo uno: en efecto, de no ser así, aquélla no sería la entidad de aquello ni aquéllo, lo uno, podría participar de aquélla, sino que lo mismo sería decir *uno y ser que uno, uno*».⁹⁸

⁹⁶ «Ἀντισθένης ὤρετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ, ἐν ἑφ' ἐνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, σχεδὸν δὲ μηδὲ ψεύδεσθαι» (MΔ29/1024b32-34).

⁹⁷ Cf. MN2/1088b35-1089a6. «Aristóteles, en otra ocasión (Fís. 185b, 26), dice de los pensadores del siglo quinto posteriores a Parménides y Heráclito que estaban perturbados por el peligro de admitir que ‘la misma cosa es tanto una como muchas’, cuando habían de decir ‘Este hombre *es* blanco’ o ‘*está* caminando’. Algunos, como Licófrón, pupilo de Gorgias, se deshicieron por completo de la palabra ‘es’. Otros sustituían λευκός ἐστι con λελεύκωται. Ross considera probable el argumento de Apelt, a saber, que Antístenes, los megarenses y los eretrios intentaban, todos, prescindir del ‘es’ copulativo. Puede haber una huella de dichas dubitaciones en Filópono (Fís. 42, 9 ss.), quien representa a Zenón mismo argumentando en contra de la pluralidad de los individuos, tales como caballos y hombres. ‘Su prueba procede de la siguiente manera: Sócrates, de quien ustedes dicen que es una unidad (ἐνὰ-δα) que contribuye a formar la pluralidad, no es solamente Sócrates, sino también pálido, filosófico, con ombligo en forma de olla y nariz respingada: así, el mismo hombre es uno y muchos. Pero el mismo hombre no puede ser muchos; por tanto, Sócrates no puede ser uno’» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, pp. 73-74).

⁹⁸ «Οὐκοῦν καὶ ἡ οὐσία τοῦ ἐνός εἴη ἂν οὐ ταυτόν οὔσα τῷ ἐνί· οὐ γὰρ ἂν ἐκείνη ἦν ἐκείνου οὐσία, οὐδ' ἂν ἐκεῖνο, τὸ ἐν, ἐκείνης μετεῖχεν, ἀλλ' ὁμοιον ἂν ἦν λέγειν ἐν τε εἶναι καὶ ἐν ἐν» (142b7-c1). No se sabe con seguridad si Platón aprobó ese tipo de razonamientos o en qué grado pudo hacerlo, pero los expertos asocian esa concepción de lo uno con los filósofos de Mégara: «los primeros megarenses sostenían más o menos la misma concepción de las ideas propuesta aquí por Sócrates, sólo que descubrieron pronto la imposibilidad de obtener a partir de tales ideas una explicación del mundo sen-

Por otro lado, puesto que menciona lo uno y lo otro, caracteriza la pareja unidad/entidad como díada y genera la diversidad a partir de esa pareja, la segunda parte del *Parménides* parece corroborar los reportes aristotélicos sobre la teoría platónica de los principios. Por lo que toca a estos principios, cabe destacar la influencia de los pitagóricos, pero también la de Anaxágoras, que trató de conciliar lo indeterminado [τὸ ἄπειρον] de Anaximandro con lo ente de Parménides. Más bien precipitadamente, Anaxágoras suele ser clasificado como pluralista, pero Aristóteles pensaba que el clazomenio postuló dos principios semejantes a lo uno y lo otro [τό τε ἓν καὶ θάτερον⁹⁹] de que hablaban los platónicos. Esos principios son la facultad noética [νοῦς], simple y sin mezcla, responsable de la configuración cósmica, y una mezcla ilimitada de recursos [χρήματα], responsable de la diversidad cósmica. Ahora bien, las acciones del *Parménides* son narradas a Céfalo, un clazomenio, y esto podría ser relevante¹⁰⁰. La filosofía de Anaxágoras de Clazómenas era estimada en la Academia¹⁰¹ y hay varios puntos de con-

sible. A ello renunciaron con la contundencia propia de la desesperación, al igual que los eléaticos, como si se tratara de algo solamente ilusorio» (A. E. TAYLOR, «On the interpretation of Plato's *Parmenides* III», p. 37). «Desde que Stallbaum señaló por vez primera la existencia de una influencia megarense en el *Parménides*, se ha vuelto común sostener que las objeciones expuestas en la primera parte del diálogo no son tales que pudieran haber sido ensayadas seriamente por Platón mismo, sino que con toda seguridad surgieron desde el punto de vista megarense. En tal caso, el propósito de las antinomias no sería corregir un idealismo crudo, sino refutar indirectamente al oponente megarense, como dice Zeller, mostrando que la concepción megarense de lo 'Uno' conduce a dificultades iguales o mayores» (A.E. TAYLOR, «On the interpretation of Plato's *Parmenides* I», pp. 316-317). Cf. R. ROBINSON, «Plato's *Parmenides* I», pp. 52-53, y R. S. BRUMBAUGH, *Plato on the One*, p. 22.

⁹⁹ Cf. MA8/989a30-b21.

¹⁰⁰ Según R. S. BRUMBAUGH, «[e]l prólogo también sugiere que el motivo subyacente al argumento entero es la confrontación de Parménides con Anaxágoras» (*Plato on the One*, p. 14).

¹⁰¹ «Pero, entre todas las cosas, la que más podría uno problematizar es qué aportan las condiciones específicas a las cosas eternas, entre las sensibles, o a las que se generan y corrompen: pues no son causas de ningún movimiento o cambio en ellas. Es más, tampoco contribuyen de alguna manera al conocimiento de las otras cosas (pues aquéllas no son la entidad de éstas; de serlo, estarían en ellas) ni a su ser, pues no se dan en las cosas que las comparten; en efecto, si así fuera, parecerían ser causas de igual manera que lo blanco que se mezcla con lo blanco, pero este argumento, que expuso primero Anaxágoras y posteriormente Eudoxo y algunos otros, es muy fácil de rechazar (pues resulta sencillo aducir muchas consecuencias imposibles contra esa opinión) [πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτε συμβάλλεται τὰ εἶδη τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως οὔτε μεταβολῆς οὔδεμιᾶς ἐστὶν αἷτια αὐτοῖς· ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὔθεν βοηθεῖ τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ᾗ), οὔτε εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν· οὔτω μὲν γὰρ ἂν ἴσως αἷτια δόξειεν εἶναι ὡς τὸ λευκὸν μεμιγμένον τῷ λευκῷ, ἀλλ' οὗτος μὲν ὁ λόγος λίαν εὐκίνητος, ὃν Ἀναξαγόρας μὲν πρῶτος Εὐδοξος δ' ὕστερον καὶ ἄλλοι τινὲς ἔλεγον (ῥάδιον γὰρ συναγαγεῖν πολλὰ καὶ ἀδύνατα πρὸς τὴν τοιαύτην δόξαν)]» (MA9/991a8-19). Vid. R. S. BRUMBAUGH, *Plato on the One*, pp. 25-26.

tacto entre la metafísica platónica y la anaxagórea. Platón tenía presente la causalidad inteligente propuesta por Anaxágoras, pero hay tres componentes del platonismo, vinculados normalmente con el pitagorismo, que también podrían ser asociados con Anaxágoras. En primer lugar, algunos estudiosos ven en la noción anaxagórea de σπέρμα un antecedente de la noción platónica de εἶδος¹⁰². En segundo lugar, si en verdad Platón concibió lo indeterminado —lo grande y lo pequeño— como causa de las variaciones (cuantitativas) en el cosmos, Anaxágoras hizo algo prácticamente idéntico: «Pues no hay de lo pequeño lo mínimo, sino siempre algo menor (pues no es posible que lo ente deje de ser); es más, incluso de lo grande hay siempre algo mayor. Y [esto] es igual a lo pequeño en cantidad, que cada cosa es grande y pequeña en relación consigo misma»¹⁰³. (Se verá lo importante que resulta el sintagma preposicional *en relación consigo mismo* [πρὸς ἑαυτὸ] en el ejercicio dialéctico del *Parménides*.) En tercer lugar, la noción platónica de participación [μέθεξις] suele ser asociada con el pitagorismo, pero puede ser vista como una reformulación de la imitación [μίμησις] pitagórica que asimila la concepción anaxagórea de la materia¹⁰⁴, a saber, la de una mezcla que cuenta con porciones de todas las cosas en cada una de sus secciones, pero no en la misma proporción. Anaxágoras sostenía que las cosas junto a nosotros [παρ' ἡμῖν¹⁰⁵] toman parte de los recursos primordiales en distinta medida, pues, de otro modo, no podríamos percibir las diferencias.

Lo demás comparte una porción de todo, pero lo pensante es ilimitable y se rige a sí mismo y no está mezclado con ningún recurso, sino que está solo por sí mismo [...] Todo lo pensante es igual, tanto lo mayor como lo menor. En cuanto a lo distinto, ninguna cosa es igual a otra, sino que cada una es y era manifiestamente las cosas en que más consiste.¹⁰⁶

¹⁰² Vid. DK 59 B 4. S.-T. TEODORSSON lo sostiene en *Anaxagoras' Theory of Matter*, p. 80 ss., y ve las semillas de Anaxágoras como antecedente de las razones seminales estoicas, vid. S.-T. TEODORSSON, «Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales», pp. 40 ss.

¹⁰³ «οὔτε γὰρ τοῦ μικροῦ ἐστὶ τό γε ἐλάχιστον, ἀλλ' ἔλασσον αἰεὶ (τὸ γὰρ ἐὸν οὐκ ἔστι μὴ οὐκ εἶναι)— ἀλλὰ καὶ τοῦ μεγάλου αἰεὶ ἐστὶ μείζον. καὶ ἴσον ἐστὶ τῶι μικρῶι πλῆθος, πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν» (DK 59 B 3).

¹⁰⁴ C. C. MEINWALD llama la atención sobre la posible influencia de Anaxágoras en la noción platónica de participación en «Good-bye to the Third Man», p. 375.

¹⁰⁵ DK 59 B 4.

¹⁰⁶ «τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὴς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν [...] νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστὶ καὶ ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. ἕτερον δὲ οὐδὲν ἐστὶν ὁμοίον οὐδενὶ, ἀλλ' ὅτων πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἐν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν» (DK 59 B 12).

La influencia pitagórica es mejor conocida (o por lo menos mencionada con mayor frecuencia por los estudiosos¹⁰⁷) y cabe destacar algunas nociones del pitagorismo que podrían operar en el *Parménides*. Si hemos de confiar en Estobeo (y Jámblico), Filolao dio cuenta del cosmos a partir de dos principios, lo limitante y lo ilimitado; y Damascio testimonia que Platón aplicó esos principios en los diálogos tardíos, concretamente en el *Filebo*. Además, Filolao consideraba que, sin la precisión del número, constituido por aquellos principios, nada puede conocerse, y en el *Parménides* veremos que la determinación es condición necesaria para conocer.

Necesariamente todos los entes son limitantes o ilimitados, o tanto limitantes como ilimitados; pero no podría haber sólo ilimitados <ni sólo limitantes>. Así, ya que es manifiesto que ni todas las cosas provienen de las limitantes ni todas provienen de las ilimitadas, es evidente, entonces, que el cosmos y las cosas en éste fueron constituidas armoniosamente a partir de las limitantes y las ilimitadas. Eso se echa de ver incluso en las acciones. En efecto, de éstas, las que provienen de las limitantes son limitantes, pero las que provienen tanto de las limitantes como de las ilimitadas son tanto limitantes como no limitantes y las que provienen de las ilimitadas se presentan ilimitadas. (Cf. DAMASC. I 101, 3 Ru. Lo ente, a partir de lo limitado y lo ilimitado, así dice Platón en el *Filebo* [23c] y F[ilolao] en los escritos *Sobre la naturaleza*.)¹⁰⁸

Pues, en principio, no habría siquiera lo conocible si todas las cosas fueran ilimitadas [...] Y todas las cosas que llegan a ser conocidas tienen número: en efecto, sin éste, nada es tal que pueda ser pensado o conocido [...] En efecto, el número tiene dos clases propias, a saber, impar y par, y una tercera a partir de ambas mezcladas, par-impar: de cada una de esas clases hay muchas formas, que cada cosa indica por sí misma.¹⁰⁹

Sobre la relación entre el número y la posibilidad de conocer, cabe decir algo más. Los griegos vieron el número como una determinación exacta que entrañaba un conocimiento definitivo,

¹⁰⁷ F. M. CORNFORD creía que el pluralismo de Empédocles, Anaxágoras y Demócrito puede hallarse en el *Parménides* hasta cierto punto, pero que la discusión relevante se da más bien entre el pitagorismo y el eleatismo zenoniano (vid. *Plato and Parmenides*, p. 58 ss.).

¹⁰⁸ «ἀνάγκα τὰ ἐόντα εἴμεν πάντα ἢ περαίνοντα ἢ ἄπειρα ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα· ἄπειρα δὲ μόνον <ἢ περαίνοντα μόνον> οὐ κα εἴη. ἐπεὶ τοίνυν φαίνεται οὐτ' ἐκ περαίνόντων πάντων ἐόντα οὐτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τᾶρα ὅτι ἐκ περαίνόντων τε καὶ ἀπείρων ὃ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθη. δηλοῖ δὲ καὶ τὰ ἐν τοῖς ἔργοις. τὰ μὲν γὰρ αὐτῶν ἐκ περαίνόντων περαίνοντι, τὰ δ' ἐκ περαίνόντων τε καὶ ἀπείρων περαίνοντί τε καὶ οὐ περαίνοντι, τὰ δ' ἐξ ἀπείρων ἄπειρα φανέονται. (Vgl. DAMASC. I 101, 3 Ru. τὸ ὄν ἐκ πέρατος καὶ ἀπείρου, ὡς ἐν τε Φιλήβω [p. 23 C] λέγει ὁ Πλάτων καὶ Φ. ἐν τοῖς Περὶ φύσεως)» (DK 44 B 2).

¹⁰⁹ «ἀρχὰν γὰρ οὐδὲ τὸ γνωσούμενον ἐσσεῖται πάντων ἀπείρων ἐόντων [...] καὶ πάντα γὰρ μὰν τὰ γινωσκόμενα ἀριθμὸν ἔχοντι· οὐ γὰρ οἷόν τε οὐδὲν οὔτε νοηθῆμεν οὔτε γνωσθῆμεν ἄνευ τούτου [...] ὃ γὰρ μὰν ἀριθμὸς ἔχει δύο μὲν ἴδια εἶδη, περισσὸν καὶ ἄρτιον, τρίτον δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μειχθέντων ἄρτιοπέριπτον· ἑκατέρω δὲ τῷ εἶδος πολλὰ μορφαί, ἃς ἕκαστον αὐταυτὸ σημαίνει» (DK 44 B 3-5).

porque era una pluralidad basada en la unidad¹¹⁰. Entre los platónicos, la unidad era una determinación originaria, a partir de la cual era posible derivar todas las determinaciones posibles para cierto género: «en que haya unidad —cita Aristóteles— reside que haya cierto principio del número’: en efecto, la primera referencia [*i.e.*, base para una medición] es un principio, pues con lo que primero conocemos es la referencia primera de cada género»¹¹¹. Por tanto, si se confía en Aristóteles y se extiende esa concepción a todo tipo de género (pues los platónicos matematizaron la filosofía¹¹²), la complejidad del ejercicio dialéctico en el *Parménides* ya no resultará apabullante.

Cabe repetir que Platón comprendía la bondad como determinación y la maldad como indeterminación y que los platónicos ubicaban lo uno y lo otro en cada uno de esos extremos. En efecto, las investigaciones lógicas del *Parménides* parecen presuponer una díada indefinida, compuesta por la unidad y la entidad, y generar a partir de ella toda la diversidad posible (y predicable). Esta visión físico-matemática no debe ser pasada por alto, porque es probable que Platón entendiera la determinación a semejanza de la medida, o sea, como *quedar arriba* o *abajo* (más o menos) de un límite determinable a partir de la unidad¹¹³. Es más, uno podría estar dispuesto a derivar todo lo definible en función de tales lineamientos, y parece que así debemos entender la jerarquía ontológica del platonismo, que colocaba primero lo uno, luego las ideas (o números ideales), luego las realidades matemáticas (u objetos de la aritmética y la geometría) y finalmente las cosas que percibimos mediante los sentidos.

¹¹⁰ «Número es una pluralidad constituida por unidades [Ἀριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος] (EUCLIDES, *Elementos* VII, def. 2).

¹¹¹ «τὸ δὲ ἐνὶ εἶναι ἀρχὴν τινὴ ἐστὶν ἀριθμοῦ εἶναι· τὸ γὰρ πρῶτον μέτρον ἀρχή, ὧ γὰρ πρῶτῳ γνωρίζομεν, τοῦτο πρῶτον μέτρον ἐκάστου γένους» (MΔ6/1016b17-20).

¹¹² «pero las enseñanzas matemáticas han devenido filosofía para los de ahora, por más que digan que éstas deben ser cultivadas por mor de otras cosas [ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἢ φιλοσοφία, φασκόντων ἄλλων χάριν αὐτὰ δεῖν πραγματεύεσθαι]» (MA9/992a32-b1).

¹¹³ «En efecto, esas [diferencias] son algún exceso o defecto [ταῦτα γὰρ ἐστὶν ὑπεροχὴ τις καὶ ἔλλειψις]» (ARISTÓTELES MA9/992b6-7). «El resultado final de esta línea conjetural es (a) que hubo técnicas para definir tanto los números racionales como los irracionales en tiempos de Platón, (b) que esas técnicas implicaban el concepto de series de cantidades que son exclusivamente Grandes y Pequeñas en relación con el límite a que se aproximan desde direcciones opuestas y (c) que Platón estaba bien consciente de esas técnicas. En breve, de acuerdo con esta conjetura, cuando Platón hablaba de lo Grande y (lo) Pequeño, por lo menos algo a lo que podría haberse referido es una serie continua de cantidades divididas en partes mutuamente excluidas por un límite» (K. M. SAYRE, *Plato's Late Ontology*, p. 109).

Ahora bien, el *Parménides* posee una estructura bipartita, cuya aparente desconexión ha desquiciado a los intérpretes modernos¹¹⁴. La primera parte ofrece una crítica de la teoría de las ideas con un estilo comparable al de las obras supuestamente anteriores, pero la segunda desarrolla un intenso y pesado ejercicio de dialéctica abstracta que raya en lo ininteligible y permite toda clase de elucubraciones¹¹⁵. Puesto que ambas partes difieren mucho entre sí, se ha pensado que fueron escritas en dos momentos distintos. Aun así, con mayor frecuencia se supone que las dos secciones tienen un propósito común¹¹⁶, si bien las dificultades hermenéuticas del platonismo se conjuran en éste más que en otros diálogos y la disparidad de las sugerencias interpretativas corrobora que nos encontramos frente a un caso muy especial en la historia de la filosofía. En efecto, el *Parménides* puede ser visto como:

- i. el reporte de las conversaciones efectivamente sostenidas por Sócrates y Zenón, Sócrates y Parménides, Parménides y Aristóteles¹¹⁷,
- ii. un juego de lógica para los alumnos de la Academia,

¹¹⁴ «El mayor enigma del *Parménides* es cómo brindarle sentido desde una perspectiva moderna. ¿Es un ejercicio metodológico? ¿Un modelo de autocritica y retrospección? ¿Una profunda exploración metafísica de proporciones místicas, incluso 'la mayor obra de arte en filosofía' [B. LIEBRUCKS, *Zur Dialektik des Einen und Seienden in Platons Parmenides*]? ¿O algo del todo distinto — un acertijo sin respuesta, incluso la ejecución de una broma, jugada por Platón a sus alumnos? ¿Un golpe satírico a la argumentación filosófica vuelta loca? En los dos siglos pasados, todas esas posiciones han sido argüidas por estudiosos, aumentando la dificultad de darle sentido a la obra. Tales desacuerdos parecen extraños desde el punto de vista de la Antigüedad. El diálogo *Parménides* no fue visto por los comentaristas antiguos como si estuviera fuera del corpus de Platón ni, menos que cualquier otra cosa, fue considerado antagónico a [...] la Teoría de las Formas» (A. HERMANN, *Plato's Parmenides*, p. 4).

¹¹⁵ «El *Parménides* consiste, en primer lugar, en una crítica que, aparentemente, perjudica en extremo a las "formas" y, en segundo lugar, en una pieza continua de dialéctica abstracta y auto-contradictoria. Indudablemente, Burnet y Taylor están equivocados al creer que la primera parte no está dirigida realmente contra la existencia de las "formas", sino de las cosas sensibles. Indudablemente, también, las "formas" atacadas aquí pertenecen al periodo medio de Platón. Pero, más allá de esto, todo es incierto; y las interpretaciones de la segunda parte van desde encontrar en ella una parodia de alguna manera falaz de razonar hasta encontrar en ella una exposición de la verdad que está por encima de la razón» (R. ROBINSON y J. D. DENISTON, «Plato», p. 11).

¹¹⁶ «Se ha sostenido también que las dos partes en que se divide el diálogo fueron escritas independientemente, separadas por un largo intervalo de tiempo, y posteriormente se juntaron. [...] El argumento de más peso es el completo cambio de estilo en 137c, que pasa del diálogo narrado, citando a los interlocutores y con pasajes ocasionalmente festivos y otros toques descriptivos, al estilo directo y al abandono de toda pretensión en la narración. Esta teoría no es, sin embargo, decisiva, y la negativa a ver una conexión original y orgánica entre las dos partes no ha gozado del favor general» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega V*, p. 45).

¹¹⁷ El de los Treinta [τὸν τῶν τριάκοντα] Tiranos (127d2, cf. JENOFONTE, *Helénicas* 2.3.2.1), pero se ha visto en él una alusión al Estagirita (vid. MA. I. SANTA CRUZ en PLATÓN, *Diálogos V*, pp. 33-34).

- iii. un ejercicio dialéctico con fines metodológicos serios que adquieren sentido por el contenido de la doctrina platónica (cualquiera que ésta sea),
- iv. una crítica o defensa de la teoría de las ideas (o de ciertos componentes de la misma),
- v. una parodia o crítica irónica de cierta doctrina u orientación intelectual (*e.g.*, la eleática o la megarenses),
- vi. una alusión a, o una demostración de alguna doctrina teológica o “esotérica” en torno al principio de todas las cosas.¹¹⁸

Todas estas alternativas encuentran razones a su favor y quien comprenda el *Parménides* ha de dar cuenta de ellas. Por mi parte, descarto que se trate de un reporte histórico¹¹⁹ y reduzco las otras opciones a tres posibilidades que no se excluyen mutuamente, a saber: estamos ante un diálogo místico-religioso, lúdico-pedagógico o lógico-teórico.¹²⁰

La primera posibilidad está respaldada por una incuestionable alusión a la causalidad divina en 134d11 ss., pero también por la recepción neoplatónica del texto. La invocación con que Proclo abre su comentario al *Parménides* es prueba suficiente de que este diálogo fue visto como un escrito de naturaleza teológica entre los miembros de la escuela neoplatónica de Atenas: «Que absolutamente todos los géneros de dioses me dispongan a la perfección para entrar en comunión con la visión más iluminada y más mística de Platón, que éste nos revela en el *Parménides* con la profundidad correspondiente al asunto».¹²¹

La segunda posibilidad adquiere tres matices: el paródico¹²², el irónico y el didáctico. La naturaleza paródica del *Parménides* suele ser inferida a partir de indicios. Puesto que Par-

¹¹⁸ Vid. W. G. RUNCIMAN, «Plato's *Parmenides*», p. 167 ss.; P. E. MORE, «The *Parmenides* of Plato», p. 121; A. E. TAYLOR, «On the interpretation of Plato's *Parmenides* I», pp. 297-298; M. BECK, «Plato's problem in the *Parmenides*», p. 232.

¹¹⁹ Es inverosímil que Sócrates defendiera la separación entre lo sensible y lo inteligible, o que Parménides viera en las ideas otra cosa que suposiciones mortales. R. SCOON dice bien que historiar a partir de la situación dramática de Platón es «un procedimiento dudoso» («Plato's *Parmenides*», p. 126).

¹²⁰ «Casi desde que el *Parménides* fue escrito, ha habido tres tradiciones interpretativas. Ha sido leído como una especie de revelación metafísica, como un sobrio intento de defender la teoría de las formas mediante una explicación técnica de la “participación” o mediante el rechazo de explicaciones inadecuadas, y como una extravagante y humorosa parodia de los enredos verbales y la sofistería que resultaban de las pretensiones de la lógica megarenses» (R. S. BRUMBAUGH, *Plato on the One*, p. 5).

¹²¹ «πάντα δὴ ἀπλῶς τὰ θεῖα γένη παρασκευῆν ἐνθειναί μοι τελείαν εἰς τὴν μετουσίαν τῆς ἐποπτικωτάτης τοῦ Πλάτωνος καὶ μυστικωτάτης θεωρίας, ἣν ἐκφραίνει μὲν ἡμῖν αὐτὸς ἐν τῷ Παρμενίδῃ μετὰ τῆς προσηκούσης τοῖς πράγμασι βαθύτητος» (*Comentario al Parménides de Platón*, 617.23-618.3).

¹²² Según A. L. PECK, el *Parménides* reproduce el modo eleático de argumentar y lo que parece un problema filosófico es un problema de lenguaje, pues los eleáticos sustituían la realidad con las palabras. La crítica de las ideas es superficial y el ejercicio dialéctico muestra cómo procede tal crítica (*cf.* «Pla-

ménides no asiste a la lección inicial de Zenón (127c6), ésta y el resto del diálogo son palabrería. Puesto que Parménides prefiere interlocutores jóvenes (137b6-c3), Platón pretendía señalar que la ingenuidad facilita el asentimiento y reduce el cuestionamiento ante argumentaciones sin pies ni cabeza, como la segunda parte del diálogo. Contra esta clase de interpretaciones cabe sugerir otros tantos indicios para “demostrar” que el *Parménides* no es una sátira. Zenón no se comporta como un erístico, sino que declara que inventó sus argumentos cuando era joven y sin ánimo de engañar; si bien experimentaba un amor inmaduro a la victoria [φιλονοικία] (128d7, 128e2), su intención era mostrar que la tesis opuesta a la parmenídea era peor que ésta. Platón tomaba en serio la ontología parmenídea¹²³ y no presenta a Parménides como el antagonista de la obra; éste no rivaliza con Sócrates, sino que se interesa en la teoría de las ideas y ofrece su ayuda para resolver los problemas suscitados por ella (135c8-136c5). Además, si la elección de jóvenes tuviera que ser condenada, Sócrates tendría que comparecer nuevamente; pero la juventud suponía una ventaja para la enseñanza, porque los hábitos de la gente adulta dificultaban la formación.

Platón era, sin duda, un escritor irónico, y la primera parte del *Parménides* lleva a cabo una crítica, pero es una crítica de las ideas. Sobre los filósofos megarenses sabemos más bien poco y entre Parménides y Platón hay más puntos de convergencia que de divergencia. Aunque el *Sofista* comete el famoso parricidio de Parménides, ese diálogo es posterior al que estamos estudiando de acuerdo con todas las cronologías y el asesinato del padre Parménides se presenta allí como el sacrificio de algo digno de veneración. Más adelante retomaré el asunto, pero sugiero que el *Parménides* expone, probablemente en un contexto escolar, una crítica de las ideas y un ejercicio dialéctico que revela la doctrina platónica de los principios detrás las

to's *Parmenides*: some suggestions for its interpretation I», p. 150). Las palabras son consideradas como etiquetas que representan una sola cosa, de modo que los matices y los significados relativos son eliminados. «Lo ignorado en esta clase de argumentos es que *es justamente su propia naturaleza* lo que hace que *X* sea realmente lo mismo que ello mismo y distinto de *Y*, y esas consecuencias inherentes no pueden ser negadas a menos que nos limitemos a las palabras de la manera más estrecha y rígida posible, sin atender a lo que las palabras representan» («Plato's *Parmenides*: some suggestions for its interpretation II», p. 33).

¹²³ Después hablaré de ello, pero valga citar el *Teeteto*: «Parménides me parece, como aquello que dice Homero, ‘venerable para mí y al mismo tiempo terrible’. Así es, siendo muy joven conversé con el hombre, ya muy viejo, y me pareció que tenía una profundidad completamente genuina [Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὀμήρου, αἰδοῖός τέ μοι εἶναι ἄμα δεινός τε. συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτη, καί μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασιν γενναῖον]» (183e5-a1).

teoría de las ideas. Esa doctrina desarticularía la crítica de las ideas y tendría un sentido naturalmente teológico.¹²⁴

El *Parménides* nos coloca a triple distancia de un gran acontecimiento filosófico. A través de los recuerdos de Céfalo, Antifonte y Pitodoro accedemos a una discusión sostenida por el joven Sócrates con Zenón y Parménides y presenciamos un ejercicio dialéctico practicado por este último con la afable asistencia de Aristóteles. Céfalo cuenta que una vez se encontró en Atenas con Adimanto y Glaucón, los hermanos de Platón, a quienes preguntó por su medio hermano Antifonte, que sabía de memoria lo dicho aquel día, pues se lo había escuchado a Pitodoro. Adimanto y Glaucón condujeron a Céfalo hasta la casa de Antifonte y éste, después de resistirse un poco, narró lo que Pitodoro le había contado. Parménides y Zenón habían viajado a Atenas para asistir a las Panateneas y se hospedaban en casa de Pitodoro, donde Zenón impartía una lección. Sócrates siguió el discurso de Zenón hasta el final y luego, justo cuando Parménides, Pitodoro y Aristóteles entraban de nuevo a la casa, pidió que se relejera la primera hipótesis del primer argumento.

En el diálogo, Zenón mantiene la imposibilidad de que lo ente sea múltiple a partir del siguiente argumento: «Si muchas son las cosas que son, es necesario entonces que sean semejantes y desemejantes, pero esto es ciertamente imposible: porque ni las cosas desemejantes son de tal manera que sean semejantes ni las semejantes son de tal manera que sean desemejantes»¹²⁵. Sócrates piensa que Zenón expresa de otro modo la tesis parmenídea, a saber, que «uno es el todo»¹²⁶. Mientras que Parménides afirmaría la unidad, su discípulo negaría la pluralidad; pero ambos aseverarían prácticamente lo mismo. (Valga destacar que los sujetos de ambas proposiciones no son idénticos: en la de Zenón, el sujeto es plural, τὰ ὄντα, pero en la de Parménides es singular, τὸ πᾶν). Por su parte, Sócrates sostiene que las cosas como noso-

¹²⁴ Tanto para Platón como para Aristóteles, las causas no instrumentales e inmateriales eran divinas: «Por ello es preciso distinguir dos tipos de causas, de un lado lo necesario, del otro lo divino [διὸ δὴ χρὴ δὴ αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον]» (*Timeo* 68e6-7). «En efecto, puesto que hay algo divino, bueno y deseable, decimos que hay algo opuesto a eso y algo en lo que nace de-sear y anhelarlo por su propia naturaleza. Pero, según ellos, ocurre que lo opuesto anhela su propia destrucción [ὄντος γὰρ τινος θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ, τὸ μὲν ἐναντίον αὐτῷ φαμεν εἶναι, τὸ δὲ ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν. τοῖς δὲ συμβαίνει τὸ ἐναντίον ὀρέγεσθαι τῆς αὐτοῦ φθορᾶς]» (*ΦΑ9/192a16-20*).

¹²⁵ «εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα, ὡς ἄρα δεῖ αὐτὰ ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, τοῦτο δὲ δὴ ἀδύνατον· οὔτε γὰρ τὰ ἀνόμοια ὁμοια οὔτε τὰ ὁμοια ἀνόμοια οἷόν τε εἶναι» (127e1-4).

¹²⁶ «ἐν εἶναι τὸ πᾶν» (128a8-b1).

tros, a las cuales llamamos múltiples [πολλὰ καλοῦμεν], pueden tener parte [μεταλαμβάνειν] en determinadas condiciones específicas, que son lo que son por sí mismas [αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶδος], incluso siendo opuestas entre sí [ἐναντίων ὄντων ἀμφοτέρων] (128e5-130a2); y tales condiciones, a diferencia de las cosas diversas, no pueden volverse [γίγνεσθαι] desemejantes [ἀνόμοια] en sí mismas.

Pero si alguien demostrara, en efecto, que las cosas semejantes como tales son desemejantes o que las desemejantes son semejantes, sería, pienso yo, un portento; en cambio, que demuestre que las cosas que participan de ambas [condiciones] presentan ambas [condiciones] no me parece, Zenón, una cosa fuera de lugar, ni siquiera si demuestra que la totalidad de las cosas es una por participar de lo uno y que esas mismas cosas son muchas por participar, a su vez, de la multiplicidad. Pero si demuestra que aquello que es uno, que eso mismo es múltiple, y también que lo múltiple es uno, eso sí que me sorprendería. Y sería lo mismo respecto a todas las demás cosas: que pudiera mostrar que los géneros y las especies presentan esas condiciones opuestas en sí mismos sería digno de asombro.¹²⁷

La posibilidad de que lo participante sea tanto una cosa como muchas cosas es ejemplificada por Sócrates consigo mismo¹²⁸. Pues éste no rechaza que las cosas que se ven [τὰ ὁρώμενα] participen tanto de la unidad como de la multiplicidad, sino que defiende la absoluta unidad de las cosas aprehendidas mediante el cálculo y el razonamiento [τὰ λογισμῷ λαμβανόμενα] y que son distinguibles por separado en función de sí mismas [χωρὶς αὐτὰ καθ' αὐτὰ τὰ εἶδη].

Parménides ve con buenos ojos lo que hace Sócrates (130a3-b1), pero le llama la atención que disocie lo participante de lo compartido: «Pero dime: ¿tú mismo distingues así como

¹²⁷ «εἰ μὲν γὰρ αὐτὰ τὰ ὁμοία τις ἀπέφαινε ἀνόμοια γινόμενα ἢ τὰ ἀνόμοια ὁμοια, τέρας ἂν οἶμαι ἦν· εἰ δὲ τὰ τούτων μετέχοντα ἀμφοτέρων ἀμφοτέρα ἀποφαίνει πεπονθότα, οὐδὲν ἔμοιγε, ὦ Ζήνων, ἄτοπον δοκεῖ, οὐδέ γε εἰ ἔν ἅπαντα ἀποφαίνει τις τῶ μετέχειν τοῦ ἐνός καὶ ταῦτα ταῦτα πολλὰ τῶ πλήθους αὖ μετέχειν. ἀλλ' εἰ δ' ἔστιν ἔν, αὐτὸ τοῦτο πολλὰ ἀποδείξει καὶ αὖ τὰ πολλὰ δὴ ἔν, τοῦτο ἤδη θαυμάσομαι. καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων ὡσαύτως· εἰ μὲν αὐτὰ τὰ γένη τε καὶ εἶδη ἐν αὐτοῖς ἀποφαίνοι τάναντία ταῦτα πάθη πάσχοντα, ἄξιον θαυμάζειν» (129b1-c3).

¹²⁸ «Pero, si alguien demostrara que soy uno y múltiple, qué habría de sorprendente, siempre que intentara demostrar lo múltiple diciendo que unas son mis partes derechas y otras las izquierdas, que unas son las delanteras y otras las traseras, y del mismo modo arriba y abajo —pues creo que participo de la multiplicidad—; y, cuando [intentara demostrar] que soy uno, dijera que, pese a que somos siete, soy un hombre porque también participo de lo uno; de este modo mostraría con verdad ambas cosas [εἰ δ' ἐμὲ ἔν τις ἀποδείξει ὄντα καὶ πολλὰ, τί θαυμαστόν, λέγων, ὅταν μὲν βούληται πολλὰ ἀποφῆναι, ὡς ἕτερα μὲν τὰ ἐπὶ δεξιὰ μου ἔστιν, ἕτερα δὲ τὰ ἐπ' ἀριστερά, καὶ ἕτερα μὲν τὰ πρόσθεν, ἕτερα δὲ τὰ ὀπισθεν, καὶ ἄνω καὶ κάτω ὡσαύτως —πλήθους γὰρ οἶμαι μετέχω— ὅταν δὲ ἔν, ἐρεῖ ὡς ἐπὶ ἡμῶν ὄντων εἷς ἐγὼ εἶμι ἄνθρωπος μετέχων καὶ τοῦ ἐνός· ὥστε ἀληθῆ ἀποφαίνει ἀμφοτέρω» (129c 4-d2).

dicen, por un lado ciertas condiciones específicas por separado en función de sí mismas, y por otro las cosas que participan de ellas, también por separado?»¹²⁹. Además, Parménides busca que Sócrates declare los fundamentos de la teoría de las ideas y luego le pregunta de qué tipo de cosas hay ideas. Sócrates dice que hay ideas de las calificaciones mencionadas por Zenón (*i.e.*, similitud y disimilitud, unidad y multiplicidad), pero también de otras realidades inmateriales, como la justicia, la belleza y la bondad¹³⁰. No está convencido de que haya ideas de realidades materiales (*e.g.*, hombre, fuego y agua)¹³¹ y duda seriamente de que lo más desestimable y despreciable [ἀτιμώτατόν τε καὶ φαυλότατον] (*e.g.*, pelo, lodo y mugre) tenga una idea correspondiente. Parménides atribuye dichas reservas a la juventud de Sócrates y a que éste tiene todavía en consideración las opiniones humanas. En verdad resulta difícil entender las dudas de Sócrates, porque otros diálogos mencionan ideas que se corresponden con nombres concretos de realidades naturales y artificiales. Sin embargo, es probable que Platón estuviera considerando solamente las cualidades relevantes para los filósofos eleáticos y socráticos, o que no deseara confundir dos tipos de sujeto lógico, a saber, los materiales y los inmateriales, es decir, los que admiten determinaciones opuestas (*v.g.*, bello *vel* feo) y los que no las admiten (*v.g.*, bello *aut* feo). En efecto, ciertas denominaciones comunes parecen corresponderse plenamente con las cosas que podemos señalar [τάδε], es decir, con aquellas que merecen determinadas denominaciones [ἐπωνυμίας] por participar en las ideas, pero no por identificarse efectivamente con éstas (130e4-131a3).¹³²

La crítica de la teoría de las ideas comienza sometiendo a examen la participación, esto

¹²⁹ «καὶ μοι εἶπέ, αὐτὸς σὺ οὕτω διήρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἄττα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα;» (130b1-3).

¹³⁰ En 131a1-2, los nombres abstractos que designan ideas se oponen a las sustantivaciones que designan “particulares”: ὁμοιότητος/ὁμοια, μεγέθους/μεγάλα, κάλλους/καλά, δικαιοσύνης/δίκαια.

¹³¹ «Este tipo de Formas no parece admitido en los diálogos medios, pero sí en *Filebo* 15a, *Timeo* 30a y 51b, y *Carta VII* 342d. En este último pasaje, la extensión del mundo eidético es casi irrestricta» (MA. I. SANTA CRUZ en PLATÓN, *Diálogos V*, pp. 42-43).

¹³² «La razón por la cual sea difícil pensar en los seres humanos, el fuego y el agua como separados de sus manifestaciones corpóreas debe residir en algo más. Sospecho que reside en el hecho de que los seres humanos, el fuego y el agua existen efectivamente en el mundo físico, mientras que la mismidad, la no-mismidad, la pluralidad, la unidad, el reposo, el movimiento, la bondad y la belleza nunca existen como tales de manera corpórea, sino sólo como atributos de las cosas físicas. No hay riesgo de identificar estas últimas formas con casos ejemplares de naturaleza corpórea, porque de ellos no hay casos ejemplares de naturaleza corpórea como tales; las entidades corpóreas son (en términos aristotélicos) sustancias, no atributos» (K. DORTER, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, p. 26).

es, que las otras cosas [τὰ ἄλλα] tengan parte [μεταλαμβάνοντα] en las ideas [τῶν εἰδῶν]. En efecto, **la primera objeción (131a4-e7)** es que la participación interrumpiría la continuidad o unidad interna de las ideas. Sócrates no concede que cada participante tome sólo una parte de la idea, pero Parménides argumenta que, si una y la misma [ἓν καὶ ταύτων] idea se hallara al mismo tiempo en muchas cosas separadas entre sí, la idea entera [ὅλον τὸ εἶδος] tendría que dividirse. Sócrates piensa que eso no es necesario, ya que la relación entre lo participante y lo compartido podría ser como la que hay entre una multitud de lugares y un solo momento: por ejemplo, un mismo día [ἡμέρα] está simultáneamente en [ἅμα ἔνεστι] diversos lugares. Esta analogía es impactante porque entrecruza la unidad temporal con la diversidad local. Es más, Sócrates podría estar intuyendo que la distancia entre dos puntos (delimitaciones externas) no implica la desunión de un entero (límites internos); pero Parménides no lo deja ahondar en razones, sino que considera el día como una manta [ἰστίον]¹³³ e insiste en que, a pesar de todo, la idea tendría que repartirse [μεριστὰ] entre las cosas y en que éstas (seguramente por sus diferencias particulares) deberían tomar distintas porciones de una misma idea. Aunque Sócrates no se muestra convencido, Parménides concluye que la sola posibilidad de que la idea se corresponda con distintas magnitudes da lugar a sinsentidos. Por ejemplo, mientras que una parte de la grandeza podría ser menor que otra, otra parte podría ser, no grande, sino igual a otra; pero que lo grande sea menor o igual es ilógico [ἄλογον] e imposible [ἀδύνατον] (ya que *ser grande* consiste en exceder un límite).

Posiblemente, Platón pretendía que distinguiéramos dos modos de entender la unidad del entero [ὅλον]. En la *Metafísica* se dice que un entero es lo que comprende varias cosas [τὸ περιέχον τὰ περιεχόμενα] de manera que constituyan cierta unidad [ὥστε ἓν τι εἶναι ἐκεῖνα]. En un sentido, el entero es algo continuo y limitado [συνεχὲς καὶ πεπερασμένον] y se trata de la unidad constituida por diversos componentes [ἓν τι ἐκ πλείονων]. En otro, el entero es algo universal: «En efecto, lo que respecta a la totalidad, esto es, lo que se dice totalmente como si fuera una totalidad, de manera que comprende muchas cosas por predicarse de cada cual y todas estas cosas son una, en el sentido de *cada uno*, por ejemplo, un hombre, un caballo, un

¹³³ M. SCHOFIELD cree que la analogía es pertinente y que Parménides lo ignora. La analogía mostraría que la relación entre una idea y sus diversos participantes no puede reducirse a la relación entre un todo (material, extenso) y sus partes (cf. «Likeness and likenesses in the *Parmenides*», p. 55).

dios, porque todos éstos son seres vivos»¹³⁴. Así pues, la aporía podría deberse a que no han distinguido entre los referentes de nombres contables y los referentes de nombres no contables, pues, en la medida en que sean entendidos como casos, los participantes son referentes contables. Eso mismo señala el adjetivo *cada*: «indica que el sustantivo al que modifica denota un conjunto cuyos miembros se consideran individualmente y entran en una relación distributiva con algún otro elemento. U[sado] ante sustantivos contables»¹³⁵. En efecto, el adjetivo ἕκαστον no sólo aparece en la definición aristotélica de *universal* [καθόλου]¹³⁶, sino también en el siguiente argumento de Parménides.

La segunda objeción (131e8-b3) ejerce presión sobre la diferencia entre la unidad de lo compartido y la unidad de lo participante. Siempre que una multitud de cosas se presenta [δοκεῖ] de la misma manera, Sócrates supone [δοκεῖ] que una misma idea está sobre todas ellas [μία τις ἰδέα ἢ αὐτὴ εἶναι ἐπὶ πάντα] y que cada condición específica es una [ἐν ἕκαστον εἶδος]. Pero si la especie (IDEA₁) es considerada de la misma manera [ὡσαύτως] que lo participante, es decir, como un elemento más del conjunto de cosas que presentan la misma condición¹³⁷, entonces será necesario postular otra [ἕτερον] condición específica adicional (IDEA₂),

¹³⁴ «τὸ μὲν γὰρ καθόλου, καὶ τὸ ὅλως λεγόμενον ὡς ὅλον τι ὄν, οὕτως ἐστὶ καθόλου ὡς πολλὰ περιέχον τῷ κατηγορεῖσθαι καθ' ἐκάστου καὶ ἐν ἅπαντα εἶναι ὡς ἕκαστον, οἷον ἄνθρωπον ἵππον θεόν, διότι ἅπαντα ζῶα» (ΜΔ6/1023b29-32).

¹³⁵ DLE, s.v. *cada*.

¹³⁶ «[P]or qué Sócrates propone una analogía. Si hubiera nacido un siglo después y hubiera asistido a las lecciones de Aristóteles en el Liceo, hubiera respondido: ‘Parménides, si piensas que una forma está separada de sí misma por estar simultáneamente en una pluralidad de cosas, no entiendes bien la naturaleza de las formas. Las formas son universales y la naturaleza de un universal consiste precisamente en estar presente en muchos lugares al mismo tiempo y en ser un predicado común a una pluralidad de cosas [De Interpretatione 7/17a39-40, MZ 16/1040b25-26]. Por tanto, los universales no están separados de sí mismos’. Pero la distinción de Aristóteles entre universales y particulares no había sido formulada todavía, y puede que Sócrates no fuera capaz de apreciar la distinción. En una interpretación de su analogía, parece concebir las Formas como objetos abstractos; en otra, como materiales homogéneos invisibles» (M. L. GILL, «Problems for Forms», pp. 190-191). «[N]os gustaría que Platón saliera del paso y dijera algo como lo siguiente: ‘La relación entre particulares y universales no puede ser identificada con ninguna relación que se dé entre particulares. Por tanto, cualquier expresión, e.g., ‘participar’ o ‘semejanza’, que exprese una relación dada entre particulares tiene que ser, en el mejor de los casos, una *metáfora*, cuya aplicación a la relación entre particulares y universales debe ser justificada aludiendo a ciertas analogías formales entre ambas relaciones’. Pero, obviamente, esperar que Platón hiciera una declaración así no es realista» (W. SELLARS, «Vlastos and “The Third Man”», p. 435).

¹³⁷ Lo compartido puede ser considerado del mismo modo que lo participante porque ambos sujetos lógicos admiten aparentemente el mismo predicado. Los estudiosos llaman a esto ‘autopredicación’.

que ya no sólo abarque a las cosas, sino también a la primera especie. Este procedimiento podría llevarse a cabo una y otra vez, de modo que cada especie, supuestamente unitaria, resulte ser infinita en pluralidad [ἄπειρα τὸ πλῆθος] (IDEA_∞).¹³⁸

La regresión al infinito puede considerarse explicativamente ineficaz¹³⁹ y remite tanto al Argumento del Tercer Hombre (ATH)¹⁴⁰ como a la *autopredicación*¹⁴¹. Muchos intérpretes modernos suponen que Platón no sólo “predicaba” (v.g., *Sócrates es justo*), sino que también “autopredicaba” (v.g., *La justicia es justa*)¹⁴², según podría apreciarse, por ejemplo, en el *Protágoras*: «Pero ¿qué? Si alguno nos preguntara, a ti y a mí: ‘Protágoras y Sócrates, díganme, esa cosa que nombraron hace un momento, la justicia, ¿es ella misma justa o injusta?’ Por mi parte, le respondería que justa; pero ¿cuál sería tu resolución? ¿La misma que la mía u otra?

Empero, el argumento apunta sobre todo a la unidad: la “autopredicación” (autoparticipación) parece considerar que la idea es una «en el sentido de cada uno [ὡς ἕκαστον]».

¹³⁸ «[L]a primera cosa por observar aquí es que el meollo del argumento de Parménides no es, como se ha dicho a menudo, de manera errónea, que algunos supuestos conducen a un “regreso al infinito” (pues, de cualquier manera, no hay nada malo *per se* en un regreso al infinito), sino que las concesiones de Sócrates son inconsistentes con el principio: (1) Cada Forma es una» (B. MATES, «Identity and predication in Plato», p. 212). «Esa consecuencia indeseada resulta del compromiso de Sócrates con dos tesis: en primer lugar, con la que afirma que las Formas tienen el rasgo que las otras cosas tienen en virtud de las Formas; en segundo lugar, la que afirma que las Formas están separadas —existen aparte— del rasgo inmanente que ellas explican. Dadas estas dos creencias, cada una de las Formas de Sócrates, considerada como una por él, resulta no ser una, sino ilimitada en multitud. Esta vez, una Forma es múltiple, pero no por división, como en el argumento anterior, sino por reduplicación» (M. L. GILL, «Problems for Forms», p. 195).

¹³⁹ «La misma objeción fue recalcada por Aristóteles en su crítica de la teoría platónica de las ideas. A diferencia de Platón, Aristóteles muestra que sí sabía que el regreso al infinito se sigue de pensar en una idea general como un particular que participa de la idea» (A. WEDBERG, «The Theory of Ideas», p. 43). A propósito del carácter vicioso de remontar la causalidad al infinito, *vid.* MZ4/1033a34-b8.

¹⁴⁰ Aristóteles llama a éste y a otros argumentos por su nombre: *vid.* MA9/990b8-19, MZ13/1039 a2, MM4/1079a13, *Refutaciones sofísticas* 22/178b36 ss.

¹⁴¹ W. SELLARS señala que la denominación es inconveniente porque equipara una construcción común en tiempos de Platón (*i.e.*, grupo nominal sustantivo + verbo copulativo + grupo nominal adjetivo lexicamente correspondiente) con una confusión ontológica: pues pensar que algo puede tener parte en sí mismo es confundir objetos de clases distintas (*cf.* «Vlastos and “The Third Man”», p. 414).

¹⁴² «El compromiso de Platón con lo que ha sido llamado ‘autopredicación’, es decir, con oraciones como ‘La Valentía es valiente’ [...] ‘Lo Grande es grande’, es uno de los rasgos más evidentes y característicos de su obra. El compromiso figura en diálogos de los tres periodos y está muy lejos de ser opcional, dado que es el fundamento del platonismo» (C. C. MEINWALD, «Good-bye to the Third Man», p. 235). Según A. NEHAMAS, se halla en diálogos que buscan definiciones: *Laques* (190e4-191b3, 192b10-193c5), *República* (331c1-d3, 334d12-e2, 335e5), *Hipias Mayor* (289c5) y *Eutifrón* (5d1-5, 6e3-6) (*cf.* «Self-predication and Plato’s Theory of Forms», pp. 94-95). R. HEINAMAN argumenta que no deja de presentarse en los diálogos tardíos (*vid.* «Self-predication in the *Sophist*»).

[...] Entonces, la justicia es algo así como ser justo, diría yo al ser interrogado por el que pregunte»¹⁴³. A este respecto, hay dos líneas interpretativas que no son incompatibles. La primera es lógica y sintáctica y sus representantes suelen discutir si Platón confundía *la identidad* (de las ideas consigo mismas) con *la atribución* de propiedades (causadas por las ideas). La segunda es metafísica y sus representantes suelen argumentar que la diferencia entre “predicaciones” y “autopredicaciones” estriba en la diferencia ontológica de los respectivos sujetos: los sujetos de una “predicación” coincidirían relativamente con las ideas, por no ser completa ni eternamente lo denotado por el término asociado con ellas, en tanto que los sujetos de una “autopredicación” coincidirían absolutamente con ellas.¹⁴⁴

Las reflexiones de Allen, Vlastos y Nehamas se ubican, sobre todo, en el primer grupo. Según Allen, las proposiciones como *Lo justo es justo* no atribuyen propiedades, sino que establecen relaciones. Para afirmar que Platón confundía la identificación con la atribución, sería necesario que las ideas fueran predicadas de sí mismas tal y como [ὡσαύτως] se predicán de los particulares, pero esta condición no se cumple:

[T]enemos una teoría de la predicación sin predicados. Los que parecen ser enunciados atributivos son, de hecho, enunciados *relacionales* o *identificadores* que dependen de la designación de sus predicados. Para la designación derivativa, decir de algo que es *F* es decir que depende causalmente *de F*. Nótese que ‘F’ no es aquí estrictamente un término unívoco, sino un nombre común, aplicado en virtud de una relación con un individuo, la Forma.¹⁴⁵

La interpretación de Allen es sumamente atractiva: la autopredicación enunciaría la relación de las ideas consigo mismas y podría compararse con oraciones como *Un kilo pesa un kilo*, sin importar de qué sea ese kilo; la predicación sería, en cambio, semejante a *Eso pesa un kilo*¹⁴⁶.

¹⁴³ «Τί οὖν; εἴ τις ἔροιτο ἐμέ τε καί σέ· ὦ Πρωταγόρα τε καί Σώκρατες, εἶπετον δὴ μοι, τοῦτο τὸ πρᾶγμα ὃ ὠνομάσατε ἄρτι, ἢ δικαιοσύνη, αὐτὸ τοῦτο δίκαιόν ἐστιν ἢ ἄδικον; ἐγὼ μὲν ἂν αὐτῷ ἀποκρινάιμην ὅτι δίκαιον· σὺ δὲ τίν’ ἂν ψῆφον θεῖο; τὴν αὐτὴν ἐμοὶ ἢ ἄλλην; [...]” Ἔστιν ἄρα τοιοῦτον ἢ δικαιοσύνη οἷον δίκαιον εἶναι, φαίην ἂν ἔγωγε ἀποκρινόμενος τῷ ἐρωτῶντι» (330c2-d1).

¹⁴⁴ Cf. G. FINE, *Plato*, p. 19.

¹⁴⁵ R. E. ALLEN, «Participation and predication in Plato’s middle dialogues», p. 170.

¹⁴⁶ Cf. R. E. ALLEN, «Participation and predication in Plato’s middle dialogues», p. 171. «Allen ha observado correctamente que la auto-predicación de las Formas es una noción extraña e incluso absurda. Acertadamente, resume el problema de la siguiente manera: ‘los diálogos emplean a menudo un lenguaje que sugiere que la Forma es un universal que se tiene a sí mismo como atributo y que es, por tanto, miembro de su propia clase. El lenguaje sugiere que la Forma *posee* lo que ella *es*: ella es auto-referencial, auto-predicable’. De manera muy comprensible piensa que esa noción es extraña: los universales en sentido propio no son ejemplificaciones de sí mismos, sean perfectos o de cualquier o-

Por su parte, Vlastos se resistió a ver la autopredicación como una tautología (como la repetición del mismo contenido semántico mediante una cópula), pero tampoco estaba satisfecho con que fuera una simple atribución, debido a los problemas lógicos que ello implica. Por tanto, acuñó la denominación «predicación paulina».¹⁴⁷

En el periodo posterior a su estudio del Argumento del Tercer Hombre, que hizo época, Gregory Vlastos fue convertido a la causa de lo que él mismo llamó Predicación Paulina. En la superficie, oraciones tales como 'La justicia es piadosa' o 'El fuego es caliente' parecen atribuir determinada característica a una Forma—una situación etiquetada por Vlastos como 'predicación ordinaria'. Pero tales casos, sugiere Vlastos, deben ser leídos más bien como si asignaran dicha propiedad a ejemplificaciones de la Forma. En cuanto ello se aplica a supuestos casos de autopredicación, 'La *F-idad* es *F*' se vuelve, desde la perspectiva Paulina, equivalente a 'Necesariamente, para toda *x*, si *x* participa de la *F-idad*, *x* es *F*'.¹⁴⁸

Vista así, una proposición como *Lo justo es justo* expresaría que a todas las cosas que participen de lo justo les corresponde el predicado *justo*. Sin embargo, Nehamas se opuso a la tentativa de Vlastos y caracterizó las autopredicaciones como definiciones:

Interpretadas así, las autopredicaciones describen las Formas, pero lo que describen es la naturaleza misma de las Formas. Por tanto, no son meras predicaciones ordinarias, aunque tampoco simples tautologías. No son, de cualquier manera, absurdas: no hay nada lógica o metafísicamente incorrecto en que la Justicia, hacer lo propio, sea aquello en que consiste ser justo, en que el Movimiento sea aquello en que consiste moverse o en que la Pluralidad sea aquello en que consiste ser plural.¹⁴⁹

Pero Vlastos contraargumentó que dicha postura está condenada al fracaso, porque, después de todo, implica que Platón confundía la identificación con la atribución.¹⁵⁰

Los tres autores caracterizaron las autopredicaciones como oraciones sintácticamente atributivas, pero se rehusaron a considerar el atributo como si fuera una simple propiedad

tro modo. 'Nadie puede acurrucarse para tomar una siesta en la quietud de la Cama Divina; ni siquiera Dios puede rascarle detrás de las orejas a la Perrunidad'. La noción parece absurda también: se supone que el hombre reconocido por haber distinguido explícitamente entre universales y particulares por vez primera confundió ambas cosas» (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 316).

¹⁴⁷ «Vlastos sostiene que cuando San Pablo dice que el amor es paciente y bondadoso, resulta obvio que las cualidades expresadas por estos adjetivos no se aplican a la virtud misma del amor, sino a aquellos que aman, vale decir a los individuos que viven el amor. Son éstos los que proceden con paciencia y bondad» (A. GÓMEZ-LOBO, «Autopredicación», p. 107).

¹⁴⁸ J. MALCOLM, «Vlastos on Pauline Predication», p. 79.

¹⁴⁹ A. NEHAMAS, «Self-predication and Plato's Theory of Forms», pp. 94-95.

¹⁵⁰ Cf. G. VLASTOS, «On a proposed redefinition of 'self-predication' in Plato».

o rasgo del sujeto en cuestión. Allen acertó en comparar las ideas platónicas con las medidas, ya que los platónicos sí vieron las ideas como unidades, y quizá como las primeras referencias para determinar lo ente en cada género. Con la llamada Predicación Paulina, Vlastos aprehendió correctamente el aspecto extensional de las ideas, cuya denominación es aplicable a todas aquellas cosas que presenten cierta característica. Por su parte, Nehamas atendió el aspecto intensional de las ideas, cuya definición sería el criterio de aplicación de las denominaciones correspondientes. Sin embargo, toda caracterización lógica se supedita a una distinción ontológica y la interpretación sintáctica de las oraciones que podríamos entender como *predicaciones* o *autopredicaciones* debe ajustarse al estatuto ontológico de sus respectivos sujetos. Por ejemplo, según White, Platón ha sido malentendido: mientras que «la postura a favor de la autopredicación afirmarí­a que la Forma de *F* es (predicativamente) *F*», «la postura de Platón es que la Forma de *F* es aquello en que consiste ser *F* al margen del punto de vista y de las circunstancias»¹⁵¹. Según Peck, Platón no estaba interesado en la sintaxis (*i.e.*, en cierta sintaxis teórica y postkantiana), sino en distinguir las cosas que se ven [τὰ ὁρώμενα] de las cosas que se aprehenden mediante el cálculo y el razonamiento [τὰ λογισμῶ λαμβανόμενα].

Tenemos, por lo tanto, que ser muy claros al respecto: Platón no hace la distinción entre *F* “sustantiva” y *F* “predicativa” (o “adjetiva”); y, por consiguiente, no tenemos permitido representar ninguna distinción como ésa en nuestra notación simbólica. Sin embargo, sí hace una distinción muy clara entre la *F* de las Formas y la *F* de los particulares: distingue, por ejemplo, ‘la grandeza vista’ de la ‘grandeza aprehendida por la razón’; y es esta distinción la que tenemos que registrar en nuestra notación simbólica.¹⁵²

La pregunta ontológicamente pertinente a propósito de ambos sujetos lógicos es: ¿*Qué quedaría de los sujetos de las “predicaciones” si removiéramos la realidad eidética?* La segunda parte del *Parménides* nos dará una respuesta. Mientras tanto valga decir que, efectivamente, Platón distinguía dos tipos de sujetos lógicos y que, al estudiar a Platón, las interpretaciones sintácticas de las oraciones aparentemente atributivas con εἶμί tienen que supeditarse a la metafísica platónica.

Entonces, a propósito de algunas de esas cosas —dijo él—, ocurre que no sólo la especie misma es digna de su propio nombre a través del tiempo perpetuo, sino que también lo es otra cosa,

¹⁵¹ N. P. WHITE, «Plato’s metaphysical epistemology», p. 301.

¹⁵² A. L. PECK, «Plato versus Parmenides», p. 163.

que no es aquélla, pero que tiene la forma de aquélla permanentemente mientras es. Por lo demás, quizá con esto quedará más claro lo que digo: en efecto, a lo impar ha de tocarle siempre, sin duda, precisamente el nombre que ahora mencionamos, ¿o no?¹⁵³

Es innegable que Platón mantuvo la vigencia de lo ente al margen de las circunstancias. Ni siquiera Aristóteles vio en esto un problema, pues él mismo reconocía que algunas cosas mutables coinciden, desde su generación hasta su destrucción¹⁵⁴, con ciertas condiciones específicas (entendidas como aquello que era ser [τὸ τί ἦν εἶναι])¹⁵⁵ y que dichas condiciones pueden ser consideradas con independencia de la materia [οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι]¹⁵⁶. Aristóteles pensaba que el platonismo generaba un tercer hombre [τις τρίτος ἄνθρωπος] más bien por razones metafísicas: pues no distinguía ontológicamente las imputaciones y seguía criterios lógicos [λογικῶς¹⁵⁷] al decidir si una determinación calificaba como realidad fundamental. Ciertamente, muchas expresiones pueden ser sujetos de una oración (v.g., *Lo impar es indivisible exactamente por dos*), pero, de acuerdo con Aristóteles, las categorías no adquirirían el estatuto de realidad fundamental por ocupar la posición del sujeto en una oración y tener mayor extensión que otras. Para denotar una realidad fundamental, las determinaciones deberían coincidir con un esto [τόδε τι] ostensible [δηλούμενον], contable [ἕκαστον] y uno en cuanto al número [ἐν ἀριθμῶ]¹⁵⁸:

También que hay un tercer hombre aparte del [hombre] mismo y de cada uno de ellos: en efecto, 'hombre', así como todo lo común, no significa un *esto*, sino un *tal*, un *cuanto*, un *con respecto a* o alguna de las cosas de este tipo. También, sobre si *Corisco* y *Corisco músico* son lo mismo o

¹⁵³ «Ἔστιν ἄρα, ἢ δ' ὅς, περὶ ἓνια τῶν τοιούτων, ὥστε μὴ μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος ἀξιοῦσθαι τοῦ αὐτοῦ ὀνόματος εἰς τὸν αἰεὶ χρόνον, ἀλλὰ καὶ ἄλλο τι ὃ ἔστι μὲν οὐκ ἐκεῖνο, ἔχει δὲ τὴν ἐκεῖνου μορφὴν αἰεὶ, ὅταν περ ἦ. ἔτι δὲ ἐν τῷδε ἴσως ἔσται σαφέστερον ὃ λέγω· τὸ γὰρ περιττὸν αἰεὶ που δεῖ τούτου τοῦ ὀνόματος τυγχάνειν ὅπερ νῦν λέγομεν· ἢ οὐ;» (*Fedón* 103e2-7).

¹⁵⁴ Cf. **ΜΓ2/1003b29-30**.

¹⁵⁵ Cf. **ΜΖ6/1031a15 ss.**

¹⁵⁶ Cf. **ΜΖ6/1032b14 ss.**

¹⁵⁷ «Por un lado, los de ahora ponen los universales como entidades en mayor grado (pues universales son los géneros, de los cuales afirman que son principios y entidades en mayor grado, por investigar lógicamente); por otro lado, los de antes ponen los singulares, como fuego y tierra, pero no lo común, el cuerpo [οἱ μὲν οὖν νῦν τὰ καθόλου οὐσίας μᾶλλον τιθέασιν (τὰ γὰρ γένη καθόλου, ἃ φασιν ἀρχὰς καὶ οὐσίας εἶναι μᾶλλον διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν)· οἱ δὲ πάλαι τὰ καθ' ἕκαστα, οἷον πῦρ καὶ γῆν, ἀλλ' οὐ τὸ κοινόν, σῶμα]» (**ΜΛ1/1069a26-30**).

¹⁵⁸ Cf. *Categorías* 5/3b10-23. Se dirá con razón que Aristóteles lleva más lejos la especulación en la *Metafísica*, pero lo hace justamente porque encuentra especímenes mutables de la entidad. Lo importante aquí es que distinguía ontológicamente entre la entidad y el resto de las categorías.

algo distinto. Lo primero significa un *esto*, lo segundo un *tal*, de modo que no es posible extraer [el atributo músico del sujeto Corisco]. Aun así, no es por la extracción que se produce el tercer hombre, sino por conceder que lo que precisamente [es ser una cosa] es un *esto*: pues no es posible que sea un *esto*, como Calias, y lo que precisamente es un hombre. Si alguno dijera que lo extraído no es lo que precisamente es un *esto*, sino lo que precisamente es un *cual*, tampoco sería distinto: pues será una unidad aparte de la pluralidad, como *el hombre*. Queda claro, pues, que no se debe conceder que lo que se predica de todos es un *esto*, sino que significa más bien un *cual* o un *con respecto a* o un *cuanto* o algunas de las cosas de este tipo.¹⁵⁹

El ATH es una de las cuestiones más atractivas de la filosofía platónica para los filósofos de orientación analítica. La bibliografía al respecto es abundante y la mayor parte de ella se desprende de los trabajos de Vlastos¹⁶⁰. Según este autor, la teoría de las ideas genera un tercer hombre por combinar los siguientes supuestos:

LO UNO SOBRE LO MÚLTIPLE.- Sobre todos los sujetos de que se predica la misma expresión adjetiva (*EA*) hay un sujeto que se identifica con la expresión sustantiva correspondiente (*ES*).

AUTOPREDICACIÓN.- *EA* puede ser predicada del sujeto identificado con *ES*.

NO-IDENTIDAD.- Los sujetos de que se predica *EA* no se identifican con el sujeto que se identifica con *ES*.

UNICIDAD.- El sujeto que se identifica con *ES* es único.

De acuerdo con Vlastos, Platón pensaba que la verdadera realidad es la eidética (idéntica a sí misma y por sí misma) y que las ideas son legítimos sujetos de predicación, pero también que las ideas son causas de los particulares y no pueden identificarse con éstos. Ahora bien, aun-

¹⁵⁹ «καὶ ὅτι ἔστι τις τρίτος ἄνθρωπος παρ' αὐτὸν καὶ τοὺς καθ' ἕκαστον· τὸ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἅπαν τὸ κοινὸν οὐ τὸδε τι ἀλλὰ τοιόνδε τι ἢ ποσὸν ἢ πρὸς τι ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ Κορίσκου καὶ Κορίσκου μουσικός, πότερον ταύτὸν ἢ ἕτερον; τὸ μὲν γὰρ τὸδε τι, τὸ δὲ τοιόνδε σημαίνει, ὥστ' οὐκ ἔστιν αὐτὸ ἐκθέσθαι. οὐ τὸ ἐκτίθεσθαι δὲ ποιεῖ τὸν τρίτον ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ὄπερ τὸδε τι εἶναι συγχωρεῖν· οὐ γὰρ ἔστι τὸδε τι εἶναι, ὥπερ Καλλίας, καὶ ὄπερ ἄνθρωπός ἐστιν. οὐδ' εἴ τις τὸ ἐκτιθέμενον μὴ ὄπερ τὸδε τι εἶναι λέγοι ἀλλ' ὄπερ ποιόν, οὐδὲν διοίσει· ἔσται γὰρ τὸ παρὰ τοὺς πολλοὺς ἔν τι, οἷον τὸ ἄνθρωπος. φανερόν οὖν ὅτι οὐ δοτέον τὸδε τι εἶναι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον ἐπὶ πᾶσιν, ἀλλ' ἦτοι ποιόν ἢ πρὸς τι ἢ ποσὸν ἢ τῶν τοιούτων τι σημαίνειν» (*Refutaciones sofísticas* 22/178b36-179a10).

¹⁶⁰ Trabajos representativos son: G. VLASTOS, «The Third Man Argument in the *Parmenides*»; G. VLASTOS, «Addendum to *The Third Man Argument in the Parmenides*», en *Studies in Greek Philosophy II*, pp. 204-214; P. T. GEACH, «The Third Man again»; G. VLASTOS, «Postscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach», en *Studies in Greek Philosophy II*, pp. 204-214; W. SELLARS, «Vlastos and “The Third Man”»; G. VLASTOS, «Addenda to the Third Man Argument: a reply to Professor Sellars», en *Studies in Greek Philosophy II*, pp. 194-203; C. STRANG y D. A. REES, «Plato and the Third Man»; T. SCALTSAS, «A necessary falsehood in the Third Man Argument»; C. C. MEINWALD, «Good-bye to the Third Man»; S. M. COHEN, «The logic of the Third Man»; D. P. HUNT, «How (not) to exempt Platonic Forms from *Parmenides*' Third Man?»; F. J. PELLETIER y E. N. ZALTA, «How to say goodbye to the Third Man».

que Platón sí distinguía lo universal de lo particular, también concebía la diferencia entre ambos como una diferencia de grado entre cosas de una misma clase y esta homologación habría resultado fatal¹⁶¹. La conclusión de Vlastos fue que la NO-IDENTIDAD conduce a la AUTOPREDICACIÓN y que, para salvar la teoría de las ideas, habría que relativizar la NO-IDENTIDAD entre ideas y particulares. Sin embargo, Platón no logró comprender a fondo la inconsistencia indicada y el *Parménides* registra honestamente su perplejidad ante este problema.

Ahora podemos ver por qué Platón no pudo convencerse de que el Tercer Hombre era válido ni refutarlo de manera convincente. No podía hacer ninguna de estas cosas sin establecer explícitamente los dos supuestos implícitos. [Pero n]unca hizo esto; nunca vio [estos supuestos] bajo la luz de la aseveración expresa, pues, si lo hubiera hecho, habría tenido una razón poderosa para rechazarlos, ya que sus consecuencias lógicas son intolerables para un pensamiento racional. Empero, su rechazo hubiera sido fatal para la Teoría de la Separación y la Teoría de los Grados de Realidad, que son centrales para su metafísica declarada. Él mantenía entonces, de manera consciente, una teoría metafísica cuyas desastrosas implicaciones estaban escondidas de su conciencia. Decía y creía cosas que tendría que haber desdicho para ser consistente consigo mismo, si hubiera entendido claramente su verdadero resultado lógico.¹⁶²

Hay otros intentos de “salvar” la teoría de las ideas: por ejemplo, rechazar LO UNO SOBRE LO MÚLTIPLE¹⁶³, evitar la combinación de LO UNO SOBRE LO MÚLTIPLE con la NO-IDENTIDAD¹⁶⁴ o invalidar *ab initio* el ATH¹⁶⁵. Con todo, Parménides dice que la idea se pluraliza infinitamente por considerar lo participante y lo compartido de la misma manera [ὡσαύτως]. Por lo tanto, dado que se habla de pluralidad [πλήθος], la aporía quedaría resuelta si la unidad de lo participante no fuera considerada de la misma manera que la unidad de lo compartido, y Aristóteles arroja

¹⁶¹ «Platón es el primer pensador occidental en hacer de la distinción entre un rasgo y las cosas que poseen ese rasgo un asunto para la reflexión filosófica. Pues ¿qué no su Teoría de las Formas llamó la atención, y por vez primera, sobre la diferencia entre la “realidad” de los universales y la de los existentes materiales? Esto es, por supuesto, completamente verdadero. Pero no es menos verdadero que la ontología platónica difumina de manera inadvertida la misma distinción que debía expresar, por la cual fue ingeniada. Ella fuerza a que Platón piense la diferencia entre existentes empíricos y sus propiedades inteligibles como una diferencia entre unas cosas ‘deficiente’ y otras perfectamente reales, *i.e.*, como una diferencia de grado entre seres de una misma clase, en vez de una diferencia de clase entre seres distintos» («The Third Man Argument in the *Parmenides*», p. 340).

¹⁶² G. VLASTOS, «The Third Man Argument in the *Parmenides*», pp. 342-343.

¹⁶³ *Vid.* S. M. COHEN, «The logic of the Third Man», pp. 468-469.

¹⁶⁴ *Vid.* D. P. HUNT, «How (not) to exempt Platonic Forms from Parmenides’ Third Man?», p. 5.

¹⁶⁵ El ATH sería falso por negar una verdad necesaria con la intención de generar el regreso al infinito. La verdad negada sería: «*lo que hace a una cosa ser f es suficiente para hacerla idéntica en el respecto f a las cosas que son f*» (T. SCALTSAS, «A necessary falsehood in the Third Man Argument», p. 222).

luz en este sentido. Platón no sólo pensaba que las ideas (v.g., la cama del dios) eran diferentes de las cosas sensibles (v.g., la cama del carpintero), sino también que la unidad eidética no era matemática¹⁶⁶. Las ideas no estaban inscritas en una serie absolutamente homogénea y sus combinaciones se daban en función de propiedades que no eran aritméticas. Comoquiera que fuese, la unidad de lo compartido (lo “universal”) y la unidad de las cosas participantes (lo “particular”) no podían formar parte de una misma pluralidad¹⁶⁷. Los platónicos suponían «que existen ambos tipos de números: por un lado, el que tiene anterior y posterior, las ideas; por otro, el matemático, que queda aparte de las ideas y de las cosas sensibles; y ambos quedan separados de las cosas sensibles»¹⁶⁸. Así pues, por una distinción ontológica, cuyos detalles se nos escapan, pero que debe estar relacionada con el hecho de que una medida (e.g., la definición del metro) no puede ocupar la posición de lo medido (e.g., la tela medida en la tienda), la unidad eidética era única y no podía ser incluida en el conjunto de cosas que presentaban la característica común asociada con la idea¹⁶⁹. La homologación de ambas unidades era nominal y sólo se debía al uso de un mismo término para aludir a unidades que pertenecían a distintos órdenes¹⁷⁰, por más que ambos estuvieran efectivamente relacionados.

¹⁶⁶ «[Y] eso se da directamente en las unidades, a saber, o que cualquier unidad es insumable con cualquier unidad o que todas son sumables en serie, cualquiera con cualquiera, como dicen que es el número matemático (pues en el matemático ninguna unidad distinguida difiere de la otra); o que unas son sumables y otras no (por ejemplo, si después del uno está la primera díada, después la tríada y así los otros números [καὶ τοῦτο ἢ ἐπὶ τῶν μονάδων εὐθὺς ὑπάρχει καὶ ἔστιν ἀσύμβλητος ὁποιαοῦν μονὰς ὁποιαοῦν μονάδι, ἢ εὐθὺς ἐφεξῆς πᾶσαι καὶ συμβληταὶ ὁποιαοῦν ὁποιαοῦν, οἷον λέγουσιν εἶναι τὸν μαθηματικὸν ἀριθμὸν (έν γὰρ τῷ μαθηματικῷ οὐδέν διαφέρει οὐδεμία μονὰς ἐτέρα ἐτέρας)· ἢ τὰς μὲν συμβλητὰς τὰς δὲ μή (οἷον εἰ ἔστι μετὰ τὸ ἐν πρώτη ἢ δυάς, ἔπειτα ἢ τριάς καὶ οὕτω δὴ ὁ ἄλλος ἀριθμός]...» (MM4/1080a18-25).

¹⁶⁷ «En vez de buscar fallos lógicos, lingüísticos, epistemológicos o de otro género al argumento, habría que aceptar que su operatividad depende de una interpretación inaceptable de la teoría platónica: considerar la Idea-ser y los particulares que participan de ella como miembros homogéneos de una misma multiplicidad» (J. LORITE MENA, *El Parménides de Platón: un diálogo de lo indecible*. p. 69).

¹⁶⁸ «ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμούς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητά, καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν]» (MM4/1080b11-14).

¹⁶⁹ «Pero, además de las cosas sensibles y de las condiciones específicas, [Platón] afirma que las realidades matemáticas están en medio; que difieren de las cosas sensibles por ser eternas e inmutables, y de las especies por ser muchas y semejantes, mientras que la especie misma es una sola en cada caso [ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ αἴδιαι καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὁμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἕκαστον μόνον]» (MA6/987b14-18).

¹⁷⁰ Vid. T. W. BESTOR, «Plato's semantics and Plato's *Parmenides*», pp. 54-59.

El camino que sigue la crítica parece corroborar que la unidad de lo compartido no debe ser considerada de la misma manera que la unidad de lo participante. **La tercera objeción (132b3-132c11)** pretende conducir a un callejón sin salida: o se concede la pluralidad de lo compartido o se infiere la indeterminación de lo participante. Sócrates sostiene que las ideas no serían infinitas en número [ἄπειρα τὸ πλῆθος] si cada cual [ἕκαστον] fuera un acto de pensamiento [νόημα], porque, entonces, las ideas sólo se originarían (cf. ἐγγίγνομαι) en las almas [ἐν ψυχᾷς]¹⁷¹. (Por supuesto, el contenido de dicho pensamiento tendría que ser siempre el mismo). Parménides contraargumenta que si lo pensado [τὸ νοούμενον] fuera una sola idea [μίαν τινὰ ιδέαν] y quedara encima (cf. ἔπειμι) de varias cosas, la condición específica no podría ser una y la misma en todos los casos [εἶδος ἔν εἶναι, ἀεὶ ὄν τὸ αὐτὸ]. Si la objeción anterior pretendía pluralizar las ideas por multiplicación, ésta procede casi como la primera, que lo hacía por división, ya que intenta pluralizarlas por distribución. Parménides arguye que si las otras cosas [τᾶλλα] participaran de las ideas en calidad de actos de pensamiento, o todas ellas pensarían [πάντα νοεῖν] por separado y las condiciones que las caracterizan serían actos de su propio pensamiento [ἐκ νοημάτων ἕκαστον εἶναι], o quedarían incluso fuera de la facultad de pensar [ἀνόητα εἶναι]¹⁷² y ni siquiera tendrían parte en las condiciones que las caracterizan. Algunos piensan que Sócrates no defiende una posición auténticamente platónica, sino el conceptualismo de Antístenes¹⁷³. De acuerdo con mi interpretación, Parménides supo-

¹⁷¹ «[L]a sugerencia de que las Formas son pensamientos no apunta a salvar la unidad de la Forma de la reduplicación infinita del ATH, sino de su propia división, o entre sus partes, argüida en el dilema todo-parte. Si ése fuera su propósito, la insistencia de Sócrates en que los pensamientos no están en ninguna parte más que en las almas es completamente apropiada. El dilema asumió que, cuando se participa de ellas, las Formas están *en* los particulares total o parcialmente, así que parece como si Sócrates fuera capaz de escapar de él, siempre que las Formas no estén en los particulares, sino en las almas» (cf. M. SCHOFIELD, «Likeness and likenesses in the *Parmenides*», p. 57).

¹⁷² El adjetivo verbal ἀνόητα designa las cosas en cuanto son *ajenas a la posibilidad de pensar* y permite enfocar esa imposibilidad de manera activa o pasiva. Cabe, pues, poner «no-pensantes», asumiendo que hay simetría entre el infinitivo activo νοεῖν y el adjetivo ἀνόητος, o poner «impensables».

¹⁷³ «Sócrates es impulsado a intentar la solución antiplatónica de Antístenes: una Forma puede conservar su unidad porque es un pensamiento que no se da en ninguna parte salvo en nuestras mentes. Parménides se enfrenta en primer lugar [...] con un argumento tomado de su propio poema: un pensamiento tiene que tener un objeto y ese objeto tiene que existir. Cuando pensamos, por ello, que un grupo de cosas poseen un cierto carácter común, tiene que existir no sólo un concepto universal en nuestras propias mentes, sino una realidad singular que corresponda al mismo, el carácter o Forma en sí (*idéa, eídos*). Mediante este argumento Parménides responde no sólo a Antístenes, sino también, de un modo anticipado, a la larga serie de intérpretes que han supuesto que las Formas platóni-

ne más bien que si los estados [παθήματα¹⁷⁴] atribuidos a las cosas participantes fueran pensamientos, esas cosas tendrían que ser agentes pensantes o habría que marginarlas por completo de la facultad de pensar, puesto que no podrían concebirse más que como una multitud de afecciones sin unidad (o entidad) propia¹⁷⁵. Se dirá que proyecto el problema kantiano de la cosa en sí [*das Ding an sich*] en este pasaje, pero las condiciones generales del problema no eran ajenas a la filosofía clásica.¹⁷⁶

Sócrates busca evitar ambas posibilidades precisando que por ‘pensamiento’ entiende un diseño a que se ajustan los participantes. **La cuarta objeción (132c12-133a7)** es llamada “el segundo tercer hombre”¹⁷⁷ porque produce nuevamente una infinidad de ideas. Sócrates afirma que las condiciones específicas son paradigmas estatuidos en la naturaleza [παραδείγματα ἔσταναι ἐν τῇ φύσει] —ya no simplemente en las almas— y que las otras cosas se parecen [εἰκέναι] a ellas. La participación [μέθεξις] consistiría, pues, en ser a imagen y semejanza de las ideas [εἰκασθῆναι αὐτοῖς]. Parménides responde que, si fuera así, las cosas semejantes [ὁμοιώματα], a saber, las ideas y los particulares, tendrían que participar de una misma condición [ἐνὸς τοῦ αὐτοῦ εἴδους μετέχειν], puesto que *ser semejante* significa *tener una afección común*¹⁷⁸. Por lo tanto, la imagen y su prototipo (IDEA₁) [ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος] deberían tener a su vez un modelo común (IDEA₂), y la generación de un tercer término podría repetirse

cas son pensamientos en la mente de Dios. Incluso Dios sólo puede pensar en las Formas porque ellas existen. Esto se declara en el *Timeo*» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega V*, p. 56).

¹⁷⁴ Esta palabra no aparece aquí, pero es el término usado por Platón para hablar de los estados y las condiciones representadas por los predicados.

¹⁷⁵ Desde que inició la crítica, Parménides ha pretendido contaminar la unidad eidética con la diversidad accidental, para decirlo en términos aristotélicos. En efecto, Aristóteles hallaba en la materia la causa de las determinaciones accidentales: «de forma que la materia, que admite otro modo además del que [tiene lugar] la mayor parte de las veces, es causa de lo concomitante [ὥστε ἡ ὕλη ἔσται αἰτία ἢ ἐνδεχομένη παρὰ τὸ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἄλλως τοῦ συμβεβηκότος]» (ME2/1027a13-15). Esto hace pensar en nociones atribuidas a Platón por Aristóteles; me refiero a la relación entre la χώρα [espacio] y lo susceptible de recibir (forma) [μεταληπτικόν] (cf. ΦΔ2). No obstante, por ahora sólo quiero anticipar que Parménides mostrará en el ejercicio dialéctico que la determinación de las otras cosas [τᾶλλα] depende de la vigencia de lo uno.

¹⁷⁶ «También la entidad de cada cual y lo que era ser para cada cual [representan un límite]: en efecto, tal cosa es el límite del conocimiento y, si lo es del conocimiento, también lo es de la realidad [καὶ ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος]» (MΔ17/1022a8-10). Platón creía que ese límite era más bien la unidad.

¹⁷⁷ «El ATH II intenta probar que, si la relación entre particulares y Formas es la semejanza, la Unidad (U) de la forma resulta sacrificada» (R. F. HATHAWAY, «The second ‘Third Man’», p. 78).

¹⁷⁸ «τὸ ταυτόν που πεπονθὸς ὁμοιον» (139e8).

infinitamente (IDEA ∞), pues siempre habría una especie arriba de las cosas semejantes [παρὰ τὸ εἶδος ἀεὶ ἄλλο ἀναφανήσεται εἶδος]¹⁷⁹. La postura de Sócrates recuerda la gradación de lo real en los diálogos medios, y la jerarquía implicada en esa concepción no permite equiparar lo imitador con lo imitado, por más que haya cierto parecido entre ambos términos. Sócrates concibe la semejanza como una relación asimétrica, a la manera de la reproducción imitativa [εἰκασία] (v.g., Él camina como yo, porque imita mi forma de caminar), mientras que Parménides lo hace como una relación simétrica (v.g., Él camina como yo ↔ Yo camino como él). Por esta razón, la objeción no se aplica correctamente a la participación platónica, que fundaba la semejanza entre ideas y particulares en la dependencia ontológica de las cosas que devienen respecto de las que son.¹⁸⁰

Parménides hace una pausa y expone **los resultados negativos de su crítica (133a8-b3)**. Atribuye todas las dificultades [ἀπορίαι] a que Sócrates deslinda las condiciones específicas como si fueran entes como tales por sí mismos [ὡς εἶδη ὄντα αὐτὰ καθ' αὐτὰ διορίζηται] siempre que destaca alguna cosa entre todas las que son [τῶν ὄντων ἀεὶ τι ἀφοριζόμενος θήσεις]. Su diagnóstico se parece mucho al de Aristóteles: en efecto, de acuerdo con Parménides, Sócrates deslinda una idea (e.g., *lo que es humano*) cada vez que predica determinado atributo de un sujeto (e.g., *De eso, que es humano*). Aristóteles pensaba que el platonismo procedía así para evitar que la entidad (de las ideas) fuera reconocida solamente en la medida en que hubiera sujetos que participaban de ella: «al mismo tiempo es evidente, también, que si las ideas son precisamente como algunos afirman, lo que subyace no será entidad; pues [las ideas] son necesariamente entidades, pero no por lo que subyace: pues [en ese caso] serán en virtud de la participación»¹⁸¹. Ahora bien, todas las objeciones de Parménides enfatizan la disociación

¹⁷⁹ Algunos creen que el ATH II multiplica la Semejanza a diferencia del ATH, que multiplica cualquier idea. Pero yo no encuentro menciones de la Semejanza. Comoquiera que sea, «el Regreso de la Semejanza no repite simplemente el Regreso de la Grandeza, sino que expone un problema diferente. El Regreso de la Grandeza generaba un regreso al centrarse en una Forma de la cual participan las cosas, mostrando que si algo participa de una [Forma], [también] participa de un número ilimitado [de Formas]. El Regreso de la Semejanza genera el regreso al centrarse en la relación entre un objeto y la Forma de que participa, tratando la relación como si estuviera en una relación análoga respecto de sus *relata*» (M. L. GILL, «Problems for Forms», p. 197).

¹⁸⁰ Tomo el ejemplo de N. L. EDWARD, «The second 'Third Man': an interpretation», p. 107.

¹⁸¹ «ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι εἴπερ εἰσὶν αἱ ἰδέαι οἷας τινές φασιν, οὐκ ἔσται τὸ ὑποκειμένον οὐσία· ταύτας γὰρ οὐσίας μὲν ἀναγκαῖον εἶναι, μὴ καθ' ὑποκειμένου δέ· ἔσονται γὰρ κατὰ μέθεξιν» (MZ6/1031 b15-18).

de dos sujetos lógicos (*i.e.*, la unidad del “entero” frente a la unidad de la “parte”, la unidad “intensional” frente a la unidad “extensional”, la unidad de la “referencia” frente a la unidad del “referente”, la unidad del “modelo” frente a la unidad de lo “modelado”) porque pretenden mostrar que aquella disociación conlleva una distinción real entre las cosas que son y aquello que las hace ser lo que son.¹⁸²

La última objeción (133b4-135b4) muestra eso con toda claridad porque incomunica lo causante y lo causado. Según Parménides, y también Aristóteles¹⁸³, la mayor [μέγιστον] dificultad de todas es que si las condiciones específicas estuvieran efectivamente aisladas, resultaría imposible que tuvieran alguna relación con las cosas entre nosotros [έν ήμῖν], entre las cuales no se da ninguna entidad por sí misma [αὐτήν τινα καθ’ αὐτήν οὐσίαν]. Parménides ejemplifica con un par de opuestos correlativos, ya que la causalidad y el conocimiento implican ese tipo de oposición (y recuérdese, además, que la efectividad del agente causal era vista por los filósofos griegos como saber y dominio). Lo que llamamos ‘amo’ en función de *lo que es amo como tal* merece esa denominación porque mantiene determinada relación con lo que llamamos ‘esclavo’ en función de *lo que es esclavo como tal*. Pero, según Parménides, bajo las condiciones propuestas por Sócrates, sólo se dan las relaciones “horizontales” entre esos términos, no las “verticales”: es decir, nada más se dan las relaciones entre *lo amo como tal* y *lo esclavo como tal*, por un lado, y entre ‘amo’ y ‘esclavo’, por otro lado.¹⁸⁴

¹⁸² Las objeciones «deben ser entendidas como eslabones de una cadena argumentativa de naturaleza dialéctica que, tomados en conjunto, componen un súper dilema que atañe a la participación y separación de las Formas» (L. P. GERSON, «Dialectic and Forms in part one of Plato’s *Parmenides*», p. 19). No convengo con A. L. PECK en que Platón presenta sarcásticamente el modo eleático de argumentar, pero sí en que la crítica ataca la μέθεξις porque «el término sugiere inmediatamente una relación física [...] Parménides no la toma como una metáfora, sino como la descripción de un hecho que debe ser entendida literalmente» («Plato’s *Parmenides*: some suggestions for its interpretation I», p. 129).

¹⁸³ «Pero, de todas [esas dificultades], la que más deja a uno perplejo es qué le conferirían las especies a las cosas eternas, entre las sensibles, o a las que se generan y corrompen: pues no son causas del movimiento ni de cambio alguno con respecto a ellas. Es más, ni contribuyen a la ciencia de las otras cosas (pues aquéllas no son la entidad de éstas; pues estarían en ellas, si lo fueran) ni a su ser, porque ciertamente no tienen lugar dentro de las cosas que participan de ellas [Πάντων δὲ μάλιστα διαπορήσειεν ἂν τις τί ποτε συμβάλλονται τὰ εἶδη ἢ τοῖς αἰδίοις τῶν αἰσθητῶν ἢ τοῖς γιγνομένοις καὶ [τοῖς] φθειρομένοις· οὔτε γὰρ κινήσεως ἔστιν οὔτε μεταβολῆς οὐδεμιᾶς αἴτια αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὔτε πρὸς τὴν ἐπιστήμην οὔθ’ ἐν βοήθει τὴν τῶν ἄλλων (οὐδὲ γὰρ οὐσία ἐκεῖνα τούτων· ἐν τούτοις γὰρ ἂν ἦν), οὔτ’ εἰς τὸ εἶναι, μὴ ἐνυπάρχοντά γε τοῖς μετέχουσιν]» (MM5/1079b12-18).

¹⁸⁴ «Si hay dos órdenes de existencia —‘existencia’ y ‘subsistencia’ son los términos acuñados recientemente—, entonces lo que existe está correlacionado con lo que existe, y lo que subsiste con lo que subsiste. No hay relación cruzada de algo existente con algo subsistente» (G. RYLE, «Plato’s *Parmeni-*

Así también, las condiciones específicas, que son las que son, unas con respecto a otras, tienen ellas mismas realidad por su relación entre ellas mismas, pero no por su relación con las cosas ante nosotros —las declare uno semejantes o comoquiera—, por las que somos denominados en cada caso en cuanto participamos de ellas. Pero tales cosas ante nosotros, que son homónimas de aquéllas, son, a su vez, ellas mismas por su relación entre ellas mismas, pero no por su relación con las condiciones específicas, y todas ellas, a su vez, son nombradas así por ellas mismas, pero no por aquéllas [...] Por ejemplo —dijo Parménides—, si alguno de nosotros es señor o siervo, sin duda no es siervo del señor mismo —de lo que es señor— ni el señor es señor del siervo mismo —de lo que es siervo—, sino que, por ser hombre, uno es ambas cosas en relación con un hombre. En efecto, el señorío mismo es lo que es en relación con la servidumbre misma; del mismo modo, la servidumbre en relación con el señorío. Sin embargo, las cosas entre nosotros no tienen poder en relación con aquéllas, ni aquéllas en relación con nosotros, sino que —como digo—, aquéllas son [lo que son] entre ellas mismas y en relación con ellas mismas, y asimismo las cosas ante nosotros son [lo que son] con respecto a ellas mismas. ¿O no entiendes lo que digo?¹⁸⁵

Dicha objeción pretende ser definitiva porque extirpa de las otras cosas aquello que las hace ser lo que son e impide que podamos conocer “entidades”, “esencias”. Esto también lo señala Aristóteles:

Pero, a propósito de las cosas que se dicen por sí mismas, ¿serán, entonces, lo mismo [que aquello que es ser para ellas], por ejemplo, si hubiera algunas entidades, anteriores a las cuales no hubiera otras entidades ni otras naturalezas, como algunos afirman que son las ideas? En efecto, si lo bueno mismo y el ser para lo bueno han de ser distintos, animal [mismo] y [ser] para lo animal, y [ser para] lo ente y ente [mismo], habrá otras entidades y naturalezas e ideas aparte de las designadas, y aquellas serán entidades anteriores, si acaso lo que era ser [para cada cual] es entidad. Y si están disociadas las unas de las otras, de las unas no habrá ciencia y las otras no serán entes (con ‘estar disociadas’ me refiero a que a lo bueno mismo no le corresponda el ser para lo bueno ni a éste [le corresponda] ser bueno): pues hay ciencia de cada cosa cuando se conoce lo que era ser para ella, y con las otras cosas pasa lo mismo que con lo bueno, de manera que si el ser para lo bueno no es [realmente] bueno, tampoco [el ser] para lo ente será [re-

des», p. 109). Sobre este pasaje, *vid.* F. A. LEWIS, «Parmenides on separation and the knowability of the forms: Plato *Parmenides* 133a ff.»; BYEONG-UK, Y. y E. BAE, «The problem of knowing the Forms in Plato’s *Parmenides*»; S. PETERSON, «The greatest difficulty for Plato’s Theory of Forms: the unknowability argument of *Parmenides* 133c-134c».

¹⁸⁵ Una versión antigua, pero menos épica, de la dialéctica entre el dominio, del “señor”, y la sumisión, del “siervo” [*Herrschaft und Knechtschaft*]: «Οὐκοῦν καὶ ὅσαι τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσὶν, αὐταὶ πρὸς αὐτὰς τὴν οὐσίαν ἔχουσιν, ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ παρ’ ἡμῖν εἴτε ὁμοιώματα εἴτε ὅπῃ δὴ τις αὐτὰ τίθεται, ὧν ἡμεῖς μετέχοντες εἶναι ἕκαστα ἐπονομαζόμεθα· τὰ δὲ παρ’ ἡμῖν ταῦτα ὁμώνυμα ὄντα ἐκείνοις αὐτὰ αὖ πρὸς αὐτὰ ἐστὶν ἀλλ’ οὐ πρὸς τὰ εἶδη, καὶ ἑαυτῶν ἀλλ’ οὐκ ἐκείνων ὅσα αὖ ὀνομάζεται οὕτως [...] Οἷον, φάναι τὸν Παρμενίδην, εἴ τις ἡμῶν τοῦ δεσπότης ἢ δοῦλός ἐστιν, οὐκ αὐτοῦ δεσπότης δῆπου, ὃ ἔστι δεσπότης, ἐκείνου δοῦλός ἐστιν, οὐδὲ αὐτοῦ δούλου, ὃ ἔστι δοῦλος, δεσπότης ὁ δεσπότης, ἀλλ’ ἄνθρωπος ὧν ἀνθρώπου ἀμφοτέρα ταῦτ’ ἐστίν· αὐτὴ δὲ δεσποτεία αὐτῆς δουλείας ἐστὶν ὃ ἐστὶ, καὶ δουλεία ὡσαύτως αὐτῆ δουλεία αὐτῆς δεσποτείας, ἀλλ’ οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τὴν δύναμιν ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς, ἀλλ’, ὃ λέγω, αὐτὰ αὐτῶν καὶ πρὸς αὐτὰ ἐκεῖνά τέ ἐστὶ, καὶ τὰ παρ’ ἡμῖν ὡσαύτως πρὸς αὐτὰ. ἢ οὐ μανθάνεις ὃ λέγω;» (133c8-134a1).

almente] ente ni [el ser] para lo uno será [realmente] uno; de igual modo, o todas o ninguna de las cosas son lo que era ser [para cada una de ellas], de manera que si el [ser] para lo ente no es [realmente] ente, tampoco será [realmente el ser para] ninguna de las otras cosas.¹⁸⁶

Parménides lo pone así. Si lo ente por sí mismo estuviera separado de lo otro, la ciencia misma [ἐπιστήμη αὐτή] sólo se correspondería con la verdad misma, con lo que es verdad [ὃ ἔστιν ἀλήθεια], y la ciencia para nosotros [ἡ παρ' ἡμῖν ἐπιστήμη] sólo se correspondería con la verdad para nosotros [τῆς παρ' ἡμῖν ἀληθείας]¹⁸⁷. Pero eso sería absurdo, porque, entonces, no habría ninguna relación entre lo que es *a se* y lo que es *ab alio* y los principios no obrarían en las cosas como nosotros. Que la determinación de lo que propiamente es (*e.g.*, lo bello mismo [αὐτὸ τὸ καλόν]) le corresponda solamente a lo divino [θεός] no parece insensato; pero Parménides llama la atención sobre lo sorprendente [θαυμαστός] que resulta este razonamiento en la medida en que priva a lo divino de saber [τὸν θεὸν ἀποστερήσει τοῦ εἰδέναί] y le niega la capacidad de determinar lo que se da entre nosotros: «Pues bien, si ese dominio sumamente preciso y ese conocimiento sumamente preciso están con lo divino, ni el dominio de aquellas [*i.e.*, las cosas divinas] podría dominarnos en ningún momento ni su conocimiento podría saber de nosotros ni de otra cosa de aquellas que están con nosotros».¹⁸⁸

¹⁸⁶ «ἐπὶ δὲ τῶν καθ' αὐτὰ λεγομένων ἄρ' ἀνάγκη ταῦτό εἶναι, οἷον εἴ τινες εἰσὶν οὐσίαι ὧν ἕτεραι μὴ εἰσὶν οὐσίαι μηδὲ φύσεις ἕτεραι πρότεραι, οἷας φασὶ τὰς ιδέας εἶναι τινες; εἰ γὰρ ἔσται ἕτερον αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθῶ εἶναι, καὶ ζῶον καὶ τὸ ζῶον, καὶ τὸ ὄντι καὶ τὸ ὄν, ἔσσονται ἄλλαι τε οὐσίαι καὶ φύσεις καὶ ιδέαι παρὰ τὰς λεγομένας, καὶ πρότεραι οὐσίαι ἐκεῖναι, εἰ τὸ τί ἦν εἶναι οὐσία ἐστίν. καὶ εἰ μὲν ἀπολελυμένοι ἀλλήλων, τῶν μὲν οὐκ ἔσται ἐπιστήμη τὰ δ' οὐκ ἔσται ὄντα (λέγω δὲ τὸ ἀπολελυθῆναι εἰ μήτε τῶ ἀγαθῶ αὐτῶ ὑπάρχει τὸ εἶναι ἀγαθῶ μήτε τούτῳ τὸ εἶναι ἀγαθόν). ἐπιστήμη τε γὰρ ἐκάστου ἔστιν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι γινώμεν, καὶ ἐπὶ ἀγαθοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔχει, ὥστε εἰ μηδὲ τὸ ἀγαθῶ εἶναι ἀγαθόν, οὐδὲ τὸ ὄντι ὄν οὐδὲ τὸ ἐνὶ ἔν· ὁμοίως δὲ πάντα ἔστιν ἢ οὐθὲν τὰ τί ἦν εἶναι, ὥστ' εἰ μηδὲ τὸ ὄντι ὄν, οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν» (MZ6/1031a28-1031b10).

¹⁸⁷ Aparentemente, Platón creía que había una ciencia omnicomprendiva, a saber, la dialéctica: «Pero ¿qué sucede con las ciencias? ¿No ocurre del mismo modo? La ciencia misma es ciencia del conocimiento mismo o de cualquier cosa que deba corresponderle a la ciencia, porque una ciencia y una cualidad son de cierta cualidad y de cierto algo. Me refiero a lo siguiente: ¿caso no, después de que se originó una ciencia de la construcción de casas, ésta difirió de las otras ciencias, de tal modo que se llamó arquitectura? [Τί δὲ τὰ περὶ τὰς ἐπιστήμας; οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος; ἐπιστήμη μὲν αὐτὴ μαθήματος αὐτοῦ ἐπιστήμη ἐστὶν ἢ ὅτου δὴ δεῖ θεῖναι τὴν ἐπιστήμην, ἐπιστήμη δὲ τις καὶ ποιά τις ποιοῦτινος καὶ τινός. λέγω δὲ τὸ τοιόνδε· οὐκ ἐπειδὴ οἰκίας ἐργασίας ἐπιστήμη ἐγένετο, διήνεγκε τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν, ὥστε οἰκοδομικὴ κληθῆναι;]» (*República* IV 438c6-d3). Un creencia semejante justifica el proyecto metafísico aristotélico.

¹⁸⁸ «Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῶ θεῶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἀκριβεστάτη δεσποτεία καὶ αὕτη ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη, οὐτ' ἂν ἡ δεσποτεία ἢ ἐκείνων ἡμῶν ποτὲ ἂν δεσπόσειεν, οὐτ' ἂν ἐπιστήμη ἡμᾶς γνοίη οὐδέ τι ἄλλο τῶν παρ' ἡμῖν» (134d9-e1).

Al terminar su crítica, Parménides expone **los resultados positivos (135b5-c4)** de la misma. Dice que hay excelentes razones para postular especies de las cosas que son [εἶδη τῶν ὄντων εἶναι] y determinar una especie por cada una de ellas [τι ὀριεῖται εἶδος ἐνὸς ἐκάστου]. En efecto, aunque la realidad de las ideas sea cuestionable, sin ellas no tendríamos adónde dirigir (*cf.* τρέπω) la atención [διάνοια] y la posibilidad de discurrir dialogando sería aniquilada por completo [τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ], pues sólo quedarían las cosas sujetas a mudanza¹⁸⁹. Por eso, Parménides alienta a Sócrates con cierto tono de profeta: «Y un hombre completamente bien dotado por naturaleza será capaz de entender que hay un género de cada cosa y una entidad en sí y por sí misma, pero más digno de admiración será todavía quien descubra y sea capaz de enseñar todas esas cosas a otro, una vez que las haya escudriñado concienzudamente».¹⁹⁰

En la segunda parte del diálogo, Parménides llevará a cabo un ejercicio dialéctico con la finalidad de mostrar a Sócrates lo que éste debe aprender para poder hablar correctamente sobre las ideas. Pero antes de abordar dicho pasaje, valga extraer algunas conclusiones útiles: cualquier solución que tome en cuenta la conversación entre Sócrates y Zenón y la crítica de Parménides a la teoría de las ideas debe resolver dos problemas. En primer lugar, debe justificar la posibilidad de hablar tanto de lo uno (*e.g.*, de Sócrates o de alguna condición específica) como de lo múltiple (*e.g.*, de las partes de Sócrates o de las partes de alguna condición específica). En segundo lugar, debe justificar de alguna forma la diferencia entre los sujetos lógicos que Sócrates disocia, es decir, entre lo uno y lo múltiple (o las otras cosas), cuya relación ha sido caracterizada mediante cinco oposiciones distintas: entero/parte(s), conjunto/elemento(s), concepto/objeto(s), original/copia(s) y dominante/dominado(s).

¹⁸⁹ «Lo que Parménides (y Platón) está argumentando es que —cualquiera que sea el estatuto ontológico de este tipo de particulares, haya una esencia de río aparte de los ríos particulares o no—, tiene que haber por lo menos una clase de cosas llamadas ‘ríos’. La filosofía, en otras palabras, opera con proposiciones generales, y si los particulares no pueden ser clasificados, no pueden ser ubicados bajo εἶδη y γένη (sean las clases Formas platónicas o no), entonces el pensamiento llega a su fin» (J. M. RIST, «Parmenides and Plato’s *Parmenides*», p. 227).

¹⁹⁰ «καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφυοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἐκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ’ αὐτήν, ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὐρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένου διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον» (135a7-b2).

La vigencia de LO UNO en LO OTRO y la implicación de todo lo posible

Parménides recomienda que Sócrates no deslinde cada una de las condiciones específicas [ἐν ἕκαστον τῶν εἰδῶν] sin haberse ejercitado primero [πρὶν γυμνασθῆναι] en una práctica que conduce a la verdad¹⁹¹. Se trata de la dialéctica aplicada por Zenón a las cosas sensibles, pero Sócrates debe aplicarla a las cosas que se aprehenden con la razón [λόγῳ]. Por lo demás, esta vez no sólo habrá que examinar las hipótesis positivas, sino también las negativas¹⁹², y sacar las consecuencias de lo supuesto en cada caso, tanto con respecto a lo vigente mismo¹⁹³ como con respecto a lo demás:

En una palabra, acerca de lo que supongas cada vez que es, que no es o que presenta cualquier otra condición, hay que examinar las consecuencias para ello y para cada una de las otras cosas, la que prefieras, y asimismo para más de una y para el conjunto entero [de ellas]; y, en lo tocante a las otras cosas, [tienes que examinar] a su vez [las consecuencias] para ellas y para otra cosa, la que prefieras cada vez, ya supongas que lo supuesto es o que no es, si es que, habiéndote ejercitado perfectamente, has de discernir con maestría la verdad.¹⁹⁴

Sócrates califica el procedimiento como una empresa impracticable [ἀμήχανόν πραγματείαν] y pide a Parménides que lo ejemplifique. Éste considera que ya no tiene edad para emprender un esfuerzo tan grande y cede el turno a Zenón, quien insiste en que su avezado maestro sigue

¹⁹¹ Cf. DK 28 B 2.4: «Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ».

¹⁹² Aunque la diosa parmenídea censuraba la vía negativa en DK 28 B 2.5-8, este Parménides prescribe la exploración de suposiciones negativas.

¹⁹³ Según Aristóteles, las hipótesis suponían la vigencia de cierta naturaleza en cierto sujeto: «[El tipo] de tesis que asume una de las dos partes de la contradicción (por ejemplo, si digo que es algo o que no es algo) es una hipótesis, pero sería un enunciado definitorio sin ella. En efecto, el enunciado definitorio es una tesis, ya que el aritmético enuncia que la unidad es lo indivisible con respecto a la cantidad; no es, empero, una hipótesis, porque 'qué es unidad' y 'ser unidad' no son lo mismo [θέσεως δ' ἢ μὲν ὀποτερονοῦν τῶν μορίων τῆς ἀντιφάσεως λαμβάνουσα, οἷον λέγω τὸ εἶναι τι ἢ τὸ μὴ εἶναι τι, ὑπόθεσις, ἢ δ' ἄνευ τούτου ὀρισμός. ὁ γὰρ ὀρισμός θέσις μὲν ἐστὶ· τίθεται γὰρ ὁ ἀριθμητικὸς μονάδα τὸ ἀδιαίρετον εἶναι κατὰ τὸ ποσόν· ὑπόθεσις δ' οὐκ ἔστι· τὸ γὰρ τί ἐστὶ μόνας καὶ τὸ εἶναι μονάδα οὐ ταύτόν» (APoII/72a18-24).

¹⁹⁴ «καὶ ἐνὶ λόγῳ, περὶ ὅτου ἂν αἰεὶ ὑποθῆ ὡς ὄντος καὶ ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὅτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος, δεῖ σκοπεῖν τὰ συμβαίνοντα πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἐν ἕκαστον τῶν ἄλλων, ὅτι ἂν προέλη, καὶ πρὸς πλείω καὶ πρὸς σύμπαντα ὡσαύτως· καὶ τᾶλλα αὖ πρὸς αὐτὰ τε καὶ πρὸς ἄλλο ὅτι ἂν προαιρηῆ αἰεὶ, ἕαντε ὡς ὄν ὑποθῆ ὃ ὑπετίθεσο, ἄντε ὡς μὴ ὄν, εἰ μέλλεις τελέως γυμνασάμενος κυρίως διόψεσθαι τὸ ἀληθές» (136b6-c5).

siendo el indicado¹⁹⁵. Parménides teme surcar tamaño piélago de argumentos [τοσοῦτον πέλαγος λόγων], pero termina aceptando y fija un par de condiciones antes de «jugar el laborioso pasatiempo» [πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν] que ha propuesto: la primera de ellas es que supondrá, respecto de LO UNO mismo [περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ], «ora que es uno, ora que no uno» [εἴτε ἓν ἔστιν εἴτε μὴ ἓν] (137b3-4); la segunda de ellas es que su interlocutor tendrá que ser el más joven de todos [ὁ νεώτατος], a saber, Aristóteles, quien, a causa de su juventud, reparará menos en los detalles y responderá con mayor espontaneidad lo que piensa.

Dada la presentación del ejercicio dialéctico, cabe retomar la discusión sobre el propósito de Platón en el *Parménides*. Aunque el abanico de posibilidades sea amplio¹⁹⁶, no convengo con quienes destacan la naturaleza paródica del diálogo sólo porque Parménides describe la actividad como un juego [πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν]¹⁹⁷. Contra semejante superficialidad, se podría argumentar que la descripción es efectuada más bien mediante un contraste que raya en el oxímoron e intenta llamar la atención sobre el gran esfuerzo [πραγματειώδη παιδιὰν παίζειν] implicado en una tarea que otros consideran charlatanería, garrulidad [ἀδο-

¹⁹⁵ Aquí parece haber una alusión un tanto irónica al poema de Parménides. Zenón dice que la gente ignora [ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ] que, sin esta digresión, excursión o divagación a través de todas las cosas [ὄτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης], es imposible llegar a comprender o dar con lo verdadero [ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν] (136e1-3).

¹⁹⁶ «Se nos pide que creamos que esta suprema tarea analítica no es más que una chanza por deporte que tiene la finalidad parcial de entrenar al joven Sócrates en el método del discurso lógico y de ensayar una *reductio ad absurdum* para mostrarse más zenoniano que Zenón. O se nos remite a la teoría mística de la emanación de los neoplatónicos, que identificaban lo Uno con la Idea del Bien o del Dios del *Timeo*. O bien se nos pide que renunciemos del todo a nuestro sentido histórico y asumamos que Platón fue el padre de un idealismo estrictamente decimonónico —a saber, un súper hegeliano para quien lo Uno era lo Absoluto que comprende todo lo real— y que la importancia de la dialéctica es la insistencia en un omnicompreensivo ‘concepto de la unidad mediante el cual podemos esperar entender el mundo como un solo todo racional’ [A. E. TAYLOR,]. O, incluso, se nos sugiere, asimismo, que Platón no es más que el ejemplo de un lógico y que el contenido de la dialéctica no es importante, puesto que las antinomias sólo son un ejercicio metodológico (Natorp). La conclusión a que se nos fuerza es que Platón, en el más cuidadoso de sus diálogos, fue un bufón, un místico, un hegeliano o un lógico» (M. G. WALKER, «The one and many in Plato’s *Parmenides*», pp. 488-489).

¹⁹⁷ «Es significativo que hable del procedimiento entero como de un elaborado ‘juego’ (παιδιά): una clara insinuación de que las antinomias por venir no deben ser tomadas con mucha seriedad, y de que no debemos sorprendernos si hay un toque de sofistería en algunas de ellas. De hecho, es increíble que Platón no supiera que algunas de ellas son meras falacias. Sin embargo, como su propósito es simplemente mostrar que los métodos de sus críticos pueden ser vueltos contra sí mismos, es justo, en sentido estricto, que él juegue su juego siguiendo las mismas reglas. Cualquier clase de razonamiento que ellos mismos permitan está igualmente permitido en una parodia de ellos» (A. E. TAYLOR, *Plato: the Man and his Work*, p. 360).

λεσχία]. Menos superficial es la relación del ejercicio con la dialéctica eleática o la megareense. Después de todo, Platón iba camino de relativizar las declaraciones con εἰμί y de rebatir el carácter contradictorio de las oposiciones que nutrían las antinomias de corte zenoniano¹⁹⁸. Es más, Platón pudo aplicar una lógica eleatizante con la genuina intención de comprender las dificultades inherentes al problema de lo uno y lo múltiple.

Varios intérpretes creen que el *Parménides* se inscribe en un contexto didáctico, pues el planteamiento de inviabilidades racionales tenía un sentido propedéutico en la Academia, donde las aporías eran abordadas como las paradojas en los cursos contemporáneos de filosofía, lógica o matemáticas¹⁹⁹. En efecto, es probable que la dialéctica ordinaria formara parte de la currícula en la Academia y el ejercicio es llamado «entrenamiento» por Parménides, que utiliza para ello la misma palabra que Aristóteles cuando destaca las virtudes de la dialéctica en los *Tópicos*, a saber, γυμνασία²⁰⁰:

¹⁹⁸ «Obtenemos una pista de la verdadera intención de Platón cuando hace decir a Parménides (135d) que el método del que está a punto de dar un ejemplo es el de Zenón, el inventor de las antinomias. Esta observación pretende claramente remitirnos a las oraciones anteriores (128c-d) en que Zenón fue llevado a explicar la verdadera intención de sus famosos rompecabezas. Su propósito, dice, era simplemente contestar a los oponentes que afirmaban que la doctrina parmenídea —la realidad es una— conduce a conclusiones paradójicas mostrando que la ‘hipótesis’ rival —la realidad es múltiple— conduce a peores paradojas todavía. Si interpretamos el *Parménides*, como claramente hemos de hacerlo, a la luz de estos indicios generales, habremos de ver que está construido sobre el mismo patrón que las paradojas de Zenón. Una serie de intentos por mostrar que la ‘hipótesis’ socrática de las formas conduce a resultados imposibles es replicada mediante un elaborado intento por mostrar que la hipótesis eleática es una peor causa todavía. Ni siquiera es seguro enunciarla, ya que en cualquier caso, sea afirmada o negada, un lógico formal astuto puede forzarnos a admitir que todas las aseveraciones, cualesquiera, son verdaderas, o que todas ellas son falsas» (A. E. TAYLOR, *Plato: the Man and his Work*, p. 350). «Las antinomias del *Parménides* fueron compuestas con la intención de mostrar que la dialéctica eleática de Zenón, cuando se aplica a la concepción monista del ser de Parménides, produce las mismas paradojas que cuando se emplea contra el pluralismo» (H. F. CHERNISS, «Parmenides and the *Parmenides* of Plato», p. 122). El resultado «es obtenido por un abuso sistemático de εἶναι, que oscila entre el significado copulativo y el existencial y pone énfasis en el significado excluyente de la palabra y luego también en el extendido» (H. F. CHERNISS, «Parmenides and the *Parmenides* of Plato», p. 126).

¹⁹⁹ Cf. R. ROBINSON, «Plato’s *Parmenides* II», pp. 178-180.

²⁰⁰ «La palabra ‘ejercitación’ (γυμνάζω, γυμνασία) se usa cinco veces para describirla y es extraño que algunos hayan visto en la sección siguiente una promesa de algo más. Es una ejercitación a través de la cual Sócrates debe ‘arrastrarse a sí mismo’ (135d3) antes de que pueda esperar ver la verdad» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega V*, p. 64). «Lo que Parménides promete a Sócrates a través del estudio de las hipótesis, no es un desarrollo directo o una enmienda de su teoría, sino un aumento de la destreza dialéctica que puede, a la larga, producir ese resultado. Creo que ese es el propósito de la “segunda parte”. Lo que había que examinar no era la teoría de las Ideas, sino las implicaciones de la hipótesis propia de Parménides, ‘hay un Uno’, y de su opuesta, con la esperanza de

A continuación, cabría decir, a partir de lo dicho, para cuántas y cuáles cosas resulta provechosa esta ocupación. Lo es, ciertamente, para tres cosas, a saber, para el entrenamiento, la conversación y los conocimientos relacionados con la filosofía. Ahora bien, que resulta provechosa para entrenarse es evidente de suyo: porque teniendo un método seremos capaces de acometer con mayor facilidad lo que se nos ponga enfrente; para la conversación, porque habiendo hecho un recuento de las opiniones de la gente, no a partir de las opiniones ajenas, sino a partir de las propias, entablaremos la discusión con ellos, disuadiéndolos cuando nos parezca que no argumentan de buena manera; para los conocimientos relacionados con la filosofía, porque, siendo capaces de problematizar en ambos sentidos, discerniremos con mayor facilidad en cada asunto lo verdadero y lo falso.²⁰¹

Esta línea interpretativa es correcta, pero resulta insuficiente si no reconoce la condición metafísica de la aporética oposición entre lo uno y lo múltiple detectada en la teoría de las ideas. Por eso mostraré que el ejercicio dialéctico supedita la multiplicidad a la unidad y justifica el deslinde de cada especie en la medida en que esta especificación sea vista como la determinación de las distintas posibilidades dadas en una misma totalidad.

Por lo pronto, sabemos que Parménides discurrirá sobre LO UNO mismo [περὶ τοῦ ἑνὸς αὐτοῦ²⁰²] y que no sólo extraerá las consecuencias que atañan a LO UNO, sino también a LOS O-

que la práctica en el descubrimiento de implicaciones y ambigüedades capacitaría, por fin, a Sócrates, para lograr una teoría en conjunto más completa que la que había abrazado con juvenil entusiasmo» (D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 123).

²⁰¹ «Ἐπόμενον δ' ἂν εἴη τοῖς εἰρημένοις εἰπεῖν πρὸς πόσα τε καὶ τίνα χρήσιμος ἢ πραγματεία. ἔστι δὴ πρὸς τρία, πρὸς γυμνασίαν, πρὸς τὰς ἐντεύξεις, πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας. ὅτι μὲν οὖν πρὸς γυμνασίαν χρήσιμος, ἐξ αὐτῶν καταφανές ἐστι· μέθοδον γὰρ ἔχοντες ῥᾶον περὶ τοῦ προτεθέντος ἐπιχειρεῖν δυνησόμεθα· πρὸς δὲ τὰς ἐντεύξεις, διότι τὰς τῶν πολλῶν κατηριθμημένοι δόξας οὐκ ἐκ τῶν ἀλλοτρίων ἀλλ' ἐκ τῶν οἰκείων δογμάτων ὁμιλήσομεν πρὸς αὐτούς, μεταβιβάζοντες ὃ τι ἂν μὴ καλῶς φαίνωνται λέγειν ἡμῖν· πρὸς δὲ τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, ὅτι δυνάμενοι πρὸς ἀμφοτέρα διαπορῆσαι ῥᾶον ἐν ἐκάστοις κατοψόμεθα τάληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος» (101a25-36). En su post scriptum de 1963 a «Plato's Parmenides» de 1939, G. RYLE asumió esta postura: «En la segunda parte del *Parménides*, el viejo Parménides demuestra el método argumentativo de Zenón en dos direcciones, bajo el formato de pregunta y respuesta. Si, como pienso ahora, fue Aristóteles quien durante sus primeros años lectivos introdujo la enseñanza de la dialéctica en la Academia, en parte como un ejercicio para los futuros filósofos, después, en algún momento entre los años 350, Platón diseñó la segunda parte del diálogo como un ejemplar pedagógico para las clases en que Aristóteles impartía los *Tópicos*. No es un accidente que el joven interlocutor de Parménides sea un homónimo del autor de los *Tópicos*» (p. 146).

²⁰² Aunque la expresión connote ipseidad, es decir, se refiera exclusivamente a una cosa, no debemos confundir la unidad con la identidad como M. BECK: «El *uno* y el *ser* a los que se refiere son tomados en su sentido más general, igualmente aplicables al principio cósmico de la metafísica de Parménides y al *uno* y al *ser* de cualquier otra cosa; es simplemente *uno* como número, unidad e identidad— independientemente de qué sea aquello cuyo número, unidad o identidad indica» («Plato's problem in the *Parmenides*», p. 232). La fórmula τό + αὐτό no requiere el adjetivo ἓν para expresar mismidad, pues lo hace también a propósito de otros calificativos (e.g., lo bello). La identidad depende ontológi-

TROS [τὰ ἄλλα]. Puesto que reproduce la expresión con que Platón se refería a la realidad eidética, lo más probable es que Parménides esté suponiendo la idea platónica de *unidad*²⁰³; pero, de hecho, eso no agota las dificultades suscitadas por la noción platónica de *unidad*. En primer lugar, la *extensión* de LO UNO parece equivaler a la del bien y aplicarse a todo lo determinado, pues, según Aristóteles, el bien y LO UNO estaban estrechamente relacionados en el platonismo y Platón no sólo predicaba LO UNO de las cosas sensibles [ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν], sino que también lo hallaba en las ideas [ἐν τοῖς εἶδεσι]. En segundo lugar, no conocemos los rasgos semánticos, es decir, la *intensión* del concepto platónico de *unidad*, que podría inscribirse en determinada teoría y remitir a LO ENTE del eleatismo, a cierta concepción pitagorizante de la unidad (*e.g.*, el punto) o del factor determinante de lo ente (*e.g.*, lo limitante) o incluso a una versión primitiva de la primera hipóstasis del neoplatonismo²⁰⁴. Comoquiera que sea, la sustantivación del nombre adjetivo *uno* sugiere que, más que de la “propiedad” de ser uno²⁰⁵, se trata de aquello que hace posible [ἀτίον] predicar la unidad en cualquier caso, es decir, de aquello que estaría vigente siempre que resulte posible aplicar el término ‘uno’ a cualquier sujeto lógico discernible de otro²⁰⁶, ya se trate de algo singular, de algo simple, de algo compuesto o de algo colectivo²⁰⁷. Aun así, más que predeterminar la noción de *unidad* en juego, debemos observar cómo

camente de la unidad; es un predicado relativo o πρὸς τι, tematizado en el *Sofista* y distinguido explícitamente de LO UNO en el *Parménides* mediante expresiones como ἐν καὶ ταύτῳ (cf. 130e). En efecto, para poder decir que algo es idéntico es necesario que se trate de cierta unidad discernible al menos en algún sentido.

²⁰³ «[E]s la forma platónica de la unidad» (W. G. RUNCIMAN, «Plato's *Parmenides*», p. 162). «[D]ebo diferir del Profesor Taylor, Mr. Hardie y muchos otros en una cuestión de traducción. Pues ellos vierten τὸ ἓν como ‘Lo Uno’. Ahora, esta frase es objetable en otros terrenos, pues cualquier hombre sensato se verá incitado a preguntar ‘¿Lo uno qué?’. Así como está, la frase está incompleta y no tiene sentido. Pero la sugerencia es que hemos de tomarla como análoga a ‘Lo Todopoderoso’, *i.e.*, como una descripción escueta de un ser cuya singularidad (como la omnipotencia en el caso análogo) es una propiedad sobresaliente. Pero Platón deja perfectamente claro que τὸ ἓν es el nombre de una Forma junto a ἰσότης y σμικρότης. El sustantivo abstracto inglés *unity* es propiamente su traducción. Si la lengua griega hubiera tenido la palabra —como la tuvo más tarde—, ἐνότης hubiera sido empleada en su lugar» (G. RYLE, «Plato's *Parmenides*», pp. 111-112).

²⁰⁴ «El sujeto aparente, lo Uno, admite diversas interpretaciones. Puede ser lo Uno eleático, la Forma platónica de lo Uno, un punto geométrico o la unidad de alguna doctrina filosófica sobre la cual no tenemos información directa» (J. M. E. MORAVCSIK, *Plato and Platonism*, p. 142).

²⁰⁵ Contra las reservas de Ryle expuestas en la NOTA 203.

²⁰⁶ Al igual que los pitagóricos, Platón creía que, «ciertamente, no se dice que algo distinto es uno [μὴ ἕτερόν γέ τι ὃν λέγεσθαι ἓν]» (ARISTÓTELES, MA6/987b23).

²⁰⁷ Según W. G. RUNCIMAN, LO UNO puede ser visto, en principio, como un «concepto filosófico, más que matemático, implícito en cualquier proposición referida a cierto objeto, concepto o clase de objetos,

emplea Parménides la expresión LO UNO, y lo mismo vale para la expresión LOS OTROS. Por ahora sólo sabemos que τὰ ἄλλα se refiere a las cosas que no son LO UNO mismo y que la expresión fue usada para designar las múltiples cosas que participan de una misma idea. Por consecuencia, LO UNO y LOS OTROS podrían agotar el universo y remitir a los dos principios postulados, según Aristóteles, por sus contemporáneos, a saber, a LO UNO y LO OTRO, o bien a lo determinante y lo indeterminado, antes de que tome cualquier forma.²⁰⁸

A juzgar por sus instrucciones, Parménides supondrá primero que LO UNO está vigente y luego que no lo está; pero, en ambos casos, extraerá las consecuencias tanto para LO UNO como para LOS OTROS, considerados en su singularidad, en su pluralidad y en su totalidad.

Hipótesis	Consecuencias
<p>Si lo uno <u>está vigente</u> y presenta cualquier otra condición ...ὡς ὄντος καὶ ὀτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος... ...περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ ἓν ἐστίν...</p>	<p>para lo <u>uno mismo</u> πρὸς αὐτὸ</p> <p>para <u>cada una</u> de las otras cosas πρὸς ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων</p> <p>para la <u>pluralidad</u> de las otras cosas πρὸς πλείω</p> <p>para la <u>totalidad</u> de las otras cosas πρὸς σύμπαντα</p>
<p>Si lo uno <u>no está vigente</u> y presenta cualquier otra condición ...ὡς οὐκ ὄντος καὶ ὀτιοῦν ἄλλο πάθος πάσχοντος... ...περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ... μὴ ἓν...</p>	<p>para lo <u>uno mismo</u> πρὸς αὐτὸ</p> <p>para <u>cada una</u> de las otras cosas πρὸς ἓν ἕκαστον τῶν ἄλλων</p> <p>para la <u>pluralidad</u> de las otras cosas πρὸς πλείω</p> <p>para la <u>totalidad</u> de las otras cosas πρὸς σύμπαντα</p>

considerados como un solo entero y distinguidos de todos y cada uno de los demás objetos, clases o conceptos» («Plato's *Parmenides*», p. 165).

²⁰⁸ «Otra ambigüedad parece dominar la segunda parte del *Parménides*, a saber, la confusión de un adjetivo con un sustantivo considerado como si fuera caracterizado por ese adjetivo. Esto es sobre todo obvio en las dos frases 'lo uno' y 'los otros'. ¿Acaso significan la unidad y la otredad? Si es así, éstas son, entonces, sólo dos entidades más entre un sinnúmero que podemos encontrar en el universo. ¿O significan, por un lado, una sustancia llamada lo Uno porque está caracterizada mediante la unidad adjetival y, por otro lado, todo lo demás en el universo? Si es así, ellas juntas agotarían el universo» (R. ROBINSON, «Plato's *Parmenides* II», 164).

Por lo tanto, el ejercicio constará de dos hipótesis opuestas. La primera afirmará (H+) y la segunda negará (H-) la vigencia de LO UNO. Además, cada hipótesis dará lugar a cuatro argumentos distintos (AA1-4), ya que las consecuencias deben relacionarse tanto con LO UNO como con LOS OTROS; de ahí que varios intérpretes hablen de ocho hipótesis (HH1-8).

Ahora bien, puesto que no conocemos la teoría platónica de la predicación, este primer esquema resulta insuficiente para entender la mecánica del ejercicio. Es cierto que Platón caracterizó la oración [λόγος] como la “predicación” de algo [ῥῆμα] sobre [περί] algo designable mediante un nombre [ὄνομα] en el *Sofista* (261e4 ss.), pero no debemos aplicar sin reservas nociones gramaticales básicas como *sujeto* y *predicado* al interpretar el *Parménides*. En tiempos de Platón no se distinguía satisfactoriamente entre denominar, definir y atribuir, y Aristóteles muestra que la teoría pitagórica de la enunciación traslucía la doctrina metafísica de la imitación.

Por su parte, los pitagóricos sostuvieron que los principios son dos en este sentido, pero a eso añadieron algo que ya es propio de ellos, a saber, creyeron que lo limitado, lo ilimitado [y lo uno] no son naturalezas distintas cualesquiera, tales como el fuego, la tierra o algo distinto en este sentido, sino que lo ilimitado mismo y lo uno mismo son la realidad entitativa de las cosas de que se predicán, por lo cual también el número es la realidad entitativa de todas las cosas. De manera que así se expresaron al respecto, y empezaron a hablar del qué-es y a definirlo, si bien lo hicieron con demasiada simpleza. En efecto, definían superficialmente y consideraban que aquello en que pudiera darse primero el término enunciado era la realidad entitativa de la cosa, tal como si alguien creyera que lo doble y la díada son lo mismo porque lo doble se da primero en los dúos. Pero, sin duda, no es lo mismo *ser doble* [e.g., 8 es el doble de 4] que *ser díada* [i.e., una pareja]; de lo contrario, lo uno será muchas cosas, algo que también les sucedía.²⁰⁹

Por lo tanto, si la doctrina pitagórica de la imitación influyó en la doctrina de la participación, es posible que también lo hiciera en la lógica platónica. Así pues, la teoría platónica de la predicación podría depender de la metafísica platónica y distinguir los sujetos lógicos en función de sus grados de realidad (e.g., lo que es tal por sí mismo, por reproducción natural o artística,

²⁰⁹ «οἱ δὲ Πυθαγόρειοι δύο μὲν τὰς ἀρχὰς κατὰ τὸν αὐτὸν εἰρήκασι τρόπον, τοσοῦτον δὲ προσεπέθεσαν ὃ καὶ ἴδιόν ἐστιν αὐτῶν, ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον [καὶ τὸ ἐν] οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾤθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἄπειρον καὶ αὐτὸ τὸ ἐν οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται, διὸ καὶ ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων. περὶ τε τούτων οὖν τοῦτον ἀπεφήναντο τὸν τρόπον, καὶ περὶ τοῦ τί ἐστιν ἤρξαντο μὲν λέγειν καὶ ὀρίζεσθαι, λίαν δ' ἀπλῶς ἐπραγματεύθησαν. ὠρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως, καὶ ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὃ λεχθεὶς ὄρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον, ὥσπερ εἴ τις οἶοιτο ταῦτόν εἶναι διπλάσιον καὶ τὴν δυάδα διότι πρῶτον ὑπάρχει τοῖς δυσὶ τὸ διπλάσιον. ἀλλ' οὐ ταῦτόν ἴσως ἐστὶ τὸ εἶναι διπλάσιον καὶ δυάδι· εἰ δὲ μή, πολλὰ τὸ ἐν ἔσται, ὃ κάκεινοις συνέβαινεν» (MA5/987a13-27).

o incluso por apariencia). Los estudios relacionados con la “autopredicación” muestran indicios de ello y algunas expresiones platónicas han sido asociadas con semejante posibilidad²¹⁰. Por ejemplo, a partir de la distinción efectuada por Frede entre la predicación καθ’αυτό (que determinaría al sujeto en función de su naturaleza) y la predicación πρὸς ἄλλο (que asignaría atributos por comparación con otras cosas)²¹¹, Meinwald ha propuesto que Platón distinguía dos maneras de predicar, «marcadas en el *Parménides* con las frases ‘en relación consigo mismo’ (*pros heauto*) y ‘en relación con los otros’ (*pros ta alla*)»²¹². Ahora bien, aunque es posible que los predicados πρὸς ἑαυτὸ estén relacionados con la concepción cuantitativa de la diversidad expuesta por Anaxágoras²¹³, Meinwald ha sugerido que dichos predicados determinan la naturaleza de un sujeto lógico en términos absolutos, mientras que los predicados πρὸς τὰ ἄλλα atribuyen más bien calificaciones relativas²¹⁴. De ese modo, la justicia sería virtuosa en sí misma, pero Aristides sería (más o menos) justo (que Sócrates), tomando como referencia (o medida) la verdadera entidad del platonismo, a saber, la realidad eidética, que en este caso sería la justicia misma²¹⁵. Por consiguiente, las predicaciones πρὸς ἑαυτὸ enunciarían verdades necesarias a la manera de las proposiciones analíticas y las predicaciones πρὸς τὰ ἄλλα se parecerían más bien a las proposiciones sintéticas.

Meinwald cree que su interpretación ayuda a la comprensión histórica del platonismo

²¹⁰ Para algunos intérpretes, la distinción καθ’αυτό/πρὸς ἄλλο resolvería la confusión entre identidad y predicación; para otros, diferenciaría los predicados relativos de los no-relativos. La última interpretación hunde sus raíces en la Antigüedad y propone «que Platón dividía los seres (ὄντα) en propiedades, distinguibles en función de su tipo, el tipo absoluto o *kath’hauta*, según el cual algo es una propiedad que se posee sin respecto a algo, y el tipo relativo o *pros*, según el cual algo es una propiedad que se posee con respecto a algo» (F. LEIGH, «Modes of being at *Sophist* 255c-e», p. 16). «Sigo la interpretación tradicional [que pende de Diógenes Laercio], a saber, que el contraste KH/PA se da entre el ser absoluto y el ser relativo, pero añado la especificación vital de que PA es sólo una subclase del ser relativo, *i.e.*, del ser PT [πρὸς τι], este último, pero no el primero, incluiría evidentemente la relación de mismidad» (J. MALCOLM, «A way back for *Sophist* 255c12-13», p. 287).

²¹¹ Vid. M. FREDE, *Prädikation und Existenzaussage*.

²¹² C. C. MEINWALD, «Good-bye to the Third Man», p. 378.

²¹³ «Aun así, con respecto a sí mismo, cada cual es grande y pequeño [πρὸς ἑαυτὸ δὲ ἕκαστόν ἐστι καὶ μέγα καὶ μικρόν]» (DK 59 B 3).

²¹⁴ «[*Pros ta alla*] es la variedad común y corriente de predicación, que se sostiene cuando *x* es cualquier objeto (objeto perceptible o Forma) y *F* es una propiedad que *x* ejemplifica en el sentido tradicional. [*Pros heauto*] es un modo especial de predicación que se sostiene cuando *x* es una Forma y *F* es una propiedad que, de alguna manera, es parte de la naturaleza de esa Forma» (F. J. PELLETIER y E. N. ZALTA, «How to say goodbye to the Third Man», p. 165).

²¹⁵ Cf. C. C. MEINWALD, *Plato’s Parmenides*, p. 62.

por tres principales razones: en primer lugar, porque esclarece la relevancia metafísica de la dialéctica platónica, al dar cuenta de la dimensión metafísica de la organización en géneros y especies²¹⁶; en segundo lugar, porque distingue ontológicamente las predicaciones de las autpredicaciones y exige a Platón de incurrir en la autoparticipación que da pie al ATH²¹⁷; en tercer lugar, porque explica el creciente interés de Platón en los problemas lógicos y semánticos de la teoría de las ideas, propuesto por los evolucionistas²¹⁸. A mi entender, los estudios de Meinwald confirman el absoluto dominio de la metafísica sobre la lógica en el platonismo y se condicen con la distinción ontológica entre los dos tipos de sujeto lógico señalados en el apartado anterior²¹⁹. Además, los trabajos de Meinwald pueden ser complementados con los pasajes antiguos que relacionan la metafísica platónica con la predicación. De especial interés en este sentido resultan la identificación aristotélica de lo indeterminado (*i.e.*, la díada indefinida o “lo grande y lo pequeño”) con el sujeto [ὑποκειμενον] del cual se predicaba LO UNO en todos los casos y el reporte de Simplicio sobre la posible relativización platónica de LO ENTE parmenídeo.

Ahora bien, Platón discurría de tal modo sobre las cosas que están siendo investigadas; pero es claro, a partir de lo dicho, que sólo se valía de dos causas: por un lado, del qué-es, y, por otro, de la material —en efecto, las especies son causas del qué-es con respecto a las otras cosas y lo uno con respecto a las especies—; y cuál es la materia subyacente en función de la cual se predicaban las especies a propósito de las cosas sensibles y lo uno en las especies, dijo que es una díada, lo grande y lo pequeño.²²⁰

Pues algunos hacen que el cuerpo subyacente sea uno: alguno de los tres [elementos restantes]

²¹⁶ Cf. C. C. MEINWALD, *Plato's Parmenides*, p. 76.

²¹⁷ Cf. C. C. MEINWALD, *Plato's Parmenides*, p. 154.

²¹⁸ Según C. C. MEINWALD, el “platonismo” postularía que, sin sujetos que se identifiquen incondicionalmente con cierta naturaleza, no habría cosas que presenten tanto la característica correspondiente como la opuesta en algún grado o sentido (*Plato's Parmenides*, p. 168.). Empero, ni siquiera el mismo Platón habría sido un “platonista” convencido. En el periodo medio habría asumido provisionalmente la ontología “platonista”, pero en el tardío la habría revisado (*Plato's Parmenides*, p. 172; cf. C. C. MEINWALD, «Good-bye to the Third Man», p. 377-378).

²¹⁹ «[U]na predicación sobre un sujeto en relación consigo mismo es válida por una relación interna con la propia naturaleza del sujeto y puede usarse, por tanto, para revelar la estructura de esa naturaleza. Una predicación en relación con los otros se refiere, en cambio, a la exhibición de un rasgo por parte de cierto sujeto» (C. C. MEINWALD, «Good-bye to the Third Man», p. 378).

²²⁰ «Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδει τὸ ἓν, καὶ τίς ἡ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ' ἣς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἓν ἐν τοῖς εἶδει λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν» (MA6/988a7-14).

o alguna otra cosa más densa que el fuego pero más sutil que el aire; generan las demás cosas por compresión o distensión, produciendo muchas cosas —estas cosas son los opuestos—, en general, por un exceso o un defecto, tal y como dice Platón que por lo grande y lo pequeño, sólo que él hace que estas cosas sean materia y que lo uno sea la especie, mientras que los otros hacen que lo uno subyacente sea materia y que los opuestos sean diferencias y especies.²²¹

A pesar de ello, no hay que verse sorprendido de que Parménides haya inferido proposiciones indignas de confianza y de que haya sido engañado a causa de cosas que en ese tiempo aún no estaban claras: porque nadie decía ‘de muchas maneras’, sino que Platón introdujo primero ‘doble’, [y nadie decía] tampoco ‘en sí’ ni ‘por accidente’. Y parece que [Parménides] se vio engañado por causa de tales cosas. Pues estas cosas, así como el silogizar, fueron estudiadas a partir de argumentos y contraargumentos. En efecto, [Parménides] no habría convenido [con esa tesis] si no le hubiera parecido necesaria. Pero los antepasados declaraban sin demostrar.²²²

Reuniendo esta información, se podría especular que, de acuerdo con Platón, la estructura proposicional no podía expresar *LO UNO* ἀπλῶς, sino que toda proposición [λόγος]²²³ entrañaba duplicidad, en la medida en que el enunciado bimembre determinaba *una* posibilidad entre las *múltiples* (infinitas) posibilidades dadas con lo indeterminado. Esto explicaría el cuidado de Aristóteles al justificar en el libro Z de la *Metafísica* que la definición enuncia una sola cosa y que los componentes de la definición no son las partes materiales de la entidad definida²²⁴. Por consiguiente, los ocho argumentos del ejercicio dialéctico presupondrían distin-

²²¹ «οἱ μὲν γὰρ ἐν ποιήσαντες τὸ [ὄν] σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὃ ἐστὶ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τᾶλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες ταῦτα δ' ἐστὶν ἐναντία, καθόλου δ' ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἐν τὸ εἶδος, οἱ δὲ τὸ μὲν ἐν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ' ἐναντία διαφοράς καὶ εἶδη» (ΦΑ4/187a12-20).

²²² «Παρμενίδου μὲν οὖν ἀγασθεῖη τις ἀναξιόπιστοις ἀκολουθήσαντος λόγοις καὶ ὑπὸ τοιούτων ἀπατηθέντος, ἃ οὐπω τότε διεσαφεῖτο οὔτε γὰρ τὸ πολλαχῶς ἔλεγεν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πλάτων πρῶτος τὸ δισσὸν εἰσήγαγεν, οὔτε τὸ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός· φαίνεται τε ὑπὸ τούτων διαψευσθῆναι. ταῦτα δὲ ἐκ τῶν λόγων καὶ ἐκ τῶν ἀντιλογιῶν ἐθεωρήθη καὶ τὸ συλλογιζέσθαι· οὐ γὰρ συνεχωρεῖτο, εἰ μὴ φαίνοιτο ἀναγκαῖον· οἱ δὲ πρότερον ἀναποδείκτως ἀπεφαίνοντο» (*Comentario a los libros de la Física de Aristóteles IX/115.25-116.4*). Shorey sostuvo que Platón usaba el adjetivo δισσός con el significado de ambiguo (*cf.* P. SHOREY, «Plato *Sophist* 255C and τὸ δισσόν»), pero LSJ consigna que δισσῶς se opone a ἀπλῶς y queda abierta la posibilidad de que τὸ δισσόν remitiera a la copulación, a la consecuencia en el plano lógico de aparear el principio de lo bueno con el principio de lo malo. En todo caso, Platón se valió de otros términos para hablar de la ambigüedad: «En efecto, estas cosas expresan ambigüedades, y no es posible que uno piense, de ellas, que son o que no son, ni ambas ni ninguna de ellas [καὶ γὰρ ταῦτα ἐπαμφοτερίζειν, καὶ οὔτ' εἶναι οὔτε μὴ εἶναι οὐδὲν αὐτῶν δυνατὸν παγίως νοῆσαι, οὔτε ἀμφοτέρα οὔτε οὐδέτερον]» (*República V/479c3-5*).

²²³ Por *proposición* entiendo lo siguiente: «expresión de un juicio entre dos términos, sujeto y predicado, que afirma o niega este de aquel, o incluye o excluye el primero respecto del segundo» (DLE).

²²⁴ «Efectivamente, el enunciado definitorio es algo uno y corresponde a una entidad, así que debe ser enunciado de algo uno: en efecto, ‘entidad’ también significa cierto uno y algún esto, según decimos [ὁ γὰρ ὀρισμὸς λόγος τίς ἐστὶν εἷς καὶ οὐσίας, ὥστε ἐνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον· καὶ γὰρ ἡ οὐσία

tas condiciones: cuatro afirmarían y cuatro negarían; cuatro considerarían LO UNO ἀπλῶς (*i.e.*, la vigencia de LO UNO mismo por sí mismo) y cuatro lo considerarían δισσω̄ς (*i.e.*, la vigencia de LO UNO en LOS OTROS); cuatro inferirían consecuencias para LO UNO y cuatro para LOS OTROS.

“HIPÓTESIS” Y ARGUMENTO	INTENCIÓN DEL ACTO PROPOSICIONAL	DEDUCCIÓN CON RESPECTO A
H1 _{A1H+}	catafática: LO UNO ἀπλῶς está vigente	LO UNO
H2 _{A2H+}	catafática: LO UNO δισσω̄ς está vigente	LO UNO
H3 _{A3H+}	catafática: LO UNO δισσω̄ς está vigente	LOS OTROS
H4 _{A4H+}	catafática: LO UNO ἀπλῶς está vigente	LOS OTROS
H5 _{A1H-}	apofática: LO UNO δισσω̄ς no está vigente	LO UNO
H6 _{A2H-}	apofática: LO UNO ἀπλῶς no está vigente	LO UNO
H7 _{A3H-}	apofática: LO UNO δισσω̄ς no está vigente	LOS OTROS
H8 _{A4H-}	apofática: LO UNO ἀπλῶς no está vigente	LOS OTROS

El primer argumento (**H1/137c4-142a8**) investiga lo que puede aseverarse de LO UNO si LO UNO está vigente. Puesto que no antepone el artículo τό al adjetivo ἔν, la suposición inicial [εἰ ἔν ἐστι] debe hipotetizar la unidad (ῥῆμα) de LO UNO (θέμα)²²⁵. En efecto, el asunto del discurso es LO UNO mismo [περὶ τοῦ ἐνὸς αὐτοῦ]²²⁶, no LO ENTE de Parménides y no EL TODO, sujeto lógico de la tesis atribuida al filósofo de Elea en este diálogo. Platón no lanza un ataque directo

ἐν τι καὶ τόδε τι σημαίνει, ὡς φημέν)» (MZ12/1037b25-28). «[Explicamos], también, que en el enunciado de la entidad no están las partes a modo de materia —pues ni siquiera son las partes de aquella entidad, sino de la concreta, y naturalmente de ésta hay enunciado [definitorio] en cierto sentido, pero [en cierto sentido] no lo hay: en efecto, no lo hay con la materia (que es indefinible), pero sí en función de la entidad primera, por ejemplo, el enunciado [definitorio] del hombre es el alma; en efecto, la entidad es la forma específica interna, a partir de la cual, así como también [a partir] de la materia, se da la llamada entidad concreta [καὶ ὅτι ἐν μὲν τῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τὰ οὕτω μόρια ὡς ὕλη οὐκ ἐνέσται—οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἐκείνης μόρια τῆς οὐσίας ἀλλὰ τῆς συνόλου, ταύτης δὲ γ’ ἔστι πως λόγος καὶ οὐκ ἔστιν· μετὰ μὲν γὰρ τῆς ὕλης οὐκ ἔστιν (ἀόριστον γάρ), κατὰ τὴν πρώτην δ’ οὐσίαν ἔστιν, οἷον ἀνθρώπου ὁ τῆς ψυχῆς λόγος· ἢ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἢ σύνολος λέγεται οὐσία]» (MZ11/1037a25-30).

²²⁵ «[L]a hipótesis en el Argumento I no debe ser tomada en sentido existencial, sino en sentido predicativo» (A. HERMANN, *Plato’s Parmenides*, p. 107).

²²⁶ Según A. E. TAYLOR, se habla más bien de la realidad absoluta: «La suposición, tal y como está expresada en palabras, es un juicio del cual solamente el predicado es enunciado, mientras que el sujeto debe ser suministrado por el pensamiento. Este sujeto inexpresso es, según lo revela la línea de razonamiento, así como el uso lingüístico, τὸ ὄν ο τὰ ὄντα, y la forma lógica de la hipótesis es, por lo tanto, la de un juicio en el cual la ‘unidad’ aparece como el predicado que resulta afirmado de la realidad completa o absoluta» («On the Interpretation of Plato’s *Parmenides* II», p. 486).

al monismo parmenídeo²²⁷, sino a algunas teorías de la predicación inspiradas en la ontología eleática. Por eso, al comienzo de **H2** se revela que la suposición de **H1** equivale a decir [ὄμοιον λέγειν] «uno, uno» [ἐν ἑν]: porque el verbo εἰμί aporta contenido inidentificable con la noción de unidad y sólo tiene sentido tratar de enunciar LO UNO mismo (y cualquier unidad eidética) a través de una oración nominal apositiva y tautológica.

Así pues, Parménides afirma la vigencia de LO UNO y extrae una buena cantidad de consecuencias. Siendo uno, LO UNO no podría ser múltiple [πολλὰ] (137c4) ni, por tanto,

ser entero [ὅλον],	<i>o dejaría de ser uno</i> por la diversidad de sus partes [μέρη];
ser limitado (<i>cf.</i> πέρας),	<i>o dejaría de ser uno</i> por la diversidad de sus partes: la inicial [ἀρχή], la media [μέσον] y la final [τελευτή];
tener figura [σχῆμα],	<i>o dejaría de ser uno</i> por tener partes, puesto que no hay figura recta [εὐθύς] o circular [στρογγύλος] sin límites o extremos que equidisten de una parte media;
estar dentro (<i>cf.</i> ἐνεμι) ²²⁸ ,	<i>o dejaría de ser uno</i> , dada la diferencia entre lo contenido [περιεχόμενον] y lo continente [περιέχον], entre LO UNO y aquello con que LO UNO entraría en contacto, ya fuera una parte de él mismo, ya fuera otra cosa [μήτε ἐν αὐτῷ μήτε ἐν ἄλλῳ ἐνόν];
mudar (<i>cf.</i> κινέω) ²²⁹ ,	<i>o dejaría de ser uno</i> , al diferir en función de sus partes, si rotara (<i>cf.</i> περιφέρω); del lugar, si se trasladara (<i>cf.</i> μεταλλάσσω); o de sí mismo, si se alterara (<i>cf.</i> ἀλλοιόω);
devenir,	<i>o dejaría de ser uno</i> , por tener una parte en un punto y otra parte en otro punto (<i>cf.</i> ἐν τῷ γίγνεται) ²³⁰ ;

²²⁷ F. M. CORNFORD sí creía que la filosofía de Parménides era el blanco del ataque. Que Parménides rechazara la realidad de lo múltiple «se debió a que aisló su Uno como una Unidad simple que no podía tener relaciones con ninguna otra cosa, porque no había nada más. Pero, si eso era así, no tenía derecho de atribuirle cierto número de rasgos definidos más allá de la unidad, tales como homogeneidad, mismidad [...] no vio que, al hablar así de su Ser Uno, como si *tuviera* unidad y estuviera lleno de 'ser' extendido y continuo, estaba realmente asumiendo un factor ilimitado en combinación con la unidad limitante y concebible como algo separado de esa unidad» (*Plato and Parmenides*, pp. 216-217).

²²⁸ Así se con la noción aristotélica de *lugar*: «Así que el primer límite inmóvil de lo continente, tal cosa es el lugar [ὥστε τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἔστιν ὁ τόπος]» (ΦΔ4/212 a20-21).

²²⁹ También cabe traducir como «cambio» o «movimiento». La noción abarca tanto el desplazamiento circular y lineal como la transformación o el cambio cualitativo. «En efecto, digo que hay dos clases de cambio, a saber, la alteración y el desplazamiento [Δύο δὲ λέγω τούτω εἶδει κινήσεως, ἀλλοίωσιν, τὴν δὲ φορὰν]» (*Teeteto* 181d5-6).

²³⁰ Platón destaca el aspecto dinámico del *devenir*, que implica pasar de un punto a otro. Los procesos no son puntuales, pero su avance puede determinarse en función de ciertos límites: «porque algo de ello estaría en aquel [lugar, estado o condición], mientras que [algo de ello] estaría fuera a la vez [τὸ μὲν γὰρ ἂν τι αὐτοῦ ἤδη ἐν ἐκείνῳ, τὸ δὲ ἔξω εἴη ἅμα]» (138e2).

ser estable o estar en un estado (cf. ἴστημι),	<i>o dejaría de ser uno</i> , porque estaría en el mismo lugar o estado, pero ya se demostró que estar en algo, ya sea en sí mismo, ya sea en algo distinto, es inconsistente con la unidad absoluta [ἀλλ' οὔτε ἐν αὐτῷ οὔτε ἐν ἄλλῳ οἷόν τε ἦν αὐτῷ ἐνεῖναι];
ser tal con respecto a otro [ἐτέρῳ] ²³¹ ,	<i>o dejaría de ser uno</i> , pues no sólo habría algo uno, sino también algo cualitativa o cuantitativamente idéntico/distinto [ταύτόν/ἕτερον], semejante/desemejante [ὄμοιον/ἀνόμοιον] e igual/desigual [ἴσον/ἄνισον];
ser respecto a sí mismo, [ἐαυτῷ]	<i>o dejaría de ser uno</i> , porque sería idéntico/distinto, semejante/desemejante o igual/desigual a sí mismo en calidad de otro (y la naturaleza de LO UNO no es precisamente la de lo mismo [ἦπερ τοῦ ἐνὸς φύσις, αὐτὴ δὴπου καὶ τοῦ ταύτου (139d2-3)] ²³² ;
estar en el tiempo (cf. ἐν χρόνῳ ἐστίν),	<i>o dejaría de ser uno</i> , porque tendría límites, transitaría y sería idéntico/distinto, semejante/desemejante, igual/desigual a sí mismo o a otro en función del tiempo, «pero ninguna de esas condiciones correspondía ciertamente a lo uno [Ἀλλὰ μὴν τῷ γε ἐνὶ τῶν τοιούτων παθημάτων οὐδὲν μετῆν]» (141d3-4);
corresponderle parte del tiempo (cf. χρόνον μετέμι/μετέχω),	<i>o dejaría de ser uno</i> , ya que diferiría con respecto a un momento pasado [τοῦ ποτὲ γεγονότος], presente [τοῦ νῦν παρόντος] o que está por venir [τοῦ ἔπειτα τοῦ μέλλοντος].

Dadas estas imposibilidades, Parménides saca diversas consecuencias ontológicas, lógicas y epistemológicas.

«[P]or consiguiente, en ningún sentido participa lo uno de ningún tiempo [ἄρα τὸ ἐν μηδαμῇ μηδενὸς μετέχει χρόνου]» (141e4).

«Por consiguiente, de ningún modo participa lo uno de la entidad [Οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει]» (141e9).

«Por consiguiente, lo uno no es de ningún modo [Οὐδαμῶς ἄρα ἔστι τὸ ἐν]» (141e9-10).

«Por consiguiente, ni siquiera es de tal manera que sea uno: en efecto, en cuanto fuera tal, sería y estaría participando de la entidad; sin embargo, según parece, lo uno ni es uno ni es, si se debe confiar en tal argumento [Οὐδ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἐν εἶναι· εἴη γὰρ ἂν ἤδη ὄν καὶ οὐσίας μετέχον· ἀλλ' ὡς ἔοικεν, τὸ ἐν οὔτε ἐν ἐστίν οὔτε ἔστιν, εἰ δεῖ τῷ τοιῶδε λόγῳ πιστεύειν]» (141e10-a1).

«Por consiguiente, no hay nombre para ello, ni enunciado, ni ciencia alguna, ni percepción sensorial ni juicio [Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα]» (142a3-4).

«Por consiguiente, ni se nombra, ni se enuncia, ni se juzga, ni se conoce ni es percibido senso-

²³¹ Contempla todos los predicados relativos con respecto a otro: *ser lo mismo que otro, distinto a otro, similar a otro, disimilar a otro, igual a otro, desigual a otro...*

²³² En efecto, no cabe relacionar una cosa consigo misma a menos que sea considerada como algo diferente en algún sentido (v.g., *¿Soy o no soy, este día, el mismo que ayer?*).

rialmente por ninguna de las cosas que son [Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γινώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται]» (142a4-6).

Puesto que LO UNO mismo debe ser absolutamente simple, las determinaciones cuantitativas, figurales, espaciales, situacionales, cualitativas, relacionales o temporales no pueden corresponderle. LO UNO es imperceptible por los sentidos e inaprehensible por el pensamiento discursivo, que da a conocer objetos mediante predicaciones, definiciones o juicios. Ningún enunciado revela LO UNO; ni siquiera una tautología, a menos que la repetición no informativa del mismo contenido semántico prescindiera de la cópula, ya que incluso el verbo εἰμί aporta o requiere contenido semántico adicional [τὸ ἔν οὔτε ἔν ἐστιν]. Ciertamente, Parménides construye una tautología aponiendo la unidad en calidad de predicado nominal (142c), pero hasta la aposición resulta problemática, porque adjunta *dos* nociones gramaticalmente *distintas*. En rigor, la estructura proposicional es inadecuada para expresar LO UNO y, por ello, cabe preguntar si algo así es un sujeto lógico legítimo. Es más, Parménides podría responder esta pregunta cuando dice que LO UNO mismo ni siquiera es [οὔτε ἔστιν].

Este primer argumento debe asociarse con un pasaje del *Filebo* que adjudica a la condición humana la imposibilidad de expresar la unidad mediante proposiciones.

De cualquier manera, afirmamos que el hecho de que lo uno y lo múltiple resulten ser lo mismo a causa de los juicios se repite una y otra vez, en todos los sentidos, respecto de cada una de las cosas que siempre decimos, tanto en el pasado como ahora. Y eso no cesará en ningún momento ni empezó ahora, sino que tal cosa es, según me parece, algo inextirpable de los juicios mismos y una condición perenne entre nosotros.²³³

Asimismo, la primera deducción del *Parménides* debe ser relacionada con la postura aristotélica en torno a las cosas simples y los *qué-es* [τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν], cuya verdad no reside en el pensamiento discursivo [διάνοια]²³⁴. Al menos los neoplatónicos interpretaron el ejer-

²³³ «Φαμέν που ταύτὸν ἔν καὶ πολλὰ ὑπὸ λόγων γινόμενα περιτρέχειν πάντη καθ' ἕκαστον τῶν λεγομένων αἰεί, καὶ πάλαι καὶ νῦν. καὶ τοῦτο οὔτε μὴ παύσηταί ποτε οὔτε ἤρξατο νῦν, ἀλλ' ἔστι τὸ τοιοῦτον, ὡς ἐμοὶ φαίνεται, τῶν λόγων αὐτῶν ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος ἔν ἡμῖν» (15d4-8).

²³⁴ «Pues no están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuera inmediatamente verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento discursivo; aunque, con respecto a las cosas simples y los *qué-es*, ni siquiera en el pensamiento discursivo. Por tanto, cuantas cosas deban ser consideradas de este modo a propósito de lo que es y no es, han de ser examinadas posteriormente; puesto que la copulación y el discernimiento están en el pensamiento discursivo, pero no en las cosas, y que aquello que es de este modo es distinto de las cosas que propiamente son (pues el pensamiento discursi-

cicio dialéctico de manera semejante; si bien, para Plotino, por ejemplo, ni siquiera la facultad noética era capaz de aprehender lo uno/bien²³⁵. De hecho, algunos estudiosos han defendido la pertinencia de interpretar **H1** y **H2** en clave neoplatónica²³⁶ y otros argumentan inclusive que esa lectura tuvo origen entre los sucesores directos de Platón²³⁷. En favor del parentesco entre LO UNO platónico y lo uno/bien neoplatónico, cabe aducir, ciertamente, la semejanza entre LO UNO del *Parménides* y el bien de la *República*, que está por encima de la entidad en cuan-

vo conecta y separa el *qué-es*, el *cuál*, el *cuánto* y las otras cosas [como éstas]], se debe descartar lo que es en calidad de accidente y en calidad de verdadero o falso [de la investigación expuesta en los tratados más allá de los físicos] [οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθύς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ, περὶ δὲ τὰ ἀπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν διανοίᾳ· —ὄσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὄν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον· ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκὴ ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι, τὸ δ' οὕτως ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως (ἢ γὰρ τὸ τί ἐστὶν ἢ ὅτι ποιὸν ἢ ὅτι ποσὸν ἢ τι ἄλλο συνάπτει ἢ ἀφαιρεῖ ἢ διάνοια), τὸ μὲν ὡς συμβεβηκὸς καὶ τὸ ὡς ἀληθὲς ὄν ἀφετέον]» (ME4/1027b25-34).

²³⁵ «Pero ¿por qué no es inteligencia, si su actividad es intelección? La intelección, que intuye lo inteligible, que es devuelta a ello y que, a partir de ello, por así decirlo, se lleva a cabo y se cumple, es en sí misma indefinida como la visión, pero se hace definida a causa de lo inteligible. Por ello también se ha dicho: a partir de la díada indefinida y de lo uno son las ideas y los números; pues eso es la inteligencia. Por ello no es simple, sino múltiple, desplegando cierta composición inteligible, claro está, e intuyendo ya cierta pluralidad [Διὰ τί δὲ οὐ νοῦς, οὐ ἐνέργειά ἐστι νόησις; Νόησις δὲ τὸ νοητὸν ὁρῶσα καὶ πρὸς τοῦτο ἐπιστραφεῖσα καὶ ἀπ' ἐκείνου οἷον ἀποτελουμένη καὶ τελειουμένη ἀόριστος μὲν αὐτὴ ὡσπερ ὄψις, ὀριζομένη δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ. Διὸ καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀορίστου δυνάδος καὶ τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. Διὸ οὐχ ἀπλοῦς, ἀλλὰ πολλὰ, σύνθεσίν τε ἐμφαίνων, νοητὴν μέντοι, καὶ πολλὰ ὁρῶν ἤδη]» (PLOTINO, *Enéada* V4/2.3-10). «Ateniéndose el alma a la inteligencia y la inteligencia al bien, de esa manera todas las cosas [se atienen] a él a través de intermediarios [Ἀνητημένης δὲ ψυχῆς εἰς νοῦν καὶ νοῦ εἰς τὰγαθόν, οὕτω πάντα εἰς ἐκεῖνον διὰ μέσων]» (PLOTINO, *Enéada* VI7/42.21-24).

²³⁶ «Piénsese en un principio de unidad que trascienda toda pluralidad; al grado de que rechace todo predicado, incluso la existencia; el cual no esté en movimiento ni en reposo, ni en el tiempo ni en el espacio; del cual no podamos decir nada, ni siquiera que es idéntico a sí mismo o diferente de otras cosas. Y, junto a ése, en un segundo principio de unidad que contenga las semillas de todos los contrarios —un principio que, si le llegamos a conceder existencia, proceda a pluralizarse indefinidamente en un universo de unidades existentes. Si, de momento, dejamos fuera del asunto a los fragmentos y consideramos solamente las obras existentes de filósofos griegos anteriores a la época de Plotino, hay un pasaje y, hasta donde yo sé, un pasaje solamente, en que estos pensamientos están expresados de manera articulada —a saber, la primera y la segunda “hipótesis” de la segunda parte del *Parménides* de Platón» (E. R. DODDS, «The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic “One”», p. 132). «Al mismo tiempo, no se debe olvidar que la Idea del Bien, al igual que lo ‘Uno’ de la primera hipótesis, está más allá del Ser, y que, si hemos de creer a Aristóxeno, la conclusión principal alcanzada en la *Lección acerca del Bien* era que ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν» («The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic “One”», p. 134).

²³⁷ Vid. J. HALFWASSEN, «Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung» y «Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons ‘Parmenides’».

to a rango y capacidad²³⁸. Empero, frente a un posible neoplatonismo *avant la lettre* debemos escuchar las advertencias de Dodds y Gerson. Mientras que el primero reconocía que la interpretación neoplatonizante deja de mostrar su inigualable eficacia después de H2²³⁹, el segundo menciona diversas razones para cuestionar la identidad entre LO UNO del *Parménides* y el bien de la *República*²⁴⁰. Con todo, la compatibilidad entre platonismo y neoplatonismo podría fundarse en una tradición común que reúna la ontología eleática con la matemática pitagórica y el materialismo jonio.

Parménides ontologizó la investigación del principio rector [ἀρχή] de todas las cosas y asentó LO ENTE como sujeto último de investigación y discurso [τό], entendido como el vigor que sustenta toda acción, pasión o experiencia expresable mediante predicados. Por supuesto, como la coherencia del todo dependía de ese vigor, ninguna posibilidad efectiva era identificable con LO ENTE. Sin embargo, Parménides supuso, además, que negar predicados con εἶμι

²³⁸ *República* VI/509b9-10. «Si Platón iguala Bondad y Unidad —y existen algunas razones para creer que lo hace—, entonces el tratamiento elaborado de la Unidad que se encuentra en el *Parménides* podría ser leído como una continuación de la preocupación de Platón por el Bien. Y, en el *Timeo*, el mundo sensible por entero es visto como una expresión de la bondad de un artesano divino que observa el patrón de las Formas y transforma el material recalcitrante y desordenado de que dispone en una buena, pero lejos de ser perfecta (29a–30b), serie de estructuras. Así que algunas de las ideas metafísicas sugeridas brevemente en la *República* —que las Formas constituyen un todo estructurado, que el Bien es prioritario entre ellas, que el bien de un grupo complejo de objetos consiste en su unificación— continúan guiando los desarrollos de Platón en sus obras posteriores» (R. KRAUT, «Introduction to the study of Plato», pp. 13-14).

²³⁹ «Incluso en lo que atañe a las dos primeras hipótesis, no forma parte de mi propósito argumentar que la interpretación neoplatónica es completamente adecuada; que Parménides describa su propia ejecución como una γυμνασία y παιδιά, aunado a las obvias falacias que abundan en algunas de las hipótesis, debería ser una advertencia suficiente para que no asumamos que todas sus conclusiones hallaban sitio en el sistema de Platón» (E. R. DODDS, «The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic “One”», p. 134).

²⁴⁰ «Hay tantas afirmaciones sobre la Idea del Bien en la *República* que parecen incompatibles con la descripción de lo Uno en H1, que se gasta mucho tiempo en hallar una explicación convincente del sentido llano del texto. Por ejemplo, cualquiera puede estar de acuerdo en que la Idea del Bien está ‘por encima de la οὐσία’ y eso, como tal, no entra necesariamente en conflicto con lo Uno de H1, que tampoco participa de la οὐσία. Pero es mucho más difícil mostrar cómo el Bien, que es la fuente del ser y la esencia de las Formas, y causa de la cognoscibilidad y la verdad, puede ser el mismo principio que no puede tener relación alguna con las cosas [...]. Puede haber expresión [*account*] (λόγος) de la Idea de Bien; no puede haber algo así para lo Uno de H1. En suma, la Idea del Bien es lo ‘más feliz entre lo que es’ (εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος) y ‘la mejor entre las cosas que son’ (τὴν τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι)» (L. P. GERSON, «The “Neoplatonic” interpretation of Plato’s *Parmenides*», p. 12). Sobre la superioridad del Bien en términos de realidad y verdad, *vid. República* IV/508a-509b. Sobre la posibilidad de conocer la idea del Bien, *vid. República* VII/517b7-c1 y 534b8-d1. Además, Platón sí dice que el Bien es algo que es en *República* VII/526e1-3 y 532c3-d1.

era rechazar posibilidades efectivas y mantuvo la diferencia completamente fuera del discurso en torno a la verdad. Platón compartía en buena medida sus convicciones metafísicas, pero buscó resolver las dificultades lógicas del monismo parmenídeo. Más que competir con LO ENTE de Parménides, LO UNO de Platón revela la unidad fundamental del mero LO. Los pensadores cercanos a la Academia concibieron el principio rector como un factor determinante llamado «lo uno» porque resulta imposible concebir un sujeto de investigación o discurso que no sea fundamentalmente unitario. Sin importar que difieran unos de otros por sus particularidades esenciales²⁴¹ o accidentales (número inclusive), es decir, sin importar que no cubran el rango entero de predicamentos, todos los sujetos lógicos deben ser unidades en algún sentido. Ahora bien, al igual que Parménides, Platón no tenía una concepción estrictamente existencial de εἶμί. Cuando se dice que LO UNO ni es uno ni es [τὸ ἓν οὔτε ἓν ἔστιν οὔτε ἕστιν] se está diciendo que LO UNO no puede quedar comprendido por ninguna determinación particular expresada mediante elementos predicativos o marcas temporales [οὐσίας μετέχει, μετέχει χρόνου], de ninguna manera y en ningún sentido [οὐδαμῶς, μηδαμῆ, μηδενός]. LO es anterior a cualquier determinación, porque, incluso un verbo locativo (*ser/estar*) y atributivo (*entidad*) como εἶμί, presupone *un* tema [θέμα]. Por lo tanto, la unidad del sujeto lógico sería condición de posibilidad hasta para las negaciones en cualquier campo categorial.

Pero las ventajas irían más allá del ámbito lógico. La anterioridad de LO UNO frente a la diversidad también sería dinámica, porque toda determinación cuantitativa, figural, espacial, situacional, cualitativa, relacional o temporal sería resultado de la efectividad de LO UNO. Con ello cobra sentido la concepción dinámica y participial de la predicación y se vuelven relevantes la matemática pitagórica y el materialismo jonio. Si LO ENTE de Parménides era la actividad inalterable que mantenía la coherencia del todo y sustentaba toda posibilidad efectiva, LO UNO —probable heredero de lo limitante de Filolao— no sólo mantenía dicha coherencia, sino que

²⁴¹ Por ello discrepo de M. BECK, quien no parece concebir la posibilidad de que LO UNO esté por encima de la entidad. «Solamente los hechos pueden ser contados; en tanto, las ideas —o *naturae*, o esencias o como se quiera llamarlas— no pueden ser contadas, puesto que no tienen un *esse existentiae* singular. No tienen existencia más allá de *lo que* son, más allá de su *esse essentiae*; su *esse* ha sido completamente absorbido por su definición cualitativa» («Plato's problem in the *Parmenides*», p. 232). «No hace diferencia alguna dónde, cuándo, cuántas veces y en qué medida o especie exista el triángulo cuyas leyes trigonométricas son autoevidentes para mí; el triángulo absoluto y perfecto de la geometría no existe de ninguna manera en nuestro mundo físico; "existe", más bien, en mi pensamiento» (M. BECK, «Plato's problem in the *Parmenides*», p. 236).

también daba origen a la pluralidad. Tal fue, por lo menos, el desarrollo del platonismo en la filosofía de Plotino:

Pero ¿qué es? Es el poder de todas las cosas; si éste no fuera, tampoco serían todas las cosas, ni siquiera la inteligencia sería la vida primera y total.²⁴²

Y eso no es ninguna maravilla. Bueno, sí es una maravilla cómo la pluralidad de la vida se daba a partir de la no-pluralidad y cómo no se daría la pluralidad si no hubiera algo anterior a la pluralidad, que no fuera pluralidad. En efecto, el principio no se fragmenta en el todo; pues, de haberse fragmentado, también habría destruido el todo, y además, no se habría generado [el todo] si el principio no permaneciera en sí mismo, siendo algo distinto.²⁴³

A la necesidad de que LO UNO fuera absolutamente unitario se debería la postulación de un segundo principio que hundiría sus raíces en la antigua noción de lo indeterminado y exigiría matizar el presunto monismo platónico²⁴⁴. Mientras que la variedad residiría *virtuamente* en LO OTRO, la distinción (v.g., ser una naturaleza y no otra, estar caliente en cierta medida y no en otra, estar en cierta posición y no en otra) residiría *eminenter* en LO UNO. De ahí que LO UNO y LO OTRO fueran vistos por Aristóteles como causa formal y causa material respectivamente²⁴⁵. Es cierto que los diálogos no explicitan esto, pero las pruebas de que Platón postuló dicha teoría pueden rastrearse hasta sus días. Según Aristóteles (y quizá también Espeusipo), aunque la determinación de las cosas que son se debería a LO UNO, este principio ni padecería ni experimentaría la diversidad en sí mismo, sino que las diferencias serían acusadas por un segundo principio, a saber, por una DÍADA potencialmente INFINITA.

Así pues, el hecho de poner lo uno y los números aparte de las cosas, y no como los pitagóricos, así como la introducción de las especies, surgieron por la investigación en torno a los conceptos (pues los anteriores no tomaron parte en la dialéctica), mientras que haber hecho una díada a la otra naturaleza [surgió] porque los números, fuera de los primeros, se derivan bienamente de ella como a partir de una plasta. Pero más bien sucede justo lo contrario: pues no es razonable [que suceda] así. Pues ellos producen muchas cosas a partir de la materia, mientras que la forma específica genera sólo una vez; pero se echa de ver que, a partir de una sola materia [e.g.,

²⁴² «Τί δὴ ὄν; Δύναμις τῶν πάντων ἧς μὴ οὐσης οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἢ πρώτη καὶ πᾶσα» (*Enéada* III 8/10.1-2).

²⁴³ «Καὶ θαῦμα οὐδέν. Ἡ καὶ θαῦμα, πῶς τὸ πλῆθος τῆς ζωῆς ἐξ οὐ πλῆθους ἦν, καὶ οὐκ ἦν τὸ πλῆθος, εἰ μὴ τὸ πρὸ τοῦ πλῆθους ἦν ὃ μὴ πλῆθος ἦν. Οὐ γὰρ μερίζεται εἰς τὸ πᾶν ἢ ἀρχή· μερισθεῖσα γὰρ ἀπώλεσεν ἂν καὶ τὸ πᾶν, καὶ οὐδ' ἂν ἔτι γένοιτο μὴ μενούσης τῆς ἀρχῆς ἐφ' ἑαυτῆς ἐτέρας οὐσης» (*Enéada* III 8/10.14-19).

²⁴⁴ Vid. J. HALFWASSEN, «Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre» y «Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweiheit».

²⁴⁵ Cf. MA6/988a8-14.

una trozo de madera], se genera una mesa, mientras que aquel que confiere la forma específica, aun siendo uno, produce muchas [mesas]. Del mismo modo se encuentra el macho con respecto a la hembra: ésta es fecundada por una sola repleción, mientras que el macho puede repletar a muchas; aun así, éstos son imitaciones de aquellos principios.²⁴⁶

En efecto, suponiendo que lo uno es mejor que lo ente y aquello a partir de lo cual se da lo ente, lo liberaron incluso de su condición de principio; pero por estimar que ninguna de las otras cosas sería producida si lo uno mismo era considerado aislado y solo, sin otras cosas, por sustentarse además en sí mismo, sin algún elemento distinto que se le aponga, introdujeron una dualidad interminable como principio de todos los entes.²⁴⁷

El segundo argumento (**H2/142b1-157b5**) aborda la diversificación de LO UNO y toma como base del análisis la estructura proposicional. Podemos representar esa estructura como *Ses P*, donde *S* representa un sujeto indeterminado que posee virtualmente todo lo que puede ser y donde *P* representa LO UNO *formaliter*, es decir, la determinación de todas las cosas que

²⁴⁶ «τὸ μὲν οὖν τὸ ἓν καὶ τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ πράγματα ποιῆσαι, καὶ μὴ ὡσπερ οἱ Πυθαγόρειοι, καὶ ἡ τῶν εἰδῶν εἰσαγωγή διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν (οἱ γὰρ πρότεροι διαλεκτικῆς οὐ μετεῖχον), τὸ δὲ δυάδα ποιῆσαι τὴν ἑτέραν φύσιν διὰ τὸ τοὺς ἀριθμοὺς ἕξω τῶν πρώτων εὐφυῶς ἕξ αὐτῆς γενεᾶσθαι ὡσπερ ἕκ τινος ἐκμαγεῖου. καίτοι συμβαίνει γ' ἐναντίως· οὐ γὰρ εὐλογον οὕτως. οἱ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ὕλης πολλὰ ποιοῦσιν, τὸ δ' εἶδος ἅπαξ γενεᾶ μόνον, φαίνεται δ' ἐκ μιᾶς ὕλης μία τράπεζα, ὃ δὲ τὸ εἶδος ἐπιφέρων εἷς ὢν πολλὰς ποιεῖ. ὁμοίως δ' ἔχει καὶ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ· τὸ μὲν γὰρ ὑπὸ μιᾶς πληροῦται ὀχείας, τὸ δ' ἄρρεν πολλὰ πληροῖ· καίτοι ταῦτα μιμήματα τῶν ἀρχῶν ἐκείνων ἐστίν» (MA6/987b29-988a7). Palabras como *eyacular* o *aparear* no satisfacen la idea original. Aristóteles usa un término que denota la acción de llenar (cf. *πληρώω*) con un sentido similar al de *inseminar*, sólo que naturalmente. Cf. *Timeo* 50b5-c6: «Ese razonamiento [vale] también para la naturaleza que admite todos los cuerpos. Uno debe decir que ella es siempre la misma: pues de ninguna manera sale de su estado por capacidad propia. En efecto, siempre admite todas las cosas y en ningún momento llega a recibir [en sí misma] forma alguna semejante en modo y manera a las cosas entrantes: pues por naturaleza yace a través de todo como una plasta que, al ser modificada y configurada por las cosas entrantes, se muestra distinta en distintas ocasiones a causa de tales cosas. Pero las cosas entrantes y salientes son siempre imitaciones de los entes, impresas a partir de ellos en un sentido difícil de explicar y sorprendente que trataremos más adelante [ὃ αὐτὸς δὴ λόγος καὶ περὶ τῆς τὰ πάντα δεχομένης σώματα φύσεως. ταῦτὸν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει—δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον—τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξιόντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν, ὃν εἰς αὐθις μέτιμεν]».

²⁴⁷ «Le unum enim melius ente putantes et a quo le ens et ab ea que secundum principium habitudine ipsum liberauerunt; existimantes autem quod, si quis le unum ipsum seorsum et solum meditatam sine aliis secundum se ipsum suadere, nullum alterum elementum ipsi apponens, nichil utique fiet aliorum, interminabilem dualitatem entium principium inducens» (PROCLUSO, *Comentarios al Parménides de Platón* VII/501.4-9, en C. STEEL (ed.), *Procli in Platonis Parmenidem commentaria*, vol. 3, pp. 288-290). Sobre la relación del probable testimonio de Espeusipo con los dos primeros argumentos del ejercicio dialéctico, vid. J. HALFWASSEN, *Auf den Spuren des Einen: Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*, pp. 282 ss. C. STEEL discute la autenticidad del reporte en «A Neoplatonic Speusippus?».

están para ser [ἔστι εἶναι], dicho con una expresión parmenídea. **H1** se propuso dar a conocer LO UNO mismo, pero concluyó que es imposible enunciar la unidad absoluta mediante la combinación de nociones²⁴⁸. **H2** arranca desde el principio [ἔξ ἀρχῆς] y asume que LO UNO participa de la entidad [οὐσίας μετέχειν]. Esta vez, LO UNO tampoco se identificará [οὐ ταὐτὸν οὔσα τῷ ἐνί] con las nociones que completan el sentido de la expresión *Ses* [ἡ οὐσία τοῦ ἐνός] (Platón no reduce la entidad a la categoría aristotélica homónima), pero la dupla *uno/ser* dará lugar a infinitos predicados de dos plazas (*v.g.*, *Lo uno es* ρω) que expresan la unidad δισσω̄ς, o sea, que determinan las cosas que son una y no otra, a las cuales Parménides considera partes del entero UNO-ENTE: «Si *es* se dice de lo uno que es y *uno* se dice de lo que es uno, y la entidad no es lo mismo que lo uno, sino que pertenece a aquello mismo que supusimos, a lo uno que es, ¿no es necesario entonces que lo uno-ente mismo sea un entero del cual devengan partes lo uno y el ser?». ²⁴⁹

Las nuevas condiciones no son estériles, sino que dan pie a un larguísimo argumento, comparable con la deducción kantiana de los principios, salvando todas las diferencias entre ambos proyectos. A partir de la díada UNO-ENTE, que parece aludir a la combinación limitante-ilimitado del pitagorismo, Parménides derivará todas las determinaciones que nos permiten hablar de las cosas que son y sentará las bases de la ontología aristotélica, según la cual *que*

²⁴⁸ **H1** «mostró que, a partir de la noción de una sola unidad que rechaza cualquier clase de pluralidad, nada puede ser deducido o evolucionar. Parménides, que insistió en la unidad absoluta y en la indivisibilidad de su Uno, fue coherente mientras infirió la inexistencia de cualquier otra cosa: no puede haber ‘otros’, ninguna pluralidad de cosas reales, ningún mundo de apariencias. Pero no tenía razones para adscribir a su Uno mismo ningún atributo adicional. No podía siquiera existir o ser el objeto de alguna clase de conocimiento. Aun así, se refirió a él como existente y conocible, y no sólo lo llamo ‘Uno’, sino también ‘Uno Ente’. A partir de esta noción, [**H2**] comenzó de nuevo a partir de un Uno que tiene ser y mostró que un Uno así, sólo por no ser absolutamente uno, único e indivisible, puede tener alguno de los atributos adicionales que negó» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 204).

²⁴⁹ «εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἐνός ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἐν τοῦ ὄντος ἐνός, ἔστι δὲ οὐ τὸ αὐτὸ ἢ τε οὐσία καὶ τὸ ἐν, τοῦ αὐτοῦ δὲ ἐκείνου οὐ ὑπεθέμεθα, τοῦ ἐνός ὄντος, ἄρα οὐκ ἀνάγκη τὸ μὲν ὅλον ἐν ὄν εἶναι αὐτό, τούτου δὲ γίγνεσθαι μέρη τό τε ἐν καὶ τὸ εἶναι;» (142d1-5). «Platón usa la palabra ‘parte’ (μέρος, μέροςιον) donde nosotros hablaríamos de elementos, caracteres o aspectos. La declaración de arriba, según la cual cualquier ‘Entidad Una’ tiene dos partes, su unidad y su ser, apoya nuestra suposición de que aquí, en el punto de partida, hemos de concebirla como consistente en estos dos elementos solamente. Ellos son suficientes para hacerla un todo o complejo y, por tanto, un Uno que, más que uno, es “múltiple”» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 137). **H2** «muestra que, si lo Uno posee, además de su Unidad, la calificación esencial de Ser, el solo análisis de la Unidad, sin otra referencia a lo que está más allá de sí mismo, revela una multitud de diferencias internas y externas y una pluralidad de predicados y relaciones válidamente aplicables» (M. G. WALKER, «The one and many in Plato’s *Parmenides*», p. 501).

es se dice de muchas maneras [πολλαχῶς]²⁵⁰. Sin embargo, lo que sucederá en esta deducción puede ser descrito mediante analogías propiamente platónicas. «Supongo que afirmarás que el sol no sólo propicia en las cosas que se ven la capacidad de ser vistas, sino también la generación, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo generación»²⁵¹. La noesis discernirá, no en las cosas que se ven, sino en las cosas que se aprehenden con la facultad de razonar, todas las posibilidades dadas en LO OTRO, porque todo lo viable tiene sede en la tierra, pero requiere la radiación solar para desarrollarse. Aristóteles explicó el mismo proceso de discernimiento de una manera compatible con el método platónico de la división (posiblemente derivado de los procedimientos deductivos matemáticos): «Los diagramas [expresables mediante proposiciones o teoremas] se descubren al efectuarse. En efecto, los descubren dividiendo. Pues, si estuvieran divididos, serían patentes; pero están más bien en potencia»²⁵². Por consiguiente, **H2** mapeará la vigencia de LO UNO (unidad) en cada delimitación de LO OTRO (pluralidad), pero también mostrará que lo determinante no puede quedar comprendido por ninguna determinación cuantitativa, figural, espacial, situacional, cualitativa, relacional o temporal, por más que éstas sean efectos de dicho principio.

La cadena empieza suponiendo que LO UNO-ENTE es un entero que siempre deviene dos [δύ' ἀεὶ γιγνόμενον] y que, por lo tanto, también es ilimitado en cantidad [ἄπειρον τὸ πλῆθος]. En efecto, de LO UNO-ENTE cabe discernir la unidad y la entidad, pero también

la distinción y la otredad, [ἕτερον/ἄλλο]	ya que consta de entidad y algo distinto, o bien de algo distinto y de unidad [οὐσία τε καὶ ἕτερον ἢ ἕτερόν τε καὶ ἓν] (143c8-9) ²⁵³ ;
la dualidad [δύο] ²⁵⁴ ,	porque es ambas cosas a la vez, unidad y entidad;

²⁵⁰ «Los frutos del ejercicio dialéctico, cuyo tema es que los términos 'ser' y 'uno' son usados en varios sentidos, se encontrarán en numerosas páginas de Aristóteles» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 245).

²⁵¹ «τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα» (*República* VI/509b2-4).

²⁵² «εὐρίσκειται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὐρίσκουσιν. εἰ δ' ἦν διηρημένα, φανερὰ ἂν ἦν· νῦν δ' ἐνυπάρχει δυνάμει» (M09/1051a21-24).

²⁵³ «¿Pero qué? ¿Eso uno, de lo cual afirmamos sin duda que participa de la entidad, si lo aprehendiéramos sólo en función de sí mismo mediante el discernimiento, sin aquello de lo cual participa, según afirmamos, acaso se presentará solamente como uno o también como múltiple ello mismo? [Τί δέ; αὐτὸ τὸ ἓν, ὃ δὴ φαμεν οὐσίας μετέχειν, ἐὰν αὐτὸ τῇ διανοίᾳ μόνον καθ' αὐτὸ λάβωμεν ἄνευ τούτου οὔ φαμεν μετέχειν, ἄρα γε ἐν μόνον φανήσεται ἢ καὶ πολλὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο;]» (143a6-9).

²⁵⁴ Por los comentarios aristotélicos, se piensa que Platón deriva los números, pero, según R. E. ALLEN, el número podría ser considerado aquí más bien como categoría gramatical (*i.e.*, singular, dual y plu-

la cualidad de binario [σύνδυο],	porque consta de dos elementos contables [ἕκαστα];
la cualidad de triádico [τρία],	porque de la unidad y la “coyunda” [συζυγία], <i>i.e.</i> , de la conjunción, la cópula o la pareja, surge el tres por composición (<i>cf.</i> συντίθημι);
la cualidad de par [ἄρτιος],	porque el dos es “completo”, “cerrado”, “ajustado”, es decir, porque el dos se parte a la mitad por la unidad;
la cualidad de impar [περισσός],	porque el tres es “disparejo”, “irregular” [<i>uneven, ungerade</i>], no tiene par (<i>cf.</i> non), sobresa, excede, es extraño (<i>cf.</i> odd), se extralimita, es decir, no se parte a la mitad por la unidad;
la duplicidad [δίς],	porque el dos incluye dos veces la unidad;
la triplicidad [τρίς],	porque el tres incluye tres veces la unidad;
la multiplicidad [πολλάκις],	pues incluye la unidad en un número par e impar de veces [ἄρτιάκις /περιττάκις], cualquiera que sea la combinación de estos números;
la infinitud numérica [ἄπειρος ἀριθμὸς πλήθει],	porque, siguiendo tal procedimiento, no queda fuera (<i>cf.</i> ὑπολείπω) ningún número necesario (<i>cf.</i> ἀνάγκη εἶναι) ²⁵⁵ ;
la cualidad de ser parte [μόριον],	pues todo el número [πᾶς ἀριθμὸς] participa de la entidad [οὐσίας μετέχει], pero también cada una de sus partes [τὸ μόριον ἕκαστον

ral) (*cf.* «The generation of numbers in Plato's *Parmenides*»). En todo caso, la naturaleza matemática del número en **H2** es innegable, dada la posterior mención de los múltiplos.

²⁵⁵ Los números necesarios podrían contraponerse a los números primos, exceptuando el 2 y el 3, pero también a los irracionales. Comparto el enfoque de K. M. SAYRE: «Platón muestra que los números pueden ser generados a partir de lo ἄπειρον πλήθος y la Unidad, así como también que, si los números existen, entonces sería igualmente posible que las cosas sensibles pudieran existir. Esto nos recordó la observación de Aristóteles en la *Metafísica*, a saber, que mientras los pitagóricos pensaban que los números y las cosas sensibles provienen de lo ἄπειρον y la Unidad, Platón pensaba, en cambio, que provienen de lo Grande y lo Pequeño y la Unidad. Guiados por la conjetura según la cual Platón llamó ἄπειρον πλήθος en el *Parménides* a lo que podría haber llamado 'lo Grande y lo Pequeño' en un contexto distinto, examinamos dos aspectos del diálogo que podrían servir para explicar ese posible cambio de terminología. Primero está el tratamiento de lo igual y lo desigual que se presenta a continuación de las Hipótesis I y II, que sugiere con fuerza que Platón estaba consciente de los desarrollos en curso en lo tocante a la teoría matemática de los inconmensurables que condujo a la Definición 5 del Libro V de los *Elementos* de Euclides. Ésta es la teoría mencionada el siglo pasado por Dedekind por haber anticipado su propia definición de número irracional como secciones o 'cortes' en un continuo de números menores y mayores. El probable conocimiento platónico de esta teoría queda señalado, en segundo lugar, por su discusión del devenir en el tiempo, en la que el tiempo es tratado como un continuo de antes y después (menor y mayor duración transcurrida) seccionados por el 'paradójico' instante. En suma, mientras que los primeros pitagóricos habían concebido el número y las cosas sensibles como provenientes de una Unidad impuesta sobre lo ἄπειρον y que Platón mismo mostró en el *Parménides* cómo ambas cosas pueden provenir de la Unidad impuesta sobre lo ἄπειρον πλήθος, la investigación matemática en curso generaba tanto los números como las cosas en el tiempo (= cosas sensibles) a partir de 'cortes' únicos impuestos sobre un continuo de mayor y menor. Si, de hecho, Platón se refirió algunas veces a estos principios ontológicos básicos como 'lo Grande y lo Pequeño y la Unidad', como reporta Aristóteles, entonces parece que pudo tener un precedente matemático» (*Plato's Late Ontology*, pp. 73-74).

	τοῦ ἀριθμοῦ] ²⁵⁶ ;
la variabilidad (en términos cuantitativos)	porque «en todas las diversas cosas que son está distribuida la entidad y no se aparta de ninguna de las cosas que son, ni de la más pequeña ni de la más grande» [ἐπὶ πάντα ἄρα πολλὰ ὄντα ἢ οὐσία νεμένηται καὶ οὐδενὸς ἀποστατεῖ τῶν ὄντων, οὔτε τοῦ μικροτάτου οὔτε τοῦ μεγίστου] (144b1-3) —«luego está fragmentada en las cosas más pequeñas y más grandes y en todos los modos habidos, y es lo más partido de todo, y hay partes ilimitadas de la entidad» [κατακεκερμάτισται ἄρα ὡς οἶόν τε μικρότατα καὶ μέγιστα καὶ πανταχῶς ὄντα, καὶ μεμέρισται πάντων μάλιστα, καὶ ἔστι μέρη ἀπέραντα τῆς οὐσίας] (144b4-c1);
determinabilidad,	porque la unidad se adhiere a cada parte de la entidad [πρὸς ἅπαντι ἐκάστῳ τῷ τῆς οὐσίας μέρει πρόσεστιν τὸ ἓν].

Según Aristóteles, Platón suponía «que lo uno mismo era cierta entidad»²⁵⁷ y **H2** habla de LO UNO, efectivamente, como si fuera una entidad segunda en términos aristotélicos [δεύτερα οὐσία²⁵⁸], es decir, como si se tratara de algo susceptible de divisiones [διαιρέσεις] lógicas. Además, esta deducción se condice con los testimonios de Aristóteles y Espeusipo (o Proclo), de acuerdo con los cuales Platón derivaba toda la diversidad a partir de una díada indefinida, indeterminada, ilimitada, interminable. **H2** hace surgir una progenie infinita de cosas que *son unitarias y distintas* y supone que la variabilidad de esas cosas se debe a un factor distinto de LO UNO, responsable de la diferencia. Ahora bien, si Platón hubiera entendido la extensión común a LO ENTE y a LO UNO²⁵⁹ de manera matemática y hubiera concebido LO UNO como la medida

²⁵⁶ «Se ha vuelto un lugar común señalar que la noción griega de *arithmos* (de la cual proviene ‘aritmética’, etc.) está muy alejada de nuestra noción moderna de número. Pensamos en el número tres como uno de los enteros en la serie de los números naturales (sin importar qué otra cosa pensemos sobre la ontología de los números). Un *arithmos*, en contraste, es una colección que puede enumerarse —una colección de unidades, en Euclides—; en el caso del tres, un trio. Y el uno no es un *arithmos*, por definición; aunque es, desde luego, en nuestro sentido, un número» (V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, pp. 27-28).

²⁵⁷ «οὐσίας τινὸς οὔσης αὐτοῦ τοῦ ἑνός» (MI2/1053b11-12).

²⁵⁸ «En cambio, se llaman entidades segundas las especies con que se corresponden las llamadas entidades en sentido primario, tanto éstas como los géneros de dichas especies: por ejemplo, un hombre se corresponde con la especie *hombre*, mientras que el género de dicha especie es *animal* [δεύτεραι δὲ οὐσῖαι λέγονται, ἐν οἷς εἶδεσιν αἱ πρῶτως οὐσῖαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη· οἶον ὁ τις ἄνθρωπος ἐν εἶδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τοῦ εἶδους ἐστὶ τὸ ζῷον]» (*Categorías* 2a/14-17).

²⁵⁹ «Que de alguna manera ‘uno’ y ‘es’ significan lo mismo queda claro porque [ambos] acompañan de igual modo a las categorías y no están en ninguna [ὅτι δὲ ταῦτὸ σημαίνει πως τὸ ἐν καὶ τὸ ὄν, δῆλον τῷ τε παρακολουθεῖν ἰσαχῶς ταῖς κατηγορίαις καὶ μὴ εἶναι ἐν μηδεμιᾷ]» (MI2/1054a13-15).

para cada género²⁶⁰, la inacabable descendencia de LO UNO y LO OTRO podría ser perfectamente interpretada en términos de mensurabilidad y **H2** podría relacionarse con la doctrina pitagórica²⁶¹ y la filosofía anaxagórea por igual. En cuanto porciones determinadas, todas las partes de LO UNO-ENTE resultarían de la conjunción de un principio determinante (*e.g.*, lo limitante de Filolao o el *voũs* de Anaxágoras) y un principio indeterminado en sí mismo (*e.g.*, lo ilimitado de Filolao o la mezcla de Anaxágoras). LO OTRO del platonismo puede asociarse con la concepción anaxagórea de la “materia” sobre todo si recordamos que la indeterminación de la causa material, según Aristóteles, no se restringía a lo sensible, sino que también se daba en la realidad matemática e inteligible²⁶². Por lo tanto, **H2** podría referirse a la diversidad inteligible e inmutable (*i.e.*, lógica y matemática) en cuanto aborda la participación de LO UNO en la entidad, y a la sensible y mutable en cuanto investiga su participación en el tiempo. Comoquiera que fuese, Platón presenta la diferencia en términos de variabilidad cuantitativa y Anaxágoras no sólo pensó que las posibilidades dadas con la mezcla primigenia eran infinitas, sino también que las diferencias particulares se debían a la proporción en que las cosas tomaban parte de los recursos primordiales. La filiación entre ambos filósofos resulta fortalecida porque, al ha-

²⁶⁰ **MD6/1016b17-20** ya fue citado, pero hay otros ejemplos. En **MI1/1052b18-19**, se dice que ser uno es, «sobre todo, ser la primera medida de cada género y principalmente de la cantidad [μάλιστα δὲ τὸ μέτρω εἶναι πρῶτῳ ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσοῦ]».

²⁶¹ Con poca evidencia a su favor, M. SCHOFIELD cuestionó la interpretación pitagorizante de Cornford y concluyó que **H2** podría criticar a pitagóricos y eleáticos. «Platón se ocupa en 144 de la tendencia, específicamente eleática, a tratar la realidad como necesariamente extensa. [...] vio en ella la elaboración filosóficamente sofisticada de un modo muy usual de pensar entre la gente común. Esto se ve confirmado por su interés (que ya hemos notado) en el modo en que somos capaces de hablar, por ejemplo, de la escisión de uno para obtener dos, y también en el modo en que las operaciones mentales de mucha gente se restringen a ese tipo de unidades, que están constituidas por cuerpos visibles y tangibles que uno puede contar. De acuerdo con esto, me inclino a suponer que Platón está absorto aquí en lo que consideró una especie de error relacionado con los números y muy difundido. Se trataba de un error sobre el cual los pitagóricos, principalmente, construyeron una filosofía entera, al menos según el reporte de Aristóteles, y puede ser que Platón los tuviera en mente cuando escribió este pasaje» («The dissection of the unity in Plato’s *Parmenides*», pp. 108-109).

²⁶² «La materia es, de un lado, sensible y, de otro, inteligible: la sensible es, por ejemplo, el bronce, la madera y toda la materia mutable; la inteligible se da en las cosas sensibles, pero no en cuanto sensibles, por ejemplo, la realidad matemática [ὑλη δὲ ἢ μὲν αἰσθητή ἐστὶν ἢ δὲ νοητή, αἰσθητή μὲν οἶον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὄση κινητὴ ὑλη, νοητὴ δὲ ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ἢ αἰσθητά, οἶον τὰ μαθηματικά]» (**MZ10/1036a9-12**). «Entre la materia hay una inteligible y otra sensible, y en el enunciado [definitorio] siempre hay una cosa que es materia y otra cosa que es acto: por ejemplo, el círculo es *una figura plana* [ἐστὶ δὲ τῆς ὑλης ἢ μὲν νοητὴ ἢ δ’ αἰσθητή, καὶ αἰεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὑλη τὸ δὲ ἐνέργειά ἐστὶν, οἶον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον]» (**MH6/1044a33-35**).

blar de la reproducción de LO UNO en LO OTRO, Platón usa la misma expresión con que Anaxágoras califica las cosas que no se determinan a sí mismas por sí mismas, a saber, «ilimitadas en cantidad/pluralidad» [ἄπειρα πλῆθος].²⁶³

H+ sienta las bases para resolver el problema de lo uno y lo múltiple, porque supedita ontológicamente la multiplicidad a la unidad. Por el momento, **H2** ha presentado LO UNO-ENTE como un complejo que da cabida a cuantas cosas puedan ser delimitadas, ejemplificando así el PRINCIPIO DE IMPLICACIÓN ABSOLUTA y haciendo posible ejecutar el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA (*i.e.*, deslindar determinadas posibilidades, *e.g.*, en **H5**). Sin embargo, dado que LO UNO-ENTE no se identifica con sus partes²⁶⁴, **H2** también deduce los opuestos confrontados por la dialéctica antinómica de corte zenoniano y predicados por Sócrates, de sí mismo, en la primera parte del *Parménides*: «Por tanto, lo uno-ente es de alguna manera uno y múltiple, todo y partes, limitado e ilimitado en cantidad»²⁶⁵. En efecto, LO UNO-ENTE

posee figura,	ya que, siendo limitado [πεπερασμένον], puede tener extremidades [ἔσχατα], y siendo entero, puede tener una parte inicial [ἀρχή], una parte media [μέσον] y una parte final [τελευτή]—condiciones necesarias para tener figura «recta, redonda o una mezcla de ambas [εὐθέος ἢ στρογγύλου ἢ τινοσ μεικτοῦ ἐξ ἀμφοῖν]» (145b4-5);
habita en sí mismo [ἔχει ἐν ἑαυτῷ],	porque «lo uno es, sin duda, todas sus partes, ni una más ni una menos [τά γε πάντα μέρη τὰ αὐτοῦ τὸ ἐν ἐστι, καὶ οὔτε τι πλέον οὔτε

²⁶³ Cf. ANAXÁGORAS DK 59 B 1-3, 6. F. M. CORNFORD nota que el sujeto de este argumento se parece a LO ENTE de Parménides, pero que resulta ser un entero infinitamente divisible (*cf. Plato and Parmenides*, p. 144); asimismo, lo relaciona con la «díada indefinida, lo grande-y-pequeño, o lo Diferente y Otro (τὸ ἕτερον, τὸ ἄλλο)», que permite a las cosas ser mayores o menores en cantidad, se trate de números, magnitudes o grados. «Aristóteles nos dice que, en la doctrina tardía de Platón, este factor ilimitado era el elemento “material”, no sólo en las cosas sensibles, sino también en las inteligibles» (*Plato and Parmenides*, pp. 208-209).

²⁶⁴ No es evidente que cualquier entero difiera de la suma total [σύμπαντα] de sus partes, pero Platón asumirá que *el todo es algo más que la suma de sus partes*. Esta suposición sería justificable si el todo en cuestión (*e.g.*, la sílaba) tuviera propiedades que no le corresponden a la mera acumulación o suma indiscriminada (*cf.* conmutatividad) de sus partes (*i.e.*, las letras); aunque también si las fracciones del entero UNO-ENTE fueran ilimitadas a causa de LO OTRO (*i.e.*, en “potencia”), mientras que el entero mismo fuera limitado a causa de LO UNO (*i.e.*, en “acto”). «En efecto, [de la unidad] de todas las cosas que tienen diversas partes y que no son como un montón, sino que el todo es algo más que las partes, hay una causa [πάντων γὰρ ὅσα πλείω μέρη ἔχει καὶ μὴ ἔστιν οἷον σωρὸς τὸ πᾶν ἀλλ’ ἔστι τι τὸ ὅλον παρὰ τὰ μέρη, ἔστι τι αἴτιον]» (ARISTÓTELES, **MH6/1045a8-10**). V. HARTE estudia la mereología platónica y defiende la importancia de la totalidad para la metafísica platónica en *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*.

²⁶⁵ «τὸ ἐν ἄρα ὄν ἐν τέ ἐστὶ που καὶ πολλά, καὶ ὅλον καὶ μέρη, καὶ πεπερασμένον καὶ ἄπειρον πλήθει» (145a2-3).

	ἔλαττον]» (145c1-2) y «todas las partes están en el entero [πάντα τὰ μέρη ἐν ὅλῳ] (145c4);
habita en otro [ἔχει ἐν ἄλλῳ/ἐτέρῳ],	porque es imposible [ἀδύνατον] que el todo esté en sus partes, a no ser que lo mayor pueda estar en lo menor [τὸ πλεον ἂν ἐν τῷ ἐλάττονι εἶη (145d6)], <i>i.e.</i> , en una [ἐν ἐνὶ], en más de una [ἐν πλεοσιν] o en todas sus partes [ἐν ἅπασιν τοῖς μέρεσιν]; sin embargo, también es imposible que no esté en algo [μηδαμοῦ], dado que LO UNO no puede ser ninguno [οὐδέν] ²⁶⁶ ;
está quieto o estable (cf. ἵστημι),	porque no hay nada aparte de ello y siempre se hallará en lo mismo [ἐν ταύτῳ] ²⁶⁷ ;
muda (cf. κινέω),	ya que, habitando en otro, siempre se encuentra en algo distinto [ἐν ἐτέρῳ] ²⁶⁸ ;
es idéntico a sí mismo [ταυτόν ἑαυτῷ]:	puesto que todo es idéntico o distinto a algo, o incluye o es incluido por algo, «es necesario que [lo uno] sea idéntico a sí mismo [ἀνάγκη ἤδη ταυτόν εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ]», ya que ni puede ser una parte de sí mismo ni puede ser distinto de sí mismo (146c4);
es distinto de sí mismo [ἕτερον ἑαυτου],	pues lo que está en lo mismo que él mismo [ἐν τῷ αὐτῷ ὄντος ἑαυτῷ] será distinto a sí mismo [ἑαυτοῦ ἕτερον] si también ha de estar en alguna condición distinta [εἴπερ καὶ ἐτέρωθι ἔσται] a sí mismo [ἑαυτοῦ] (146c4-6) ²⁶⁹ ;
es distinto [ἕτερον τῶν ἄλλων] a lo demás,	porque lo uno debe ser distinto de todas las cosas distintas a lo uno [ἅπανθ' ἕτερα τοῦ ἐνός], es decir, de todo lo que no es uno [τῶν μὴ ἓν] (146d3-4);

²⁶⁶ Nótese que ἔχω puede traducirse de muchas maneras (*e.g.*, *estar*, *hallarse*, *habitar*, *tenerse*, *mantenerse*, *atenerse*, *sujetarse*) y entenderse tanto locativa como dinámicamente cuando se habla de algo concreto, inscrito en determinadas circunstancias y procesos. Por ejemplo, si el principio vital *está*, *se halla*, *habita*, *se tiene* o *se mantiene* en las partes de mi cuerpo, decir que *mi alma tiene lugar* o que *está vigente en las partes (vivas) de mi cuerpo* es prácticamente lo mismo.

²⁶⁷ «Pues si alguien dijera que un hombre está quieto, pero mueve las manos y la cabeza, juzgaríamos asimismo pertinente, supongo, que no debemos decir que él mismo está quieto y se mueve a la vez, sino que una cosa suya está quieta y otra se mueve [εἰ γὰρ τις λέγοι ἄνθρωπον ἑστηκότα, κινῶντα δὲ τὰς χεῖράς τε καὶ τὴν κεφαλὴν, ὅτι ὁ αὐτὸς ἑστηκέ τε καὶ κινεῖται ἅμα, οὐκ ἂν οἴμαι ἀξιοῖμεν οὕτω λέγειν δεῖν, ἀλλ' ὅτι τὸ μὲν τι αὐτοῦ ἑστηκε, τὸ δὲ κινεῖται] (*República* IV/436c9-d). El *Parménides* no sólo no esclarece la antinomia, sino que, además, la complica, porque no opone las partes del todo entre sí, sino el todo y sus partes.

²⁶⁸ «La prueba parece formalmente falaz. Es casi seguro que, en la sección anterior, 'en otro' significaba 'en un lugar distinto a sí mismo'. Pero aquí 'en otro' significa aparentemente 'en un lugar diferente al lugar donde antes estaba'. El cambio de significado es tan obvio que no podemos suponer que Platón no estaba consciente de él» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 151). En mi opinión, no se trata de una prueba falaz; sólo falta información. *Hallarse siempre en una circunstancia distinta a la anterior* es consecuencia de *habitar en otro*, si LO OTRO nunca está quieto. Véase la nota siguiente.

²⁶⁹ La diferencia es circunstancial; por eso la marca el adverbio ἐτέρωθι. Interpretar ἐτέρωθι como *en otro lugar* o *en una posición distinta* podría restringir el sentido del término. Con ese adverbio, Platón podría aludir a cualquier diferencia circunstancial expresable mediante segmentos locativos. LO UNO no puede quedar comprendido por límites internos, así que es distinto a todos esos límites.

es idéntico a las otras cosas [ταύτων ἐκείνους], por eliminación de posibilidades: ya que se demuestra que lo uno y las otras cosas ni son distintas ni mantienen una relación como la que hay entre un todo y sus partes.

La última secuencia es muy oscura. Parménides alcanza cuatro distintas conclusiones a través de un razonamiento complejísimo. **(i)** LO UNO es idéntico a sí mismo, porque no puede mantener consigo la relación que se da entre un todo y sus partes (*i.e.*, la inclusión) ni la que se da entre una cosa y algo distinto (*i.e.*, la exclusión)²⁷⁰. **(ii)** LO UNO es distinto a sí mismo, ya que «ha sido mostrado que lo uno habita de esta manera, a saber, él mismo en sí mismo y al mismo tiempo en otro»²⁷¹, o bien porque LO UNO está vigente en diversas partes y circunstancias. **(iii)** LO UNO es distinto de las otras cosas, porque éstas no son intrínsecamente unitarias, es decir, porque lo medible no es una medida. **(iv)** LO UNO es idéntico a las otras cosas, porque no mantiene con ellas la relación que hay entre un todo y sus partes ni la que hay entre una cosa y otra. **(a)** LO UNO y todo aquello que no es uno [τὰ μὴ ἓν] no son distintos por lo distinto [τῷ ἑτέρῳ], pero tampoco por sí mismos [ἑαυτοῖς]. **(a₁)** No son distintos por lo distinto, pues lo distinto (*i.e.*, otra cosa) jamás [μηδέποτε, χρόνον οὐδένα, οὐδέποτε] tiene lugar en las cosas que son [ἓν τι τῶν ὄντων] (no en las que devienen)²⁷²; por lo tanto, ni LO UNO ni todo aquello que no es uno serán distintos de lo que son en cuanto son. **(a₂)** No son distintos en sí mismos, porque no participan de lo distinto [μὴ μετέχοντα τοῦ ἑτέρου], *i.e.*, de algo que los haga recíprocamente [ἀλλήλων] incompatibles. **(b)** LO UNO y lo que no es intrínsecamente unitario tampoco tienen una relación como la que se da entre un todo y sus partes, pues **(b₁)** ni lo que no es uno conlleva LO UNO en sí mismo (*e.g.*, no podría ser un número [οὐδ' ἂν ἀριθμὸς εἶη]) **(b₂)**

²⁷⁰ Puesto que la noción platónica de *lo distinto* suele ser discutida a propósito del *Sofista*, me ocuparé de ella en el siguiente apartado. Por el momento, valga decir que Platón entendía la distinción como exclusión (recíproca, y representada de manera topológica, locativa). Así pues, mi mano derecha es distinta de mi mano izquierda, porque la una excluye a la otra, pero ambas partes son incluidas por mí en calidad de entero. «¿O estará dispuesto lo mismo a estar en lo distinto o lo distinto en lo mismo alguna vez? [Ἴη οὖν ἐθελήσει ταύτων ἐν τῷ ἑτέρῳ ἢ τὸ ἕτερον ἐν ταύτῳ ποτε εἶναι;]» (146d6-7).

²⁷¹ «Οὐτῷ μὴν ἐφάνη ἔχον τὸ ἓν, αὐτὸ τε ἐν ἑαυτῷ ὄν ἅμα καὶ ἐν ἑτέρῳ» (146c7-8). Nótese el sentido locativo de las construcciones ἔχω *intransitivo* + *complemento de lugar*. En este caso, la exclusión es circunstancial: el piloto nunca está fuera de sí mismo, pero, siempre que se mueva la nave, se hallará en una posición distinta.

²⁷² El poema de Parménides dice: «porque no eximirás a lo que es de atenerse a lo que es [οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἓν τοῦ ἓντος ἔχασθαι]» (DK 28 B 4.2). En efecto, εἰμί expresaba la realidad determinada incluso en tiempos de Parménides y Platón asume aquí el principio de identidad: las cosas que son no admiten ser algo distinto [ἕτερον], a diferencia de las cosas que devienen.

ni LO UNO forma parte de la naturaleza de esas cosas (*i.e.*, de lo medible, cuantificable o numerable, *e.g.*, de lo extenso, lo caliente o lo discreto).

Ahora bien, aplicar las modalidades *eminenter* y *virtualiter* a la teoría platónica de los principios puede ayudar a comprender el trasfondo doctrinal del *Parménides*, ya que permite caracterizar lo determinado como unidad *formaliter* y dar sentido al ejercicio dialéctico. Asociada sobre todo con la teología cristiana, aunque también con la obra de algunos pensadores modernos (*e.g.*, Descartes, Spinoza, Wolff), la noción filosófica de *eminencia* proviene del neoplatonismo, pues Proclo estableció la distinción expresada mediante los adverbios *eminenter* y *formaliter* en la Edad Media²⁷³. El Diádoco sostuvo que «todo lo que subsiste de algún modo está de manera arquetípica, como corresponde a la causa, o de manera icónica, en cuanto se da [en un sujeto] o por participación»²⁷⁴. Así, para que algo subsista *formaliter* [καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν], se necesita algo distinto a lo que subsiste *eminenter* [κατ' αἰτίαν] o arquetípicamente [ἀρχοειδῶς]. Y, si aplicamos la distinción de Proclo al ejercicio dialéctico, obtenemos que, para que LO UNO se dé *formaliter* (H2), no sólo es necesario que LO UNO subsista *eminenter* (H1), sino también que algo acuse de cierto modo la unidad o sea uno *virtualiter* (H3)²⁷⁵. Por supuesto, aquello que fuera uno *virtualiter* no sería uno por sí mismo, sino más bien «LO OTRO, según concebimos lo indeterminado antes de que sea determinado y participe de alguna especie»²⁷⁶. Con todo, LO OTRO también sería un principio, pues, sin ello, la unidad no podría tener lugar (*cf.* ὑπάρχω) en ningún campo categorial ni presentarse (*cf.* πάρειμι) de alguna manera. En consecuencia, para discurrir correctamente, Sócrates debe comprender que la deter-

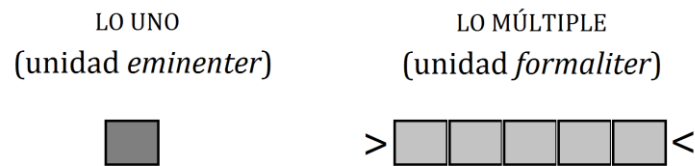
²⁷³ Cf. A. H. ARMSTRONG, *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, p. 311. Parece que la importancia teológica se debió a la obra de PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA: «Por tanto, la inteligencia divina lo comprende todo en sí misma con el conocimiento exclusivo de todo en calidad de causa de todo, habiendo tenido noticia de todo por anticipado [Ἵστε ὁ θεῖος νοῦς πάντα συνέχει τῆ πάντων ἐξηρημένη γνώσει κατὰ τὴν πάντων αἰτίαν ἐν ἑαυτῷ τὴν πάντων εἴδησιν προειληφώς]» (*Los nombres de Dios* VII2/196.12-14). Compárese con el conocimiento *per caussas* de G. Vico.

²⁷⁴ «Πᾶν τὸ ὀπωσοῦν ὑφροστὸς ἢ κατ' αἰτίαν ἔστιν ἀρχοειδῶς ἢ καθ' ὑπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξιν εἰκονικῶς» (*Elementos de teología* § 65, 1-2). La primera modalidad de subsistencia también fue calificada por Proclo como *oculta* [κρυφίως].

²⁷⁵ «[L]o virtual necesita para actualizarse otra cosa que aquello en lo cual es virtual; mientras que lo eminente no lo necesita. Lo virtual contiene, pues, desde el punto de vista de la existencia, algo menos que lo real; mientras que lo eminente contiene algo más» (A. LALANDE, *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía, s.v. eminente*).

²⁷⁶ «θάτερον, οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὀρισθῆναι καὶ μετασχεῖν εἶδους τινός» (MA8/989b17-19).

minación de lo participante en cualquier campo categorial no puede ser dissociada de lo determinante. Quien entienda el sentido de este “rito de iniciación” dialéctica sabrá que la determinación de LOS OTROS se debe al vigor de LO UNO en LO OTRO y que LO OTRO no consigue ser una u otra cosa por sí mismo (**H4**). Esto no quiere decir, desde luego, que las cosas que no son unitarias por sí mismas (*e.g.*, lo caliente) sean incompatibles con LO UNO; dichas cosas son limitables o unitarias *virtualiter* y pueden ser más [μέγα] o menos [σμικρόν] veces la unidad (*e.g.*, 4000 o 7500 K).



Al parecer, **H+** se desarrolla de la siguiente manera: **H1** considera LO UNO *eminenter* y no predica siquiera εἰμί, porque este verbo requiere un sujeto que determinar, o sea, LO OTRO; **H2** sí predica εἰμί [τὸ ἔστι τοῦ ἐνὸς ὄντος λέγεται], dando pie a que LO UNO se ejecute y genere todas las determinaciones admisibles por LO OTRO; **H3** atribuye unidad a lo ente [τὸ ἐν τοῦ ὄντος ἐνός λέγεται], así que también examina la conjunción de unidad y entidad, pero no lo hace con respecto a LO UNO mismo [πρὸς ἑαυτὸ], sino con respecto a LOS OTROS [πρὸς τὰ ἄλλα], esto es, tomando como referencia las cosas en que LO UNO está vigente [καθ’ ὕπαρξιν ἢ κατὰ μέθεξις]; **H4** especula sobre la condición de esas cosas como tales, es decir, privándolas de unidad. A continuación mostraré que la hipótesis procede así, pero, antes de abordar **H3** y **H4**, comentaré en términos generales lo que resta del segundo argumento.

Con la última deducción (*i.e.*, idéntico/distinto a sí mismo y a los otros) es posible darse cuenta de la intensidad que adquiere el ejercicio dialéctico en **H2**, que es, por mucho, el argumento más largo de todos. Después de analizar la vigencia de LO UNO en LO OTRO en términos de identidad y distinción, Parménides procede a deducir que LO UNO también resulta semejante y desemejante a sí mismo y a las otras cosas, contiguo a sí mismo y a las otras cosas e igual y desigual a sí mismo y a las otras cosas. El carácter inconsistente de las conclusiones se debe a que la causa del problema de “lo uno y lo múltiple”, a saber, el binomio UNO-ENTE, presupone dos sujetos lógicos distintos: uno que podríamos calificar como sujeto *formal* [μορφή] y otro que podríamos calificar como sujeto *material* [ύλη]. Sin embargo, para no correr el riesgo de

anticipar el hilemorfismo aristotélico, asóciase el primer sujeto con el factor determinante de todo lo posible [πάντων χρημάτων μέτρον²⁷⁷] y el segundo con el factor que admite todas las determinaciones posibles [δέχεται τὰ πάντα²⁷⁸].

Ahora bien, en la ontología de Platón, que no distingue finamente entre las categorías, la totalidad de lo posible, al margen del tiempo devenido, constituye la entidad [οὐσία]. Efectivamente, Parménides afirma que LO UNO participa de la entidad, porque LO UNO es definitorio de todo lo que está para ser y determina formalmente toda posibilidad efectiva. Por supuesto, LO UNO también participa del tiempo, así que **H2** extraerá consecuencias análogas a las obtenidas hasta aquí, pero a propósito del tiempo.²⁷⁹

- [1] sujeto
- [2] verbo εἰμί sin marca temporal (εἶναι)
- [2_{bis}] verbo εἰμί con marca temporal (εἶναι temporalmente flexionado)
- [1-2] díada indefinida
- [3] elemento predicativo: posibilidad efectiva sin marca temporal (οὐσία)

[1-2] Lo uno está vigente en lo otro [3] en cierto número, cantidad, medida o proporción

La reflexión sobre ser más/mayor, menos/menor o igual que él mismo y que LOS OTROS suscita la pregunta por la edad de LO UNO: «Así pues, ¿lo uno también participa del tiempo, y

²⁷⁷ Cf. *Teeteto* 152a2-3.

²⁷⁸ Cf. *Timeo* 52b8.

²⁷⁹ Platón suponía que la entidad es ontológicamente anterior al tiempo y que hay un tiempo devenido y otro tiempo carente de límites internos. «El punto es que la noción que puede ser objeto de introspección y resulta expresada por el predicado no incorpora en absoluto pensamiento alguno del tiempo, así que resulta aplicada de manera inapropiada a los objetos que están en el tiempo» (N. P. WHITE, «Plato's metaphysical epistemology», p. 289). «El resultado final es que las nociones representadas por los predicados en general no incorporan elementos de tiempo o tiempo verbal. Una persona podría entender las nociones de ser triangular o ser igual aunque no tuviera ninguna concepción de la temporalidad. Tal es la concepción de Platón. Por lo tanto, piensa en el demiurgo del *Timeo* como si comprendiera todas las Formas antes de que el tiempo haya sido creado junto al cosmos y su movimiento ordenado. La atemporalidad de las Formas es más que la sola mismidad de su ser a través del tiempo [...]; se trata de que residen 'fuera' del tiempo, en la 'eternidad', de la cual el tiempo sólo es una imitación» (N. P. WHITE, «Plato's metaphysical epistemology», p. 289). «El Demiurgo no crea en el tiempo, ya que, de hecho, él mismo crea el tiempo. Es decir: el tiempo no existe hasta que el Demiurgo ha creado los cuerpos celestes mediante los cuales el tiempo es medido» (C. FREELAND, «The role of cosmology in Plato's philosophy», p. 208). El *Timeo* no «dice mucho sobre este agente, pero claramente la obra del Demiurgo no es como la del Dios judeocristiano, que crea a partir de la nada o *ex nihilo*. El Demiurgo inicia con un esquema que ya incluye las Formas y una realidad física informe llamada receptáculo» (C. FREELAND, «The role of cosmology in Plato's philosophy», p. 207).

es y se vuelve más joven y más viejo que él mismo y que las otras cosas, y ni más joven ni más viejo que él mismo y que las otras cosas, en cuanto participa del tiempo?»²⁸⁰. Puesto que las divisiones temporales requieren la delimitación aportada por LO UNO, Parménides aborda la participación de LO UNO en el tiempo mediante un razonamiento parecido al que desplegó con respecto a la entidad. Decir que *lo uno es algo* o que *algo es uno* involucra a LO UNO con lo indicado por las flexiones temporales, ya que «*ser* [*i.e.*, el verbo enunciado en forma no personal] le corresponde de alguna manera, si efectivamente es uno»²⁸¹. «Pero ¿acaso ‘ser’ es algo más que participación de la entidad durante el tiempo presente, así como ‘era’ [lo es] durante el tiempo pasado y ‘será’, a su vez, es una asociación con la entidad por venir»²⁸². De esta manera, Parménides incorpora las partes del tiempo (devenido) en su argumento y deduce que LO UNO es y no es, se vuelve y no se vuelve menor, mayor e igual que él mismo, pero también que es y no es, se vuelve y no se vuelve menor, mayor e igual que las otras cosas. Nuevamente, su conclusión está justificada porque el vigor de LO UNO es concausa de la determinación temporal, o sea, porque LO UNO debe estar vigente en todas y cada una de las partes del tiempo, tanto en las anteriores como en las posteriores a cualquier punto o límite temporal señalado por el hablante (u observador). Empero, dado que las partes del tiempo son dependientes de LO UNO, LO UNO no puede quedar inscrito en esa sucesión, aun cuando se dé *formaliter* con todas y cada una de las partes del tiempo.

Dado que considera LO UNO por su vigencia en LO(S) OTRO(S), **H2** concluye que la unidad puede ser objeto de percepción, juicio y ciencia, y que todas las denominaciones y declaraciones que sean el caso para LOS OTROS también serán el caso para LO UNO²⁸³. No obstante, después

²⁸⁰ «Ἄρ’ οὖν καὶ χρόνου μετέχει τὸ ἓν, καὶ ἐστὶ τε καὶ γίγνεται νεώτερόν τε καὶ πρεσβύτερον αὐτό τε ἑαυτοῦ καὶ τῶν ἄλλων, καὶ οὔτε νεώτερον οὔτε πρεσβύτερον οὔτε ἑαυτοῦ οὔτε τῶν ἄλλων, χρόνου μετέχον;» (151e3-6).

²⁸¹ «Εἶναι μὲν που αὐτῷ ὑπάρχει, εἶπερ ἔν ἐστιν» (151e6-7).

²⁸² «Τὸ δὲ εἶναι ἄλλο τί ἐστὶν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος, ὡσπερ τὸ ἦν μετὰ τοῦ παρεληλυθότος καὶ αὖ τὸ ἔσται μετὰ τοῦ μέλλοντος οὐσίας ἐστὶ κοινωνία;» (151e7-152a2).

²⁸³ «También habría, ciertamente, conocimiento preciso y estable de ello y juicio y percepción, puesto que incluso ahora nosotros efectuamos todas esas cosas a propósito de ello [Καὶ ἐπιστήμη δὴ εἴη ἂν αὐτοῦ καὶ δόξα καὶ αἴσθησις, εἶπερ καὶ νῦν ἡμεῖς περὶ αὐτοῦ πάντα ταῦτα πράττομεν]» (155d6-7). «Naturalmente, también hay nombre y enunciado para ello, y se nombra y se enuncia; y tantas cuantas cosas como ésas [*i.e.*, denominaciones y enunciaciones] sean el caso a propósito de las otras cosas también lo serán para lo uno [Καὶ ὄνομα δὴ καὶ λόγος ἐστὶν αὐτῷ, καὶ ὀνομάζεται καὶ λέγεται· καὶ ὅσαπερ καὶ περὶ τὰ ἄλλα τῶν τοιοῦτων τυγχάνει ὄντα, καὶ περὶ τὸ ἓν ἐστὶν]» (155d8-e2).

de esta conclusión, Parménides abre una pequeña sección a manera de apéndice (o hipótesis adicional para algunos intérpretes²⁸⁴), donde reconoce que el devenir tiene límites internos y que LO UNO queda al margen de la transición. Antes del añadido, Parménides da importancia al tránsito implicado en el devenir y usa expresiones que describen el paso del tiempo: LO UNO participaría «del tiempo que transcurre» [πορευομένου τοῦ χρόνου] (152a3-4); sería necesario que «no evite el ahora» [ἀνάγκη μὴ παρελθεῖν τὸ νῦν] (152c6-7) cuando envejece, o bien que «se encuentre en el ahora» [ἐντύχη τῷ νῦν] (152d3); «el ahora siempre se presenta junto a lo uno a través de todo el ser: pues siempre es ahora cuando es» [Τό γε μὴν νῦν ἀεὶ πάρεστι τῷ ἐνὶ διὰ παντὸς τοῦ εἶναι· ἔστι γὰρ ἀεὶ νῦν ὅτανπερ ᾗ] (152d8-e1)²⁸⁵. Pero, en el añadido, aborda francamente el devenir. Tras haber concluido que LO UNO participa (**H2**) y no participa (**H1**) de la entidad, argumenta que no puede haber UN momento en que se den ambas cosas a la vez. En efecto, tomar parte en la entidad [οὐσίας μεταλαμβάνειν] es llegar a ser [γίγνεσθαι] y desistir de la entidad [ἀπαλλάττεσθαι οὐσίας] es dejar de ser²⁸⁶; pero LO UNO no puede participar de los opuestos a la vez, así que debe tener lugar en el instante:

En efecto, *instante* parece significar algo tal que a partir de ello se pasa a cada uno [de los opuestos]. En efecto, ciertamente no se sale todavía del estar quieto estando quieto, ni se sale todavía de la mudanza al estar mudando: antes bien, el instante, esa naturaleza que no tiene cabida, se embosca entre la mudanza y la quietud, no estando en momento alguno, y hacia él y a partir de él lo que muda pasa a estar quieto y lo quieto [pasa] a mudar.²⁸⁷

²⁸⁴ Los intérpretes hallan una confirmación textual de esto porque la sección se encuentra entre **H2** y **H3** e inicia así: «Por lo demás, digamos por tercera vez. Si lo uno es tal como hemos explicado, ¿acaso no resulta necesario que ello mismo, siendo uno y múltiple, ni uno ni múltiple y participe del tiempo, participe a veces de la entidad, por ser uno, y otras veces no participe de la entidad, por no ser [uno]? [Ἔτι δὴ τὸ τρίτον λέγωμεν. τὸ ἐν εἰ ἔστιν οἷον διεληλύθαμεν, ἄρ' οὐκ ἀνάγκη αὐτό, ἐν τε ὄν καὶ πολλὰ καὶ μήτε ἐν μήτε πολλὰ καὶ μετέχον χρόνου, ὅτι μὲν ἔστιν ἐν, οὐσίας μετέχειν ποτέ, ὅτι δ' οὐκ ἔστι, μὴ μετέχειν αὐτὸ ποτε οὐσίας;]» (155e4-8).

²⁸⁵ Recuérdese la impactante analogía de Sócrates: LO UNO estaría al mismo tiempo en muchos lugares, como el día.

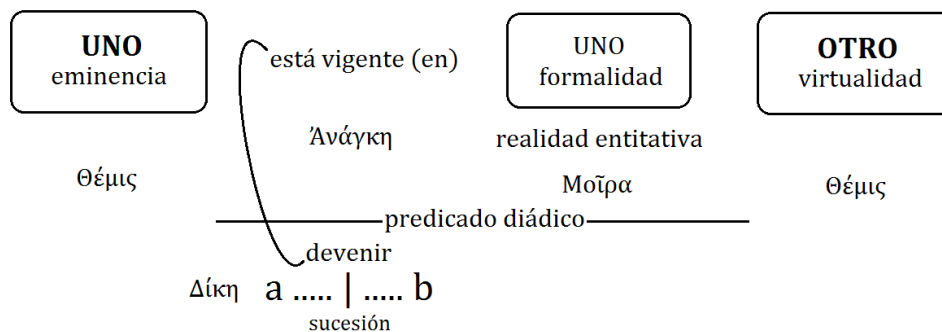
²⁸⁶ «Volvamos a las observaciones de Platón sobre el tiempo y el tiempo verbal, que nos muestran [...] cómo piensa que las nociones expresadas mediante tales términos son no-relacionales. Frecuentemente dice que una cosa que ahora decimos que es *F* dejará después de ser tal y que, en general, las cosas perceptibles están sujetas al cambio (e.g., *Fedón* 78d-79a, 79c, 80b; *República* 526e, 527b, 534a; *Timeo* 48e-49a, 51e-52a). También dice en el *Timeo* que las cosas *perceptibles*, a diferencia de las Formas, implican el 'era' y el 'será', mientras que las Formas sólo implican 'es' (37c-38b)» (N. P. WHITE, «Plato's metaphysical epistemology», p. 288).

²⁸⁷ «τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν, ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἐκάτερον. οὐ γὰρ ἔκ γε τοῦ ἐστάναι ἐστῶτος ἔτι μεταβάλλει, οὐδ' ἐκ τῆς κινήσεως κινουμένης ἔτι μεταβάλλει· ἀλλὰ ἡ ἐξαίφνης αὕτη φύσις ἄτοπός τις ἐγκάθηται μεταξύ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως, ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὔσα,

Para acabar con **H2** sacaré algunas conclusiones. En primer lugar, ni LO UNO ni LO OTRO se dan a conocer en sí mismos, aunque a ellos se deba el verdadero objeto del conocimiento, a saber, la unidad que puede tener lugar en cualquier campo categorial bajo la forma de límite (LO UNO *formaliter*). En segundo lugar, puesto que la investigación pretende mostrar la deuda que la metafísica platónica contrajo con la parmenídea, así como también, principalmente, la deuda que la metafísica aristotélica contrajo con ambos planteamientos, cabe asociar algunas distinciones establecidas aquí a propósito del *Parménides* de Platón con las figuras mitológicas del poema de Parménides.

- Θέμις** remite a *lo que está para ser* y se corresponde con todas las posibles variaciones de LO UNO, que se hallan *eminenter* en LO UNO y *virtualiter* en LO OTRO.
- Μοῖρα** representa la definición particular de LO ENTE y se corresponde con LO UNO *formaliter*, es decir, con la delimitación de la entidad y el tiempo.
- Ἀνάγκη** impide la supresión de LO ENTE y se corresponde con la imposibilidad de reunir los opuestos *formaliter*.
- Δίκη** permite la ocurrencia o sucesión de diversos estados y se corresponde con la posibilidad de que LO UNO-ENTE admita varias condiciones.²⁸⁸

Además, considerando tales relaciones, es posible bosquejar un esquema que trasluzca la estructura proposicional:



El tercer argumento (**H3/157b5-159b1**) examina (*cf.* σκέπτομαι) las condiciones que deben presentar [τί χρη πεπονθέναι] LOS OTROS [τᾶλλα] para ser efectivamente. El argumento

καὶ εἰς ταύτην δὴ καὶ ἐκ ταύτης τό τε κινούμενον μεταβάλλει ἐπὶ τὸ ἐστάναι καὶ τὸ ἐστὸς ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι» (156d3-e3).

²⁸⁸ «Todos esos padecimientos [*i.e.*, condiciones] padecería [*i.e.*, admitiría], sin duda, lo uno, si es [Ταῦτα δὴ τὰ παθήματα πάντ' ἂν πάσχοι τὸ ἓν, εἰ ἔστιν]» (157b3-4).

de Parménides es que LOS OTROS ni están absolutamente privados de unidad [οὐδὲ μὴν στέρε-
ται γε παντάπασι τοῦ ἐνός] (157c1-2), pues acusan la vigencia de LO UNO en la medida de sus
partes, ni pueden ser completamente unitarios [παντελῶς ἂν ἐν εἴῃ], porque tales partes no
son suyas en calidad de múltiples (*i.e.*, divisibles), sino más bien del entero que los comprende
y que no puede ser parte de sí mismo.²⁸⁹

Aquí, más que en otros argumentos, la vigencia de LO UNO en LOS OTROS parece remitir
a la noción platónica de boniformidad, pues **H3** considera que LOS OTROS acusan el vigor de LO
UNO en cierta medida²⁹⁰, por más que sean indeterminados en sí mismos. Aristóteles asociaba
el pensamiento de Platón con una concepción no propiamente teleológica de la causa del bien
[ἡ τοῦ εὖ αἰτία], así que no parece una casualidad que las expresiones con que Platón discurre
sobre LOS OTROS [τὰ ἄλλα] se parezcan a las que describen todo lo que no es νοῦς en los frag-
mentos de Anaxágoras, a quien Aristóteles atribuye la misma concepción²⁹¹: «las otras cosas
comparten una porción de todo [...] en todo hay una parte de todo»²⁹². Probablemente, Platón
buscó mejorar la versión anaxagórea de lo indeterminado incorporando nociones pitagóricas
e intentó demostrar que lo ilimitado tiene que participar del límite en algún sentido [μετέχει
πη] a fin de que la mezcla sea buena, es decir, para que LOS OTROS sean realmente distintos. En

²⁸⁹ «Si alguna cosa fuera parte de muchas, entre las cuales estuviera ella, sin duda sería una parte de
sí misma, lo que es imposible, y de cada una de las otras, si también ha de ser [parte] de todas. Pues
no siendo parte de una, no será más parte de ésta que de las otras, y de ese modo no será parte de
cada una; y no siendo parte de cada una, no lo será de ninguna de las muchas. Pero no siendo [parte]
de ninguna de ellas —de las cuales no es nada con respecto a ninguna—, es imposible que sea parte
o cualquier otra cosa [Εἴ τι πολλῶν μόνιον εἴη, ἐν οἷς αὐτὸ εἴη, ἐαυτοῦ τε δήπου μόνιον ἔσται, ὃ ἐστὶν
ἀδύνατον, καὶ τῶν ἄλλων δὴ ἐνός ἐκάστου, εἴπερ καὶ πάντων. ἐνός γὰρ μὴ ὄν μόνιον, πλὴν τούτου
τῶν ἄλλων ἔσται, καὶ οὕτως ἐνός ἐκάστου οὐκ ἔσται μόνιον, μὴ ὄν δὲ μόνιον ἐκάστου οὐδενός τῶν
πολλῶν ἔσται. μηδενός δὲ ὄν πάντων τούτων τι εἶναι, ὧν οὐδενός οὐδέν ἐστι, καὶ μόνιον καὶ ἄλλο
ὄτιοῦν ἀδύνατον [εἶναι]» (157c8-d7). Platón estaba al tanto del problema ontológico implicado en
la “autopredicación”, a saber, de la autoparticipación.

²⁹⁰ «[H]emos de abstraer la unidad que poseen y pensar solamente en el factor restante capaz de *tener*
esa unidad. Así, los Otros se vuelven pura pluralidad sin unidad, ‘multitudes ilimitadas’ (πλήθη, ἄπει-
ρα πλήθει). El factor restante es lo ilimitado. Éste debe recibir Límite antes de poder tener una cosa
limitada (πεπερασμένον) junto a otras cosas limitadas. ‘Su propia naturaleza les brinda, en sí mis-
mas, ilimitación’ (ἀπειρίαν, 158d). Desde este punto de vista, ‘lo Uno’ significa factor limitante» (F.
M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 155). «[L]a Hipótesis III (157b-159b) prueba que, si los Otros
son verdaderamente reales, toman parte necesariamente de la Unidad a condición de que sean mu-
chos» (M. G. WALKER, «The one and many in Plato’s *Parmenides*», p. 501).

²⁹¹ Cf. MA7/988a7-17.

²⁹² «τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει [...] ἐν παντί γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν» (DK 59 B 12).

efecto, para que haya distinción y proporción entre las partes del todo, la indeterminación de LOS OTROS tiene que verse restringida de alguna manera, y Platón aduce —quizá contra el atomismo— que la determinación de lo ente se debe a que la unidad del entero prima sobre la pluralidad de LOS OTROS: «Por tanto, la parte no es parte de muchas ni de todas las cosas, sino de una sola idea y de cierto uno que llamamos ‘entero’, que ha devenido una cosa acabada a partir de todas y cada una de las cosas; de eso sería parte la parte»²⁹³. La razón de esto sería que, aun cuando LOS OTROS difieran [ἕτερα] de LO UNO por ser ilimitados, es imposible que cada parte [ἕκαστον μόνιον] sea una [ἓν] deslindada de las otras [ἀφωρισμένον τῶν ἄλλων], si la unidad parcial no se ajusta a la integridad definitiva del todo²⁹⁴. De ahí que LOS OTROS resulten multitudes [πλήθη] ilimitadas en cantidad [πλήθει ἄπειρα] que presentan un límite [πέρας μετέχει] impuesto por el entero. «En efecto, para las cosas distintas de lo uno, se sigue, a partir de su relación con lo uno y entre ellas mismas, según parece, que se genera algo distinto en ellas que proporciona un límite entre unas y otras, si bien la naturaleza de ellas mismas en sí mismas es la ilimitación».²⁹⁵

A partir de lo anterior, Parménides concluye que LOS OTROS son ilimitados, desemejantes, distintos y mutables *a se*, pero limitados, semejantes, idénticos e inmutables *ab alio*. Así justifica la diversidad de las cosas que son y supedita la pluralidad a la unidad: con lo primero, aclara la ambigüedad aprovechada por Zenón; con lo segundo, resuelve metafísicamente el problema de lo uno y lo múltiple, ya que demuestra que la pluralidad efectiva es conmensurable con la unidad del entero y dependiente de ésta.

El cuarto argumento (**H4/159b1-160b4**) supone que LO UNO está vigente [ἓν εἴ ἔστι], pero vuelve al escenario de **H1**, porque infiere lo que se sigue para LOS OTROS al margen de LO UNO. LOS OTROS no tienen que ser entendidos forzosamente como en **H3** [οὕτω μόνον], es decir, como si estuvieran delimitados. Lo verdaderamente uno [τὸ ὡς ἀληθῶς ἓν] no tiene partes y LOS OTROS no poseen ninguna clase de unidad en sí mismos [οὐδ’ ἔχει ἐν ἑαυτοῖς ἐν οὐδέν], ni

²⁹³ «Οὐκ ἄρα τῶν πολλῶν οὐδὲ πάντων τὸ μόνιον μόνιον, ἀλλὰ μιᾶς τινὸς ιδέας καὶ ἐνός τινος ὃ καλοῦμεν ὄλον, ἐξ ἀπάντων ἐν τέλειον γεγονός, τούτου μόνιον ἂν τὸ μόνιον εἴη» (157d7-e2).

²⁹⁴ Cf. «Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ πάντοθεν» (PARMÉNIDES DK 28 B 8.42-43).

²⁹⁵ «Τοῖς ἄλλοις δὴ τοῦ ἐνός συμβαίνει ἐκ μὲν τοῦ ἐνός καὶ ἐξ ἑαυτῶν κοινωνησάντων, ὡς ἕοικεν, ἕτερόν τι γίνεσθαι ἐν ἑαυτοῖς, ὃ δὴ πέρασ παρέσχε πρὸς ἄλληλα· ἢ δ’ ἑαυτῶν φύσις καθ’ ἑαυτὰ ἀπειρίαν» (158d3-6).

siquiera la numérica²⁹⁶. Por tanto, tomados por separado [χωρίς], LO UNO y LOS OTROS no serían incluidos por algo [έν ᾧ τό τε ἐν ἄν εἴη τῷ αὐτῷ καί τᾷ ἄλλῃ] distinto de ellos [ἕτερον τούτων] y LOS OTROS no podrían participar de LO UNO, ni total ni parcialmente²⁹⁷. Ahora bien, para ser una cosa y no otra, es necesario participar [μετέχειν] del límite, pero es imposible [ἀδύνατον] que LOS OTROS participen de cualquier condición si están absolutamente privados [πάντη πάντως στερομένοις] de unidad [τοῦ ἑνός] y no se limitan unos a otros. Por consiguiente, **H4** deduce que LOS OTROS no son por sí mismos ni semejantes ni desemejantes, ni idénticos ni distintos, ni inmutables ni mutables, ni iguales ni desiguales.

La conclusión de **H+** es contundente: «si es uno, lo uno es, ciertamente, todas las cosas y ni siquiera una con respecto a sí mismo, y del mismo modo con respecto a los otros»²⁹⁸. Por tanto, la primera parte del ejercicio dialéctico prueba:

(**H1**) que LO UNO es indeterminable²⁹⁹ y no se da a conocer como tal [εἰ ἐν ἔστιν];

(**H2**) que LO UNO es causa de todas las determinaciones posibles y sólo se da a conocer si está vigente [ἐν εἰ ἔστιν] en LO OTRO;

(**H3**) que LOS OTROS son susceptibles de todas las determinaciones posibles y sólo se dan a conocer si LO UNO está vigente [ἐν εἰ ἔστιν] en ellos, es decir, en cuanto resultan determinados;

(**H4**) que LOS OTROS son indeterminados en sí mismos y no se dan a conocer como tales, aunque LO UNO esté vigente [ἐν εἰ ἔστιν].

Ahora bien, **H2** y **H3** se avienen con la estructura proposicional y eso respalda la probabilidad tanto de que ambos argumentos manifiesten LO UNO δισσῶς como de que la vigencia de LO UNO en LOS OTROS haya sido entendida por Platón como subsistencia *formaliter* de LO UNO. Así pues,

²⁹⁶ Cf. 159d7-e1.

²⁹⁷ ¿Qué podría incluir a LO UNO y a LO OTRO en una misma unidad? Puesto que la inclusión se da en **H2** y **H3** al menos en algún sentido, todo apunta al verbo εἰμί. En efecto, es posible que LO UNO y LO OTRO sean incluidos por LO ENTE en cada caso: por la entidad, si se determina la naturaleza de LO UNO-ENTE, o por el instante, si se determina su actualidad. A propósito de la participación total o parcial en LO UNO, recuérdese la primera objeción a la teoría de las ideas (131a4-e7) y la relevancia de la sincronía, es decir, la importancia del ahora.

²⁹⁸ «Οὕτω δὴ ἐν εἰ ἔστιν, πάντα τέ ἐστι τὸ ἐν καὶ οὐδὲ ἐν ἐστι καὶ πρὸς ἑαυτὸ καὶ πρὸς τὰ ἄλλα ὡσαύτως» (160b2-3).

²⁹⁹ «Mientras que los otros toman una parte de todo, la facultad de pensar es irrestricta, se rige a sí misma y no se mezcla con ningún recurso, sino que está sola en sí misma [τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν]» (ANAXÁGORAS DK 59 B 12).

dichos argumentos no predicarían LO UNO de sí mismo [εἰ ἔν ἐστιν], sino de una díada que reuniría la unidad eminente con la unidad virtual, dando origen a la unidad formal, que determinaría LO OTRO en cierta medida. En efecto, la pareja εἰμί + *determinación* permite dar a conocer verbalmente cualquier posibilidad discernible mediante (a) elementos predicativos, (b) complementos preposicionales o circunstanciales y (c) flexiones verbales que indiquen, por ejemplo, el tiempo [μετέχει οὐσίας, μετέχει χρόνου].

Dado que la segunda parte del ejercicio dialéctico desarrolla la hipótesis negativa, conviene mencionar tres aseveraciones de Aristóteles sobre la interpretación platónica de lo no-ente antes de abordar H-. En primer lugar, Platón habría creído necesario probar la realidad de lo no-ente, ya que también habría derivado la diversidad a partir de lo ente y otra cosa³⁰⁰. En segundo lugar, Platón no habría especificado qué modo de *ser* negaba en cada caso, pues tampoco habría superado la univocidad del uso parmenídeo de εἰμί³⁰¹. En tercer lugar, Platón habría considerado que hipotetizar cosas falsas (*i.e.*, irreales) tiene sentido, porque también habría pensado —agrego yo— que ilustrar lo esencial con lo no esencial es lo mismo que representar la accidentalidad con que se reproduce la entidad³⁰²:

Pues, ¿a partir de qué clase de ente y no-ente son las muchas cosas que son? Se refiere a lo falso y dice que esa naturaleza es lo no-ente, a partir de lo cual, y también de lo ente, son las muchas cosas que son, por lo cual también decía que se debe hipotetizar algo falso, así como los geómetras [hipotetizan] que es de un pie la [distancia] que no es de un pie: pero es imposible que las cosas sean así, pues ni los geómetras hipotetizan algo falso (pues [lo falso, *v.g.*, la correspondencia entre un pie y lo que no mide un pie] no es la prótasis en el silogismo) ni las cosas que son

³⁰⁰ «[A]ntes bien, era necesario mostrar que lo no-ente es: pues de ese modo, las cosas que son, si son muchas, serán a partir de lo ente y alguna otra cosa [ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἐστιν· οὐ τῷ γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἐστιν] (MN2/1089a5-6).

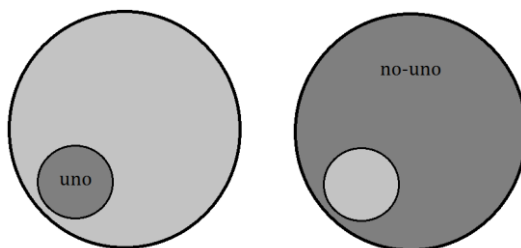
³⁰¹ «En efecto, incluso lo no-ente se dice de muchas maneras, ya que también lo ente [se dice así] [πολαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν]» (MN2/1089a16). Aun así, de acuerdo con F. M. CORNFORD, Platón deseaba atacar la concepción parmenídea del no-ser: «si una cosa 'no es' en cualquier sentido, 'no es' en todos los sentidos; simplemente no es nada en absoluto y nada puede ser dicho de ella. Sobre ese dogma, la sofistería posterior basó gran cantidad de argumentos falaces, que los contemporáneos, sin tener en cuenta la sorprendente cantidad de ambigüedades que acechan detrás de las palabras 'no es', eran incapaces de refutar. Se mantenía, por ejemplo, que todas las declaraciones negativas niegan la existencia de su sujeto y no son, por lo tanto, de nada en absoluto; que todas las declaraciones negativas, dado que pretenden declarar 'la cosa que no es', tienen que carecer de sentido; y así sucesivamente. El propósito de Platón es exponer al menos algunas de esas ambigüedades, mostrando que la misma fórmula negativa, tomada en varios sentidos, conducirá a distintas conclusiones» (*Plato and Parmenides*, p. 218).

³⁰² Piénsese, por ejemplo, en una casa de espejos: una sola cosa es reflejada de muchas maneras.

se generan o corrompen a partir de lo que no es en este sentido.³⁰³

Estas aseveraciones resultan útiles, porque sugieren que Platón interpretaba la exclusión de posibilidades expresada mediante la negación como consecuencia de LO OTRO, es decir, de un principio metafísico que restringía o distorsionaba la plenitud de LO UNO; que Platón entendía la negación como rechazo absoluto o relativo de la unidad (*i.e.*, no dar cabida a ninguna variación de la unidad o no ser tantas veces la unidad en algún sentido); y que Platón asociaba la negación determinada con la exclusión de cierta variación de la unidad (**H5**), aunque también con la apariencia de unidad (**H7**). Estas últimas asociaciones se corresponden con el estudio de la falsedad llevado a cabo en el *Sofista*.

El quinto argumento (**H5/160b4-163b6**) interpreta la hipótesis negativa [εἰ μὴ ἔστι τὸ ἓν] como si ésta rechazara un predicado, pues supone que la unidad no está vigente [ἐν μὴ ἔστιν] en alguna medida. Por ello, Parménides glosa la premisa de **H5** comparándola con «si no es no-uno» [εἰ μὴ ἐν μὴ ἔστιν], esto es, con la negación de cierto predicado indefinido como aquel que se esconde tras el nombre βάρβαρος. En efecto, la supresión del artículo en ambos casos confirma que lo negado a través de εἰμί [μὴ ἔστιν] es la determinación (*e.g.*, *griego*) que quedaría excluida por la expresión *no-uno* [μὴ ἐν] (*v.g.*, *no-griego*), es decir, por el predicado completamente opuesto [πᾶν τούναντίον]:



El adjetivo ἐν representa aquí una determinación entre otras, porque Parménides lo sustituye por las cualidades dimensionales con que Platón asociaba la diferencia cualitativa [εἰ μέγεθος

³⁰³ «ἐκ ποίου οὖν ὄντος καὶ μὴ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα; βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα, διὸ καὶ ἐλέγετο ὅτι δεῖ ψεῦδός τι ὑποθέσθαι, ὥσπερ καὶ οἱ γεωμέτραι τὸ ποδιαίαν εἶναι τὴν μὴ ποδιαίαν· ἀδύνατον δὲ ταῦθ' οὕτως ἔχειν, οὔτε γὰρ οἱ γεωμέτραι ψεῦδος οὐθὲν ὑποτίθενται (οὐ γὰρ ἐν τῷ συλλογισμῷ ἢ πρότασις), οὔτε ἐκ τοῦ οὕτω μὴ ὄντος τὰ ὄντα γίνεταί οὐδὲ φθείρεται» (MN2/1089a19-26).

μη ἔστιν ἢ σμικρότης μη ἔστιν ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων]. Es más, Parménides no sólo reconoce que se trata de una cosa distinta a otras [ἕτερον τῶν ἄλλων], sino también que este UNO puede ser conocido [γνωστόν τι] independientemente de que tenga o no tenga lugar [τὸ εἶναι αὐτῷ προσθεῖς εἴτε τὸ μη εἶναι]. Después de todo, sabemos lo que denota [ἴσμεν ὃ λέγει] el término UNO (que aquí tiene prácticamente valor pronominal, *i.e.*, se refiere a cierta determinación) y podemos conocerlo de modo científico [ἐπιστήμη], porque de suyo le corresponde cierta distintividad [ἕτεροϊότης].

Algunos opinan que **H5** y **H6** remiten a la llamada “barba de Platón”, que W. V. O. Quine afeitaba con la “navaja de Ockham”, o a la también llamada “jungla de Meinong”, donde según W. C. Kneale habitan las entidades inexistentes. Importantes intérpretes han pensado que **H5** niega la existencia de algo³⁰⁴ y que **H6** niega la entidad de algo³⁰⁵. Sin embargo, la henología platónica y las peculiaridades lingüísticas de εἶμί apuntan en otra dirección. Los argumentos que hablan de LO UNO ἀπλῶς (*i.e.*, **H1**, **H4**, **H6** y **H8**) pretenden afirmar o negar absolutamente la unidad del sujeto de investigación y discurso, mientras que aquellos que hablan de LO UNO δισσως (*i.e.*, **H2**, **H3**, **H5** y **H7**) afirman o niegan alguna diferencia expresable en términos de unidad, ya se trate solamente de una determinación entitativa o incluso de una marca temporal, que son las nociones imperfectamente comparables con la esencia y la existencia dentro de la teoría platónica de la participación. Así, mientras que **H5** parece rechazar cierta unidad *formaliter*, o sea, negar que una variación de la unidad tiene lugar en LO OTRO, **H6** niega LO UNO *simpliciter* y aniquila discursivamente la posibilidad de cualquier determinación entitativa o circunstancial.

³⁰⁴ «Platón está afirmando que podemos pensar y hablar sobre una cosa que *es* una cosa y *es una* cosa distinguible de otras cosas, y que, aun así, no existe. Está, pues, controvirtiendo la tesis de Parménides, que sostenía que cualquier cosa que *no es* (τὸ μὴ ὄν) es completamente incognoscible y no puede pensarse, hablar de ella o siquiera nombrarse; cualquier declaración que pretenda abordar *lo que no es* tiene que carecer de sentido. Platón señala eso incluso si *no es* significa *no existe*; declaraciones verdaderas pueden ser efectuadas con respecto a una cosa que no existe: no son carentes de sentido» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 220).

³⁰⁵ «En esta Hipótesis [VI], Platón refuerza las conclusiones alcanzadas en la pasada. Estábamos interesados en una ‘cosa una’ que no existe, pero que tiene ese ‘ser’ que le pertenece al sujeto de cualquier enunciado. Ahora privamos a lo ‘Uno’ incluso de esa mínima clase de ser, y definimos ‘una cosa que no es’ como si ya no significara una entidad no-existente, sino una no-entidad. Parménides había confundido estas dos ideas, asumiendo que cualquier cosa que no exista tiene que ser un mero espacio en blanco, nada. Platón lo corrige tomando las dos ideas por separado y mostrando que ellas conducen a conclusiones diferentes» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 231).

Ahora bien, aunque cierta variación de la unidad no sea el caso para el sujeto en cuestión (*v.g., no es griego*), éste puede ser objeto de señalamientos y relacionarse sintácticamente de tantas formas cuantas sean expresables mediante las flexiones casuales de la lengua: «Asimismo, ‘una cosa que no es’ participa ciertamente de ‘aquello’ y de ‘algo’ y ‘de eso’ y ‘para eso’ y ‘de éstos’ y de todas las cosas como éstas»³⁰⁶. Además, ese sujeto participa de muchas condiciones [μετέχειν πολλῶν]: con respecto a las otras cosas [πρὸς τὰ ἄλλα], le corresponden la disimilitud (o distinción cualitativa) [ἀνομοιότης], la distintividad [ἕτεροιοτήτης] y la otredad [ἀλλοιοτήτης]; con respecto a sí mismo [ἑαυτοῦ], le corresponden la similitud (o identidad cualitativa) [ὁμοιοτήτης] y la igualdad [ἰσότης] y la desigualdad [ἀνισότης], es decir, la cualidad de ser mayor o menor [μέγεθος τε καὶ μικρότης]. De hecho, Parménides sostiene que, aunque no sea una cosa [ἐν μὴ ἔστιν], LO UNO [τὸ ἓν] puede ser objeto de juicios verdaderos, dado que participa de la realidad en algún sentido [οὐσίας μετέχειν πη]: en efecto, la negación del verbo εἶμί para rechazar un elemento predicativo puede ser verdadera, y decir verdades [ἀληθῆ λέγειν] es lo mismo que decir cosas que son [ὄντα λέγειν].

Por lo tanto, ello [*i.e.*, lo uno], no siendo, debe soportar el ser del no ser en calidad de obligación si está destinado a no ser, precisamente del mismo modo en que lo ente debe soportar no ser lo que no es, para que sea, a su vez, cabalmente. En efecto, de esta manera, lo ente sería en sumo grado y lo no ente no sería: lo ente, participando de la entidad³⁰⁷ por ser algo que es, y de la no-entidad por no ser algo que no es, si está destinado a ser cabalmente; lo no ente, participando de la no-entidad por no ser algo que es, y de la entidad por ser algo que no es, si, por su parte, lo no ente ha de no ser también cabalmente.³⁰⁸

Sin embargo, Parménides lleva las cosas más lejos. No sólo afirma que LO UNO QUE NO ES puede ser referente, sujeto de predicación y objeto de juicio verdadero, sino que también puede ser y no ser e incluso estar sujeto a mudanza. Puesto que le corresponde [μέτεστι] ser [τοῦ εἶναι]

³⁰⁶ «Καὶ μὴν τοῦ γε ἐκείνου καὶ τοῦ τινὸς καὶ τούτου καὶ τούτῳ καὶ τούτων καὶ πάντων τῶν τοιούτων μετέχει τὸ μὴ ὄν ἓν» (160e2-4).

³⁰⁷ El término οὐσία parece denotar la posibilidad de ser determinado a través del verbo εἶμί en algún sentido. Por ello, el sustantivo puede ser traducido tanto como «entidad» (*v.g., ser tal*) cuanto como «realidad» (*v.g., ser el caso/ser verdad*).

³⁰⁸ «Δεῖ ἄρα αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει μὴ εἶναι, ὁμοίως ὥσπερ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι, ἵνα τελέως αὖ [εἶναι] ἦ· οὕτως γὰρ ἂν τό τε ὄν μάλιστα ἂν εἶη καὶ τὸ μὴ ὄν οὐκ ἂν εἶη, μετέχοντα τὸ μὲν ὄν οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν, μὴ οὐσίας δὲ τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, εἰ μέλλει τελέως εἶναι, τὸ δὲ μὴ ὄν μὴ οὐσίας μὲν τοῦ μὴ εἶναι [μὴ] ὄν, οὐσίας δὲ τοῦ εἶναι μὴ ὄν, εἰ καὶ τὸ μὴ ὄν αὖ τελέως μὴ ἔσται» (162a4-b3).

y no ser [τοῦ μὴ εἶναι], LO UNO está y no está [ἔχει] en cierto estado [ἔξις] y se presenta [ἐφάνη, φαίνεται, πέφανται] como algo que cambia de condición y soporta la transición de un estado a otro [μεταβολὴν ἐκ τοῦ εἶναι ἐπὶ τὸ μὴ εἶναι ἔχον]. Por ello, Parménides deduce de manera poco clara que, si bien no tiene lugar [μηδαμοῦ] y no modifica su posición (*cf.* μεθίστημι), LO UNO cambia y no cambia en algún sentido [πη]: «Por lo tanto, lo uno, que no es, según parece, está quieto y se mueve»³⁰⁹ y «se altera y no se altera»³¹⁰. ¿Por qué sería válida esta inferencia? Porque la participación de LO UNO *formaliter* en la realidad depende de la indeterminación de LO OTRO, que lo hace participar y no participar de aquélla.

Aunque retoma la suposición «ἐν εἰ μὴ ἔστι», el sexto argumento (**H6/163b6-164b4**) se centra en el verbo y la negación indica [σημαίνει] la “absolutísima” [ἀπλούστατα] ausencia de entidad [ούσίας ἀπουσίαν], así como la imposibilidad de predicar cualquier cosa respecto del “sujeto” en cuestión [οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας]. A diferencia de **H5**, lo negado no es una determinación entre otras, sino la participación de LO UNO en la totalidad de lo real. **H6** rechaza que LO UNO pueda ser [εἶναι δύναιτο] de cualquier modo y desarrolla la conclusión de **H1**. Puesto que LO UNO no puede adquirir ni desistir de la entidad [ούσίας μεταλαμβάνειν/ἀπολλύναι οὐσίαν], no se genera y no se destruye [γίγνεσθαι/ἀπόλλυσθαι]. Como no se encuentra en ningún estado [οὐκ ἔχει πῶς οὐδαμῆ], tampoco puede quedar inscrito en circunstancias, cambiar o reposar. Es más, este UNO no puede mantener relaciones reales, cognitivas o sintácticas consigo mismo u otras cosas: «¿Pero qué? ¿Acaso ‘de ello’, ‘para ello’, ‘algo’, ‘eso’, ‘de eso’, de otro, para otro, en algún momento, después, ahora, ciencia, juicio, percepción sensible, enunciado, nombre o alguna otra cosa de las que son será con respecto a lo que no es?».³¹¹

El séptimo argumento (**H7/164b4-165e1**) investiga en qué estado se encuentran LOS OTROS [τᾶλλα τί χρῆ πεπονθέναι] cuando son privados de unidad. LOS OTROS se llaman así por distinguirse de algo; pero sólo pueden distinguirse entre ellos mismos, si LO UNO no está vigente [ἐν εἰ μὴ ἔστι] y no hay nada [μηδενός] más que LO UNO y LOS OTROS. Efectivamente, bajo esas

³⁰⁹ «Τὸ ἐν ἄρα, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὄν ἔστηκέ τε καὶ κινεῖται» (162e2-3).

³¹⁰ «Τὸ ἐν ἄρα μὴ ὄν ἀλλοιοῦται τε καὶ οὐκ ἀλλοιοῦται» (163a6-7).

³¹¹ «Τί δέ; τὸ ἐκείνου ἢ τὸ ἐκείνω ἢ τὸ τί ἢ τὸ τοῦτο ἢ τὸ τούτου ἢ ἄλλου ἢ ἄλλω ἢ ποτὲ ἢ ἔπειτα ἢ νῦν ἢ ἐπιστήμη ἢ δόξα ἢ αἴσθησις ἢ λόγος ἢ ὄνομα ἢ ἄλλο ὅτιοῦν τῶν ὄντων περὶ τὸ μὴ ὄν ἔσται;» (164a7-b2).

condiciones, LOS OTROS tienen que distinguirse *unos* de otros por presentarse como si fueran distintas unidades.

Si **H5** caracteriza la negación parcial para justificar la falsedad, **H7** fundamenta el engaño mostrando que hay distinciones accidentales, esto es, que LOS OTROS pueden distinguirse entre sí por ser unidades aparentes [εἷς ἕκαστος φαινόμενος]. Para ello, Platón remite nuevamente al pensamiento de Anaxágoras y presenta LOS OTROS como ilimitados en cantidad/pluralidad:

Por consiguiente, todas y cada una de ellas son otra que la otra en cuanto multitudes: en efecto, no podrían serlo en calidad de unidades, pues lo uno no es. En cambio, según parece, cada montón [o pedazo] de ellas es ilimitado en pluralidad y, si uno toma lo aparentemente más pequeño, [ello] se le presenta de repente, como ensueño durante el sueño, múltiple en lugar del uno que parecía ser y enorme en lugar de lo más pequeño, a razón de los fragmentos [obtenidos] a partir de él.³¹²

La matematización atribuida al platonismo irrumpe con fuerza en este argumento, mediante el cual se muestra que algunas multitudes ilimitadas parecen [φαίνεται] tener número [ἀριθμός] y ser pares [ἄρτια] o impares [περιττά]. Platón consideraba que los números primos (o los irracionales³¹³) no son verdaderas [ἀληθῶς] unidades. **H2** genera los números necesarios a partir de duplicaciones y triplicaciones, pero el 23, por ejemplo, no puede ser generado así, ya que no puede ser partido en dos o tres partes iguales que sean congruentes con la unidad. Es más, la indeterminación de los seudonúmeros resulta expuesta en términos anaxagóreos: «Y se dirá que cada bulto es igual a las muchas cosas pequeñas: pues no pasará aparentemente de lo grande a lo pequeño, sin que antes parezca llegar a la mitad, aunque esta [mitad] será solamente apariencia de igualdad»³¹⁴. Por ejemplo, para pasar de la tercera parte (lo peque-

³¹² «Κατὰ πλήθη ἄρα ἕκαστα ἀλλήλων ἄλλα ἐστί· κατὰ ἓν γὰρ οὐκ ἂν οἶά τε εἶη, μὴ ὄντος ἑνός. ἀλλ' ἕκαστος, ὡς ἕοικεν, ὁ ὄγκος αὐτῶν ἄπειρός ἐστι πλήθει, κἂν τὸ σμικρότατον δοκοῦν εἶναι λάβῃ τις, ὡσπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ φαίνεται ἐξαίφνης ἀντὶ ἑνός δόξαντος εἶναι πολλὰ καὶ ἀντὶ σμικροτάτου παμμέγεθες πρὸς τὰ κερματιζόμενα ἐξ αὐτοῦ» (164b7-d4).

³¹³ «Platón parece tener en mente los números irracionales» (A. HERMANN, *Plato's Parmenides*, p. 211, n. 133).

³¹⁴ «Καὶ ἴσος μὴν τοῖς πολλοῖς καὶ σμικροῖς ἕκαστος ὄγκος δοξασθήσεται εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέβαιεν ἐκ μείζονος εἰς ἕλαττον φαινόμενος, πρὶν εἰς τὸ μεταξύ δόξειεν ἔλθειν, τοῦτο δ' εἶη ἂν φάντασμα ἰσότητος» (165a1-5). «Si intentamos imaginar un continuo como lo grande-y-pequeño, sin límite externo o interno alguno, no habrá grados definidos de cantidad que sirvan como medidas o unidades. Y no habrá ningún punto fijo (llamado 'lo igual') que tenga lo mayor de un lado y lo menor del otro. El continuo es infinitamente divisible; y si uno trata de concebir la menor parte de ello, la dualidad

ño) a la quinta parte (lo grande) en el siguiente esquema, resulta necesario pasar por la cuarta parte (la mitad), pero ésta no es una verdadera mitad, porque no coincide con el principio de limitación o paradigma por excelencia, a saber, con la unidad.

| 1 | 2 | 3 | 4 | 5 | 6 | 7 |

H7 demuestra que la unidad puede estar vigente solamente en apariencia, porque hay cierto tipo de multitud que resulta ilimitada [ἄπειρον] y carente de unidad [ἄνευ ἐνός] al ser inspeccionada por el pensamiento [τῆ διανοίᾳ, νοοῦντι]. Esos OTROS no consisten en la unidad y su definición es como la de una pintura adumbrada (cf. σκιαγραφέω), que a la distancia parece una figura exacta, aunque no lo sea. Sin embargo, a pesar de que LO UNO no esté realmente en esos OTROS, la apariencia de unidad permite discurrir en torno a ellos y concluir que parecen semejantes o desemejantes, idénticos o distintos, que parecen estar en contacto o separados, en mudanza o en reposo.

El octavo argumento (**H8/165e1-166c1**) regresa a la disociación de **H6** y no permite que la unidad esté vigente en LOS OTROS de ninguna manera. LOS OTROS son reducidos, con ello, a su pura indeterminación, pues si no son unitarios en ningún sentido, ni siquiera pueden ser muchos. «No estando vigente lo uno en los otros, ni muchos ni uno son los otros»³¹⁵. En efecto, si la unidad no está ni aparentemente vigente en LOS OTROS, éstos no pueden ser cuantificados numéricamente: «si no es uno, ninguno es».³¹⁶

En seguida, el diálogo termina abruptamente con una **conclusión (166c2-5)** que condensa todo el ejercicio: «Entonces, dígame eso y también que, según parece, ora si es, ora si no es, lo uno y los otros, tanto en relación consigo mismos como en relación recíproca, son y no son, y aparentan y no aparentan ser completamente todas las cosas».³¹⁷

de lo grande-y-pequeño siempre se encontrará dentro de esa parte. Y, como no hay unidad, tampoco hay número, siendo el número una pluralidad definida de unidades. No hay nada más que 'multitudes' (πλήθη) indefinidas que no se miden con ninguna unidad y que no cuentan con límites externos definidos. Además, la palabra 'masa' o 'mole' (ὄγκος) es usada por carecer de un mejor término para describir la cantidad, si no hay cantidad definida» (F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, p. 237).

³¹⁵ «Μὴ ἐνόητος δὲ ἐνὸς ἐν τοῖς ἄλλοις, οὔτε πολλὰ οὔτε ἓν ἐστὶ τᾶλλα» (165e6-7).

³¹⁶ «Ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδὲν ἐστὶν» (166c1).

³¹⁷ «Εἰρήσθω τοίνυν τοῦτό τε καὶ ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τᾶλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται».

Al interpretar el *Parménides*, no debemos separar la lógica de la metafísica³¹⁸, porque el ejercicio dialéctico debería elucidar las paradojas de Zenón a fin de resolver los problemas ontológicos detectados en la teoría de las ideas. En este sentido, Ryle creía que las antinomias del *Parménides* se producen por la diferencia entre los conceptos que pueden ocurrir en cualquier proposición (*e.g.*, *unidad* y “*existencia*”³¹⁹) y los que pertenecen a un campo semántico específico³²⁰. La dialéctica platónica habría estudiado la combinación de tales conceptos y el *Parménides* mostraría que «el comportamiento lógico» de los primeros conceptos «es anómalo»³²¹. Ahora bien, yo no dudo que las aporías suscitadas por el monismo parmenídeo están relacionadas con la aplicabilidad universal de nociones como *unidad* y *entidad*, pero el *Parménides* tematiza más bien la oposición entre *unidad* y *pluralidad* y el sentido de los predicados negativos. Si queremos descifrar el sentido del ejercicio dialéctico debemos centrarnos en las precisiones que anularían el carácter contradictorio de las oposiciones aprovechadas por Zenón³²², sin olvidar que el *Parménides* supone una mezcla de ontología eleática con matemática pitagórica y materialismo milesio. Además, asociar el ejercicio con distintos planteamientos filosóficos puede mejorar nuestra comprensión del mismo³²³. En primer lugar, contamos con información suficiente para especular en torno a las posturas lógicas, ontológicas y epis-

³¹⁸ Aristóteles afirma varias veces que Platón investigaba los principios lógicamente —διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ἐγένετο σκέψιν, διὰ τὸ λογικῶς ζητεῖν— a diferencia de sus predecesores, que los investigaban físicamente. *Vid.* MA6/987b31-32 y MA1/1069a28.

³¹⁹ Cf. G. RYLE, «Plato's *Parmenides*», p. 118.

³²⁰ «*Triángulo* ocurre en las proposiciones de geómetras o agrimensores y *catapulta* en las proposiciones que describen el lanzamiento. [...] *no, existe, alguno(s), otro, singular, varios, es-un-caso-ejemplar-de, y, implica*, y muchos otros, no son propios de cierto tema» (G. RYLE, «Plato's *Parmenides*», p. 120).

³²¹ G. RYLE, «Plato's *Parmenides*», p. 120. *Vid.* G. E. L. OWEN, «Notes on Ryle's Plato».

³²² «Ryle consideró que las cuatro antinomias que constituyen la segunda parte del *Parménides* son y pretendían ser antinomias genuinamente convincentes, diseñadas para mostrar que las proposiciones tales como ‘la unidad existe’ y ‘la unidad no existe’ están mal formadas y que, si las aseveramos, nos obligamos a caer en contradicción. Cornford, por otro lado, sostuvo que esas antinomias son falsas; y que la intención de Platón al construirlas era estimular a los estudiantes a detectar ambigüedades en palabras como ‘uno’ y ‘es’, las cuales figuran en las premisas a partir de las cuales se derivan conclusiones supuestamente contradictorias, y las cuales, una vez detectadas, nos permiten ver que las series argumentales opuestas no son opuestas, sino diferentes» (M. SCHOFIELD, «The antinomies of Plato's *Parmenides*», p. 139).

³²³ Según R. S. BRUMBAUGH, **H1** postularía que LO UNO no tiene diferencias en sí mismo y no se relaciona con otras cosas; **H2** propondría que LO UNO se relaciona con todo y posee todas las propiedades; **H3** sostendría que las partes del todo adquieren unidad en cuanto participan de LO UNO; **H4** mantendría la trascendencia de las ideas, fuera de las cuales todo sería amorfo; **H5** mostraría que la ausencia de unidad sirve para comprender lo que no es uno; **H6** examinaría la vacuidad de lo que está permanen-

temológicas favorecidas por Platón³²⁴. En segundo lugar, la última parte del *Parménides* parece responder las interrogantes surgidas en la primera parte, las cuales no sólo se desprenden de la disertación de Zenón, sino que ponen en jaque la teoría de las ideas.

Si relacionamos lo anterior con la teoría platónica de los principios, que recibimos por conducto de Aristóteles y otros autores antiguos, resulta posible comprender las diferencias entre las ocho fases del ejercicio. Que los argumentos concluyan con el rechazo (*i.e.*, ni... ni...) o la admisión (*i.e.*, tanto... como...) de posibilidades contrarias remite a la in/compatibilidad entre *unidad y pluralidad*, *i.e.*, entre LO UNO y LOS OTROS. Diversos intérpretes han notado que las conclusiones de los argumentos son o parecen ser antinómicas (*i.e.*, ningún opuesto puede ser enunciado, ambos opuestos pueden ser enunciados) y que deducen la posibilidad o imposibilidad de conocer, juzgar, percibir, enunciar, nombrar y designar³²⁵. Por mi parte, interpre-

temente en flujo; **H7** representaría cierta especie de atomismo, que entendería la unidad como apariencia; **H8** aniquilaría la posibilidad de cualquier determinación. *Vid. Plato on the One*, pp. 210-218.

³²⁴ Según A. E. TAYLOR, la segunda parte del *Parménides* pretende: por un lado, «demostrar que el idealismo burdo, que concibe la realidad como una simple unidad sin diversidad, y el sensismo burdo, que la concibe únicamente como diversidad caótica, terminan igualmente, tras ser excogitados, en un nihilismo especulativo»; por lado otro, «justificar contra ambos, a manera de verdadera interpretación del mundo, una teoría que, mientras rechaza la consideración de la multiplicidad y del cambio propio de la percepción sensible como última verdad de las cosas, las mira, aun así, como elementos necesarios e indispensables del todo» («On the Interpretation of Plato's *Parmenides* III», p. 32). Para R. S. BRUMBAUGH, Platón rechaza cuatro posturas: «un monismo formalista (lo ente es uno y está en reposo), un pluralismo formalista fuerte (lo ente es múltiples formas invariantes y aisladas), un monismo materialista (lo ente es un único proceso siempre fluyente e indiviso) y un pluralismo materialista (lo ente es múltiples partículas de materia en movimiento). Éstas son las cuatro posiciones extremas del *Sofista* que tienen que ser reconciliadas y transformadas en dialéctica mediante la introducción de una idea de comunicación selectiva entre clases si ha de haber una filosofía que pueda dar cuenta tanto de la apariencia como de la realidad y que pueda dar cuenta de su propia posibilidad» (*Plato on the One*, pp. 198-199).

³²⁵ «La Unidad sin Pluralidad o la Pluralidad sin Unidad es imposible y autodestructiva. Pues la realidad de lo Uno-en-cuanto-Ser implica el disfrute de rasgos plurales (Hipótesis II); y la realidad de lo Múltiple, distinto a lo Uno, requiere la función separadora y unificadora de lo Uno para ser salvado del caos de lo indeterminado (Hipótesis IV y VIII)» (M. G. WALKER, «The one and many in Plato's *Parmenides*», p. 505). La segunda parte del diálogo pretende «mostrar bajo qué condiciones (i) ideas opuestas y (ii) determinaciones opuestas de las cosas pueden ser combinadas, y bajo qué condiciones no. [...] De los ocho argumentos, cuatro (aquellos que tienen consecuencias negativas), son lógicamente, pero no ontológicamente posibles, *i.e.*, el primero, el cuarto, el sexto y el octavo; los cuatro restantes, cuyos resultados entran en conflicto con los de arriba, no sólo son lógicamente posibles, sino que también pueden aplicarse a las cosas, tal como éstas son realmente, *i.e.*, el segundo, el tercero, el quinto y el séptimo. Entre éstos, el segundo y el quinto consideran Ideas, el tercero y el séptimo consideran la cosa» (C.-H. CHEN, «On the *Parmenides* of Plato», pp. 113-114). *Cf.* P. E. MORE, «The *Parmenides* of Plato», p. 135.

to que Platón pretendía mostrar que, ni desde el punto de vista lógico, ontológico o epistemológico, las cosas son tan sencillas como suponía la diosa parmenídea al plantear la disyunción de DK 28 B 2.

El pensamiento platónico se inscribe en un contexto histórico a nuestro alcance. En la medida en que compitan entre sí, también los pensadores experimentan lo que Harold Bloom llamó «inquietud ante la influencia» [*anxiety of influence*]; y Aristóteles confirma que Platón deseaba superar el reto parmenídeo. Por alguna razón, Parménides conduce la teoría de las ideas a un callejón sin salida y señala 8 caminos de investigación —4 inviables y 4 viables³²⁶. No es fortuito que la segunda parte del *Parménides* justifique la verdad, la falsedad (H5) y el parecer (H7), o que los principios del platonismo sean comparables con los opuestos, a partir de los cuales Parménides explicaba el cosmos en la infravalorada segunda parte de su poema. Después de todo, el *Parménides* es uno de los diálogos eleáticos y el ejercicio dialéctico revela la tendencia platónica a obtener un término medio entre los opuestos metafísicos y epistemológicos³²⁷: inclinación asociada con la supuesta ontología tardía de Platón, que caracteriza la entidad como una mezcla de ilimitación y limitación.³²⁸

³²⁶ «A Platón no se le puede comprender en su marco propio. Continúa obsesionado por la primitiva lógica de Parménides, el primero que distinguió los dos modos de cognición, la *dóxa* y el conocimiento o intelecto. Para él, como para Platón, el conocimiento tenía por objeto 'lo que es', y era inevitablemente verdadero, mientras que la *dóxa* era una confusión sin esperanza de ser y no ser y, del mismo modo, inevitablemente falsa. No había camino intermedio entre el ser y el no ser. Mas, para Platón, parece que la *dóxa* es correcta. Su salida fue postular un estadio intermedio entre el conocimiento y la ignorancia absoluta y concebir el avance hacia el conocimiento como una recuperación gradual de la verdad almacenada en el subconsciente. El objeto de esta forma intermedia de conocimiento es el mundo de la experiencia normal, al que Parménides le había negado con valentía posibilidad alguna de ser. La creencia platónica en las Formas le permitió conferirle una cuasi-existencia, 'entre el ser y el no ser', considerándole como una serie de copias de las Formas o partícipes de su naturaleza, doctrina que no se sostenía con menos firmeza por el hecho de que sólo se pudiera expresar, como lamentaba Aristóteles, en un lenguaje metafórico» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, IV, p. 473).

³²⁷ «¿Acaso no afirmábamos antes que si, algo pudiera mostrarse al mismo tiempo como ente y no ente, tal cosa yacería entre lo que simplemente es y lo que rotundamente no es, y que ni ciencia ni ignorancia habría al respecto, sino más bien, queda claro, algo entre la ignorancia y la ciencia? [Ούκοῦν ἔφαμεν ἐν τοῖς πρόσθεν, εἴ τι φανείη οἷον ἅμα ὄν τε καὶ μὴ ὄν, τὸ τοιοῦτον μεταξύ κεῖσθαι τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος τε καὶ τοῦ πάντως μὴ ὄντος, καὶ οὔτε ἐπιστήμην οὔτε ἄγνοιαν ἐπ' αὐτῷ ἔσεσθαι, ἀλλὰ τὸ μεταξύ αὐτῶν φανέν ἄγνοίας καὶ ἐπιστήμης;]» (PLATÓN, *República* V/478d5-9).

³²⁸ «Entonces, en primer lugar menciono algo ilimitado, en segundo lugar un límite y luego, en tercer lugar, una realidad mixta y generada a partir de aquéllos. Pero, si dijera que lo cuarto es la causa de la mezcla y la generación, ¿acaso desentonaría algo? [Πρῶτον μὲν τοίνυν ἄπειρον λέγω, δεῦτερον δὲ

El *Parménides* no sólo demuestra que los opuestos zenonianos no son contradictorios, sino también que suponen dos principios metafísicos inmanejables por la facultad de razonar o calcular [λόγος/λογισμός] e inaprensibles en sí mismos por el discernimiento [διάνοια]. Sólo lo captamos LO UNO mediante la unidad de lo delimitado, y sólo captamos LO OTRO mediante la diversidad de delimitaciones. Esa dualidad del ser determinado es perfectamente compatible con la teoría dinámica y participal de la predicación que he venido esbozando a través de este trabajo, a más de que permite asociar el ejercicio dialéctico con el contenido de las “doctrinas no-escritas”. Platón entendía los predicados en función, a razón de la unidad: las distinciones entitativas y temporales, comenzando por la estructura común a las cosas que vemos (*i.e.*, las ideas), eran variaciones *formaliter* de la unidad, posibilidades efectivas que sólo podrían residir [*potis + sedeo*] en aquello que posee [*possideo*] unidad *eminenter*. Sin embargo, LO UNO no podía ejecutarse en sí mismo sin dejar de ser uno *simpliciter*, así que requería un sujeto indeterminado/determinable que fuera unitario *virtualiter* (*i.e.*, la díada) y pudiera acusar todas las manifestaciones de la unidad, es decir, toda la cantidad (*i.e.*, lo grande y lo pequeño). Que Platón procedió de esta manera es notorio en **H2** y **H3**. Mientras que el primero de estos argumentos da la pauta para derivar *à la* Fichte todas las variaciones de la unidad que Platón consideraba pertinentes, representativas o exhaustivas, el segundo reconoce que las variaciones sólo se aplican a lo que no es uno por sí mismo. LA DÍADA presenta LO UNO de muchas maneras y resuelve las dificultades suscitadas por el monismo parmenídeo, sobre todo el problema de lo uno y lo múltiple y la supuesta irracionalidad de la negación. Ni afirmar la diversidad es lo mismo que negar la unidad ni rechazar una presentación de LO UNO es negar absolutamente que LO UNO es. La unidad y la diversidad no se excluyen mutuamente por defecto; ambas condiciones pueden presentarse [παρεῖναι] en un mismo sujeto, siempre que éste no se identifique plenamente con ellas y no participe [μετέχει] de ellas al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Para acabar este apartado, muestro esquemáticamente las consecuencias lógicas, ontológicas y epistemológicas de que LO UNO y LO OTRO concurren (**H2**, **H3**, **H5** y **H7**) o no concurren (**H1**, **H4**, **H6** y **H8**).

πέρας, ἔπειτ' ἐκ τούτων τρίτον μεικτὴν καὶ γεγεννημένην οὐσίαν· τὴν δὲ τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως τετάρτην λέγων ἄρα μὴ πλημμελοῖην ἄν τι;]» (*Filebo* 27b7-c1).

H1 La soltería de LO UNO

ENUNCIACIÓN POSITIVA ABSOLUTA (INVIABLE)

LO UNO no puede mantener una relación copulativa consigo mismo ni, por tanto, manifestarse *simpliciter* en la entidad o el tiempo.

LO UNO es la causa eminente de cualquier delimitación, definición o medida, pero requiere a LO OTRO para reproducir la gama entera de unidades en la entidad y el tiempo.

Ni algo puede definirse a partir de sí mismo ni la unidad de medida puede ser comparada consigo misma. Nada puede ser definido a partir de sus propias variedades, variaciones o recursiones.³²⁹

H2 La reproducción de LO UNO

ENUNCIACIÓN POSITIVA ANALÍTICA/DERIVATIVA (VIABLE)

LO UNO tiene que mantener una relación copulativa con LO OTRO para manifestarse *duplíciter* (*multipliciter*) en la entidad y el tiempo.

LO UNO es la causa eminente de cualquier delimitación, definición o medida y está vigente en la gama entera de unidades dadas formalmente en la entidad y el tiempo.

La unidad de medida puede dar origen a múltiples variedades o variaciones de sí misma, o puede recurrir de varias maneras.

H3 La reproducción en LO OTRO

ENUNCIACIÓN POSITIVA SINTÉTICA/ATRIBUTIVA (VIABLE)

En cuanto mantiene una relación copulativa con LO UNO, LO OTRO puede acusar el “poder” determinante *multipliciter* en la entidad y el tiempo.

LO OTRO es la causa virtual de cualquier delimitación, definición o medida y da cabida a la gama entera de unidades en la entidad y el tiempo.

LOS OTROS (*i.e.*, todo deslinde en LO OTRO) exhiben una naturaleza mixta, dual, porque descienden de LO UNO y de LO OTRO.

³²⁹ «Aun así, queda claro que ‘uno’ significa medida. Y en todos los casos hay un sujeto distinto, como el intervalo en lo tocante a la armonía; el dedo, el pie o algo así en lo tocante al tamaño; la base o la sílaba en lo tocante al ritmo; pero también, de igual manera, en lo tocante a la pesadez [hay] un peso definido; y en el mismo sentido para todas las cosas, entre las cualidades una cualidad, entre las cantidades una cantidad; y la medida es indivisible, bien conforme a una condición específica, bien con respecto a la sensación, de modo que no hay entidad de lo uno como tal. Y eso es conforme a la razón: pues ‘uno’ significa que es medida de una pluralidad, y ‘número’ que es una pluralidad que se ha medido y una pluralidad de medidas (también por eso está bien dicho que lo uno no es un número: en efecto, tampoco la medida es [varias] medidas, sino que la medida y lo uno son más bien un principio). Aun así, siempre debe ocurrir que la medida sea una misma en todos los casos: por ejemplo, si se trata de caballos, la medida es un caballo, y si se trata de hombres, un hombre. Pero si se trata de hombre, caballo y dios, es un viviente por igual, y su número será [varios] vivientes [τὸ δ’ ἐν ὄτι μέτρον σημαίνει, φανερόν. καὶ ἐν παντὶ ἔστι τι ἕτερον ὑποκείμενον, οἷον ἐν ἀρμονίᾳ δίεσις, ἐν δὲ μεγέθει δάκτυλος ἢ πούς ἢ τι τοιοῦτον, ἐν δὲ ῥυθμοῖς βάσις ἢ συλλαβή· ὁμοίως δὲ καὶ ἐν βάρει σταθμός τις ὠρισμένος ἐστίν· καὶ κατὰ πάντων δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἐν μὲν τοῖς ποιοῖς ποιόν τι, ἐν δὲ τοῖς ποσοῖς ποσόν τι, καὶ ἀδιαίρετον τὸ μέτρον, τὸ μὲν κατὰ τὸ εἶδος τὸ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν, ὡς οὐκ ὄντος τινὸς τοῦ ἐνὸς καθ’ αὐτὸ οὐσίας. καὶ τοῦτο κατὰ λόγον· σημαίνει γὰρ τὸ ἐν ὄτι μέτρον πλήθους τινός, καὶ ὁ ἀριθμὸς ὅτι πλήθος μεμετρημένον καὶ πλήθος μέτρων (διὸ καὶ εὐλόγως οὐκ ἔστι τὸ ἐν ἀριθμός· οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ’ ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἐν). δεῖ δὲ ἀεὶ τὸ αὐτό τι ὑπάρχειν πᾶσι τὸ μέτρον, οἷον εἰ ἵπποι, τὸ μέτρον ἵππος, καὶ εἰ ἄνθρωποι, ἄνθρωπος. εἰ δ’ ἄνθρωπος καὶ ἵππος καὶ θεός, ζῶον ἴσως, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ἔσται ζῶα]» (ARISTÓTELES, MN1/1087b33-1088a11).

Lo mensurable puede ser comparado con la unidad de medida en función de copiosas variaciones o recurrencias.

H4 La soltería de LO OTRO ENUNCIACIÓN POSITIVA INDETERMINADA (INVIABLE)

LO OTRO no puede mantener una relación copulativa consigo ni, por lo tanto, manifestarse como tal, o sea, privado de toda determinación en la entidad o el tiempo.

Aunque LO OTRO es causa virtual de cualquier delimitación, definición o medida, requiere LO UNO para generar la gama entera de unidades en la entidad y el tiempo.

LO(S) OTRO(S) no pueden ser deslindados de ninguna manera sin el consorcio de LO UNO y de LO OTRO.

Lo mensurable queda indeterminado a falta de la medida de todas las cosas, de la cual se desprenden todas las variedades o variaciones, todas las recursiones de la unidad.

H5 La diversidad de LO UNO ENUNCIACIÓN NEGATIVA SINTÉTICA/ATRIBUTIVA (VIABLE)

En cuanto está formalmente vigente, LO UNO se presenta en cierta variedad que excluye a las otras en función de la entidad y el tiempo.

Las variaciones de la unidad que queden excluidas conforme a la entidad y el tiempo son discernibles y dan pie al discurso verdadero, porque subsisten en su causa eminente (INCLUSIÓN ABSOLUTA de lo que está para ser).

No ajustarse a una medida no es lo mismo que no ajustarse a ninguna medida (EXCLUSIÓN RELATIVA) y de la falta de correspondencia entre algo y una medida no se sigue que la medida en cuestión no subsista.

H6 La infertilidad de LO UNO ENUNCIACIÓN NEGATIVA ABSOLUTA (INVIABLE)

Si no estuviera formalmente vigente en LO OTRO, LO UNO no se presentaría en cierta variedad que excluyera a otras conforme a la entidad y el tiempo.

Dado lo anterior, ninguna variación de la unidad podría quedar excluida por otra conforme a la entidad y el tiempo, nada podría ser discernido y no podría haber discurso falso o verdadero.

Si la unidad de medida no diera origen a diversas variedades, variaciones o recurrencias, no habría medidas aplicables ni inaplicables a LO(S) OTRO(S).

H7 La reluctancia de LO OTRO ENUNCIACIÓN AFIRMATIVA APARENTE (VIABLE)

Puesto que no se identifica con LO UNO, LO OTRO puede oponer alguna resistencia y no generar verdaderas unidades, a pesar de haber tenido una relación copulativa con LO UNO.

Después de todo, LO OTRO es causa virtual de cualquier delimitación, definición o medida y el logro o el malogro de la unidad *formaliter* también depende de ello.

De ahí que algunos OTROS parezcan exhibir los rasgos distintivos de LO UNO (*e.g.*, la definición), pero que su “fenotipo” no quede respaldado por el correspondiente “genotipo”.

Ciertas cosas se ajustan a la norma, pero sólo en apariencia y bajo determinadas circunstancias.

H8 La nulidad en LO OTRO ENUNCIACIÓN NEGATIVA INDETERMINADA (INVIABLE)

Si LO UNO no pudiera estar formalmente vigente de ninguna manera, LO OTRO no acusaría ninguna determinación.

Por lo mismo, ninguna delimitación, definición o medida tendría lugar en LO OTRO, que es causa virtual de la gama entera de unidades en la entidad y el tiempo.

Por consiguiente, no podría haber OTROS (*i.e.*, ningún deslinde en LO OTRO), pues LOS OTROS (*i.e.*, la multiplicidad) se distinguen entre sí y exhiben una naturaleza dual, por descender de LO UNO y de LO OTRO.

Para poder aplicar la unidad de medida (*i.e.*, comparar una cantidad con la unidad correspondiente), es necesario que haya alguna cantidad.

Las partes de LO OTRO y la exclusión relativa de lo efectivamente posible

Prácticamente todas las cronologías sitúan al *Parménides* antes del *Sofista* y muchos evolucionistas creen que este último diálogo incorpora la crítica “parmenídea” de las ideas³³⁰. En efecto, parece que las acciones narradas en el *Parménides* son mencionadas en el *Sofista* (217c1-7), cuyo protagonista es también un visitante de Elea que conoce los resultados de H-. Comoquiera que haya sido, el *Sofista* forma parte de una tríada de discusiones sobre la naturaleza de la sofística, la política y la filosofía, anunciada tal vez al final del *Teeteto*, cuando Sócrates promete reunirse «mañana temprano» [ἔωθεν] con Teodoro, personaje que también aparece en el *Sofista* y en el *Político*.³³¹

En tiempos de Platón, los apelativos σοφός [sabio], σοφιστής [sabedor] y φιλόσοφος [amigo del saber] podían ser usados como sinónimos y los intelectuales competían por encarnar la verdadera forma de sabiduría. Por ejemplo, mientras que Platón y Jenofonte caracterizaban desfavorablemente la ‘sofística’, Isócrates discrepaba de ambos y consideraba que su propia versión práctica de la ‘filosofía’ superaba a la ‘sofística’ de Sócrates y Platón³³². A esa disputa se debe que el *Sofista* distinga entre los amigos de la sabiduría divina y los sabios aparentes, pero también que incluya comentarios irónicos sobre los discutidores que pretenden ser dioses y saberlo todo y opongá el talante del Extranjero de Elea —verdadero filósofo³³³—

³³⁰ «El *Teeteto* y el *Sofista* se encuentran, ambos, a la sombra del *Parménides* [...] Propongo interpretar los dos diálogos como el primer movimiento de Platón en el proyecto de reestructurar su metafísica con la doble intención de evitar los problemas surgidos en el *Parménides* y aplicar su teoría general a la filosofía de la naturaleza. La doctrina clásica de las Formas es sometida a revisión, pero la metafísica fundamental de Platón persiste en el *Filebo*, así como también en el *Timeo*. El cambio más importante es la ampliación explícita de la noción de Ser hasta incluir la naturaleza de las cosas que cambian» (C. H. KAHN, «Why is the *Sophist* a sequel to the *Theaetetus*?», p. 33). Vid. R. ROBINSON, «Plato's *Parmenides* II», p. 66, y A. E. Taylor, *Plato: The Man and his Work*, pp. 371-372.

³³¹ Cf. *Teeteto* 210d y *Sofista* 217a3. «Aunque, sin duda, Sócrates, pronto deberás ese [agradecimiento] por triplicado: después de que te definan al político y al filósofo [Τάχα δέ γε, ὦ Σώκρατες, ὀφειλήσεις ταύτης τριπλασίαν· ἐπειδὴν τὸν τε πολιτικὸν ἀπεργάσωνταί σοι καὶ τὸν φιλόσοφον]» (*Político* 257a3-5). Se cree que tenemos toda la obra de Platón, pero no conocemos ningún diálogo sobre el filósofo, así que Platón pudo proyectar la trilogía o esperar que sus lectores infirieran el perfil del filósofo.

³³² Cf. W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega V*, pp. 135-136, y N. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, pp. 48-68.

³³³ Según A. E. TAYLOR, el protagonismo del Extranjero de Elea podría señalar que Platón se consideraba el verdadero heredero del pensamiento parmenídeo (cf. *Plato: The Man and his Work*, pp. 374-5).

al de los seguidores de Parménides y Zenón³³⁴. Ahora bien, Platón no era un eleático “ortodoxo”³³⁵, pero la ontología parmenídea repercutió significativamente en la metafísica platónica y el método dicotómico de Platón supone una enmienda de la dialéctica antinómica de Zenón. Más que a Parménides y Zenón, Platón enfrentó a quienes abusaban de la autoridad del eleatismo para justificar razonamientos falaces, ya que varios disputadores tergiversaban el sentido de la distinción y la negación bajo el amparo del monismo parmenídeo y pretendían que ambas operaciones nulificaban «lo ente mismo» [αὐτὸ τὸ ὄν]³³⁶. Es más, los comentarios sobre Parménides en los diálogos platónicos suelen ser positivos y, aunque el *Sofista* comete el famoso parricidio, ese “crimen” no tiene que ser interpretado como una refutación del monismo parmenídeo, sino que podría tratarse de una rectificación del eleatismo.

En consonancia con lo anterior, el *Sofista* aborda dos cuestiones mutuamente relacionadas: la definición de la sofística y la posibilidad de hablar sobre *lo que no es (algo determinado)*. La primera representa el horizonte moral del diálogo y la segunda prepara el terreno para dirimir los sofismas en torno a lo no-ente, pero ambas definen la estructura de la obra, que cuenta con una parte externa (I-III, XII) y otra interna (IV-XI).³³⁷

- I. Los personajes del diálogo son presentados y el objeto de la discusión es propuesto (216a1-218b4).

Por lo demás, F. M. CORNFORD creía que la expresión ‘amantes de la disputa’ en 216b8 alude a la escuela de Mégara (cf. *La teoría platónica del conocimiento*, p. 159) y M. FREDE apuntó más bien a la figura de Antístenes (cf. «Plato’s *Sophist* on false statements», pp. 397-400).

³³⁴ 216a3-4 admite dos lecturas: «compañero [ἐταῖρον]/distinto [ἕτερον] de los allegados a Parménides y Zenón [τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα]» (cf. n. 5 de N. L. CORDERO en PLATÓN, *Diálogos V*, p. 332). Sin importar qué lectura se elija, el Extranjero es caracterizado como «un hombre más amante de la sabiduría [μᾶλα ἄνδρα φιλόσοφον]» que los allegados a Parménides y Zenón.

³³⁵ Platón «ya había pecado en tres sentidos contra Parménides. (i) Sus formas [...] tenían una naturaleza distinta a la del ser, eran algo además de ser, *e.g.*, la belleza misma, el bien mismo [...] (ii) Cuantas naturalezas haya, tantas formas habrá, tantos portadores de ser, no uno. (iii) Platón, como los cosmólogos anteriores a él, aunque tal vez por diferentes razones, intentó rescatar el mundo sensible del limbo a que Parménides lo había desterrado» (P. SELIGMAN, *Being and Not-Being*, pp. 6-7).

³³⁶ Recuérdese que H1 sugiere que los «que sostienen que sólo enunciados como ‘hombre es hombre’ y ‘bueno es bueno’ son posibles no son lo suficientemente radicales en su escepticismo ante la posibilidad del discurso inteligible, si sus propios principios han de ser llevados a conclusiones lógicas. Pues, de hecho, decir ‘hombre es hombre’ involucra la combinación de ‘hombre’ y ‘ser’, y esto significa que en algún sentido ‘hombre es hombre’ debe implicar, por ejemplo, ‘hombre no es caballo’» (J. M. RIST, «Parmenides and Plato’s *Parmenides*», p. 222).

³³⁷ Cf. N. NOTOMI, *The Unity of Plato’s Sophist*, pp. XX-XI.

- II. Las primeras seis definiciones de *sofista/sofística* son obtenidas mediante el método de división dicotómica (218b5-231b8).
- III. Al definir por séptima ocasión al sofista, surge una dificultad: para decir que éste produce mediante la palabra cosas que no son (*i.e.*, cosas falsas), es necesario involucrar lo no-ente en el discurso; pero el sofista no admite ese involucramiento (231b9-237b6).
- IV. Se prueba que ‘ente’ y ‘no-ente’ concurren normalmente en el discurso (237b7-241c10).
- V. Se justifica la necesidad de atender contra la doctrina de Parménides y se revisan las principales posturas en torno a *lo que es*: dualismo/pluralismo, monismo, “materialismo”, “idealismo” (241d1-249d5).
- VI. Se muestra que todas esas posturas propician la relación de lo ente con lo no-ente (249d6-251a4).
- VII. Se nota que diversas denominaciones son aplicadas para referirse a una sola cosa y se estudia la capacidad de asociación de cinco condiciones comunes, *i.e.*, de los cinco géneros máximos (251a5-257a12).
- VIII. Por un lado, se muestra que negar con εἰμί equivale a aseverar que una cosa es distinta a otra, pero no lo contrario de lo ente; por otro lado, se observa que lo no-ente es una condición común que tiene tantas partes cuantas ramas tiene la ciencia (257b1-259c4).
- IX. Se advierte la capacidad universal de asociación de lo no-ente y se valida la implicación de lo no-ente en el discurso (259c4-261c5).
- X. Se caracteriza la oración declarativa y se definen *verdad y falsedad* en términos de *ser y no ser* (261c6-263d5).
- XI. Los dos puntos anteriores son extrapolados a la actividad del sofista, a saber, a la imitación, y se prueba que es posible producir mediante la opinión cosas que *no son* (*i.e.*, cosas falsas) (263d6-264b8).
- XII. Se define por séptima y última vez *sofista/sofística* (264b9-268d5).

[III] La parte externa del *Sofista* suscita la reflexión en torno a *lo que no es*. Los personajes del diálogo quieren saber a qué se dedica un sofista y, para iluminar la esencia de la sofística con un enunciado [ζητοῦντι καὶ ἐμφανίζοντι λόγῳ τί ποτ’ ἔστι], intentan delimitar la actividad de quien recibe ese nombre³³⁸. Aunque la dificultad ontológica surge cuando ensayan la séptima y última definición, vale la pena exponer los resultados de sus primeros seis intentos y mencionar dos cuestiones metodológicas de relevancia histórica. En primer lugar, todas las definiciones del *Sofista* enuncian alguna especificación de la técnica en general e implican los antecedentes de la definición aristotélica por género y diferencia específica³³⁹, a saber, la

³³⁸ «Siempre y en todo caso, uno debe ponerse de acuerdo sobre el objeto mismo mediante la reunión de nociones, más que por el nombre a solas, exento de definición [δεῖ δὲ ἀεὶ παντὸς περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ μᾶλλον διὰ λόγων ἢ τοῦνομα μόνον συνωμολογηθῆαι χωρὶς λόγου]» (218c4-5). 221d1-4 insinúa que el significado de ‘sofista’ no se corresponde con las personas llamadas por ese nombre.

³³⁹ «Ocasionalmente, διαίρεσις significa *análisis en elementos* (*Fedro* 270-71), pero con más frecuencia significa *distinción*, especialmente el “tallado” de cierta “forma” en sus “formas” componentes, lo que

definición socrática y las operaciones constitutivas de la dialéctica platónica, es decir, la división [διαίρεσις] y la reunión [συναγωγή] de rasgos distintivos³⁴⁰. En segundo lugar, aunque las divisiones del diálogo no son realmente exhaustivas, todas ellas son dicotómicas³⁴¹, como se aprecia en el ejemplo dado antes de definir por vez primera al sofista. En efecto, el Extranjero define la pesca con anzuelo [ἀσπαλιευτής] de la siguiente manera:

- Técnica **adquisitiva** [κτητικός] o productiva [ποιητικός]
 ↳ mediante intercambio [μεταβλητικός] o **captura** [χειρωτικός]
 ↳ por combate [ἀγωνιστικός] o **caza/acecho** [θηρευτικός]
 ↳ de lo **animado** [ἔμψυχος/ζωοθηρικός] o inanimado [ἄψυχος] (*e.g.*, la exploración y apropiación de yacimientos minerales)
 ↳ pedestres [πεζοθηρικός] o que **aletean** [νευστικός/ένυγροθηρικός]
 ↳ emplumados [πτηνός/όρνιθευτικός] o **acuáticos** [ένυδρος/ἀλιευτικός]
 ↳ con trampa/cerco [ἔρκος] o **golpeo hiriente** [πλήσσω]
 ↳ como la **picadura de un anzuelo** [ἄγκιστρος] (218e2-22c4)

∴ *la técnica de adquirir seres animados que aletean en el agua capturándolos, tras el acecho*³⁴², *con la picadura de un anzuelo.*

Siguiendo ese ejemplo, el Extranjero y Teeteto intentan mostrar en qué consiste la sofística y llegan a las siguientes conclusiones:

1. La sofística es una técnica «acaparadora, sometedora, adquisitiva; la caza, de animales, pedestres, terrestres, dóciles, humanos, que pueden ser persuadidos, en privado, por un salario, en dinero, por una supuesta educación; viene siendo la cacería de jóvenes ricos e ilustres».³⁴³
2. La sofística es una técnica «adquisitiva, de intercambio, mercantil, que comercia, con el alma, mediante razonamientos y lecciones de virtud».³⁴⁴

parece ser el ancestro del 'género y especies' de Aristóteles. Mediante la repetición del tallado hasta dar con una "forma atómica", Platón espera alcanzar la definición de cualquier "forma", y también, aparentemente, "demostrar" su verdad. Por συναγωγή entiende "mirar lo uno en lo múltiple", lo que probablemente incluye tanto nuestro 'universal en los particulares' como nuestro 'género en las especies'» (R. ROBINSON y J. D. DENISTON, «Plato», p. 12).

³⁴⁰ «La *diairesis* descompone un todo en las partes que lo componen, la *synagoge* junta las partes que componen un todo» (M. W. ISENBERG, «Plato's *Sophist* and the five stages of knowing», pp. 203-204).

³⁴¹ La división es descrita como la acción de partir las clases a la mitad: «ἡμισυ μέρος» (221b3), «κατὰ μέσον τομῆν» (229b7).

³⁴² Cazar es capturar algo tras haberlo seguido; de ahí que incluya la apropiación de lo inanimado.

³⁴³ «ἡ τέχνης οἰκειωτικῆς, <χειρωτικῆς>, [κτητικῆς,] θηρευτικῆς, ζωοθηρίας, [πεζοθηρίας,] χειρσαίας, [ἡμεροθηρικῆς,] ἀνθρωποθηρίας, <πιθανοθηρίας>, ἰδιοθηρίας, [μισθαρνητικῆς,] νομισματοπωλικῆς, δοξοπαιδευτικῆς, νέων πλουσίων καὶ ἐνδόξων γιγνομένη θήρα» (223b2-6).

³⁴⁴ «τῆς κτητικῆς, μεταβλητικῆς, ἀγοραστικῆς, ἐμπορικῆς, ψυχεμπορικῆς περὶ λόγους καὶ μαθήματα ἀρετῆς» (224c10-d1).

3. La sofística es una especie de comercio interior [έν πόλει] de productos, en parte comprados (cf. ώνόμοιαι), en parte confeccionados (cf. τεκταίνομαι).³⁴⁵
4. La sofística es una técnica «adquisitiva, de intercambio, mercantil, revendedora o vendedora de lo propio, o ambas cosas, siempre que sea del tipo que pone en venta conocimientos relativos a las cosas como éstas».³⁴⁶
5. La sofística «es un tipo de técnica para sacar provecho, una especie de técnica discutidora, de la contradictora, de la disputadora, de la pugnaz, de la agonal, de la adquisitiva».³⁴⁷
6. La sofística de casta noble por su origen [ἡ γένει γενναία σοφιστική] es «una técnica depuradora, entre la discernidora; de la discernidora, sepárese la sección relacionada con el alma y, de ésta, la enseñanza, y de la enseñanza, la educación; de la educación, la que da pie a la refutación de la supuesta sabiduría».³⁴⁸

La primera definición tematiza la faceta “predatoria” del sofista; de ahí que Platón juegue con la idea de que un sofista es un cazador difícil de aprehender [δυσθήρευτον]. Las tres siguientes definiciones destacan la utilidad económica de tal profesión. La quinta identifica la sofística con la erística, aunque, según Aristóteles, ambas prácticas no eran idénticas: mientras que el erístico disputaba por la victoria, el sofista aparentaba sabiduría con ánimo de lucro³⁴⁹. La sexta definición parece un retrato de Sócrates, ya que describe su famoso método refutatorio y se resiste a equiparar al sofista de noble linaje con otros tipos de sofista³⁵⁰, lo que hace pensar que las caracterizaciones están inspiradas en la realidad.³⁵¹

[III] La reflexión sobre lo ente se desencadena cuando el sofista es caracterizado como alguien que tiene la insana [ούκ υγιές] pretensión de dominar diversas ciencias [έπιστήμων πολλών] y la costumbre de falsificar la realidad. Al intentar una nueva definición del sofista,

³⁴⁵ Cf. 224d4-7.

³⁴⁶ «κτητικῆς [...] μεταβλητικόν, αγοραστικόν, καπηλικόν εἴτε αὐτοπωλικόν, ἀμφοτέρως, ὅτιπερ ἂν ἦ περὶ τὰ τοιαῦτα μαθηματοπωλικόν γένος» (224e1-3).

³⁴⁷ «τὸ χρηματιστικόν γένος [...] ἐριστικῆς ὄν τέχνης, τῆς ἀντιλογικῆς, τῆς ἀμφισβητητικῆς, τῆς μαχητικῆς, τῆς ἀγωνιστικῆς, τῆς κτητικῆς ἔστιν» (226a1-3).

³⁴⁸ «τὸ χρηματιστικόν γένος [...] ἐριστικῆς ὄν τέχνης, τῆς ἀντιλογικῆς, τῆς ἀμφισβητητικῆς, τῆς μαχητικῆς, τῆς ἀγωνιστικῆς, τῆς κτητικῆς ἔστιν» (226a1-3). Hay esquemas de estas definiciones en R. S. BLUCK, *Plato's Sophist*, pp. 55-57, y en K. DORTER, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, pp. 126-127, 129-130, 132, 136, 166.

³⁴⁹ Cf. ARISTÓTELES, *Refutaciones sofísticas* I 165a19-31 y II 171b22-34.

³⁵⁰ Vid. M. MIGLIORI, *Plato's Sophist. Value and Limitations of Ontology*, p. 43, y N. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, pp. 64-68.

³⁵¹ «Las definiciones 1-4, que presentan al sofista como un maestro asalariado de la virtud, y como un vendedor de varias clases de conocimiento, nos recuerdan a Protágoras, Hippias y otros en el *Protágoras*. [La definición] 5, el sofista como *antilogikos*, como alguien que se enreda en disputas, evoca [...] a los hermanos en el *Eutidemo*» (L. BROWN, «Definition and division in Plato's *Sophist*», p. 160).

éste resulta ser alguien que, privado de ciencia verdadera [οὐκ ἀλήθειαν ἐπιστήμην], aparenta conocer todas las cosas frente a sus alumnos³⁵²: por ejemplo, Protágoras aparenta saberlo todo, pero más bien domina la controversia [ἀμφισβήτησις] y la técnica de contradecir [ἀντιλογικός], con lo cual se impone incluso a los más sabios [σοφώτατοι]. Esta vez, la sofística es definida como una técnica productiva [ποιητική] de naturaleza imitativa [μιμητική], capaz de abarcar todas las cosas e impresionar a los jóvenes con imitaciones y homónimos de las cosas que son [μιμήματα καὶ ὁμώνυμα τῶν ὄντων]. Si bien la imitación es dividida en reproductiva [εἰκαστική] (si se apega a la proporción [συμμετρία] de determinados modelos [παραδείγματα]) e imaginativa [φανταστική] (si falsea los modelos), la sola inautenticidad de las producciones sofísticas da pie a una objeción mencionada en otros diálogos³⁵³ y contraviene la doctrina parmenídea. En efecto, declarar algo falso³⁵⁴ implica hablar de [algo que parece] *lo que no es* (H7) o suponer que hay cosas que no son [lo que se dice que son] (H5).³⁵⁵

[IV] Para deshacer semejante sofisma, el Extranjero investiga qué términos puede aplicar a lo no-ente [τοῦνομ' ἐπιφέρειν τὸ μὴ ὄν]. En un principio asume que ninguna de las cosas que son puede serle añadida a lo no-ente, pero luego advierte que la sustantivación negativa de εἶμί admite categorías gramaticales (*e.g.*, el número³⁵⁶) y que negar dicho verbo no frustra el sentido del discurso³⁵⁷. Así pues, dado que no sólo es posible determinar gramaticalmente

³⁵² «Πάντα ἄρα σοφοὶ τοῖς μαθηταῖς φαίνονται» (233c6).

³⁵³ «Por lo tanto, —dijo [Eutidemo]— ninguno dice las cosas que no son (porque, entonces, produciría algo; pero has convenido en que nadie es capaz de producir lo que no es), de manera que, de acuerdo con este argumento, ninguno dice algo falso; antes bien, si Dionisodoro dice, dice la verdad y cosas que son [Οὐκ ἄρα τὰ γε μὴ ὄντ', ἔφη, λέγει οὐδείς—ποιῶ γὰρ ἂν ἤδη τί· σὺ δὲ ὠμολόγηκας τὸ μὴ ὄν μὴ οἶόν τ' εἶναι μηδένα ποιεῖν— ὥστε κατὰ τὸν σὸν λόγον οὐδείς ψευδῆ λέγει, ἀλλ' εἴπερ λέγει Διονυσόδωρος, τάληθῃ τε καὶ τὰ ὄντα λέγει» (Eutidemo 283e7). Cf. Eutidemo 286b8 ss. y Teeteto 188c5 ss. «Existen problemas con la sola posibilidad de los enunciados falsos. En efecto, un enunciado, para ser tal, tiene que arreglárselas para decir algo, esto es, tiene que haber algo que llegue a ser dicho a través de él. Pero, tanto en griego como en el lenguaje de los filósofos griegos, un enunciado falso es el que dice lo que no es (o: lo que no es ente). Pero parece que lo que no es ente no está ahí para ser dicho. De ahí que parezca que no hay nada que llegue a ser dicho a través de un enunciado falso. Pero, entonces, fracasa en ser un enunciado. Por tanto, parece que no puede haber enunciados falsos» (M. FREDE, «Plato's Sophist on false statements», p. 397).

³⁵⁴ «ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν» (237a4).

³⁵⁵ «τὸ γὰρ φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή, καὶ τὸ λέγειν μὲν ἄττα, ἀληθῆ δὲ μή, πάντα ταῦτά ἐστι μεστὰ ἀπορίας» (236e1-3).

³⁵⁶ «Pues ciertamente dirás que 'uno' es señal de lo singular, 'un par' de lo dual y 'unos' de lo plural [Ἐνὸς γὰρ δὴ τό γε "τι" φήσεις σημειῖν εἶναι, τὸ δὲ "τινὲ" δυοῖν, τὸ δὲ "τινὲς" πολλῶν]» (237d9-10).

³⁵⁷ «Τὸν δὲ δὴ μὴ τι λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν» (237e1-2).

lo no-ente, sino que además se suele afirmar que lo no-ente es «inexpresable» [ἄφθεγκτόν], «impronunciable» [ἄρρητον] e «indecible» [ἄλογον], el Extranjero cuestiona la imposibilidad de calificar (cf. καλέω³⁵⁸) lo no-ente y decide elucidar las causas del problema. El sofista sólo reflexiona a partir de las palabras [τὸ δ' ἐκ τῶν λόγων ἐρωτήσῃ σε μόνον] y se aprovecha de que implicar en una misma cadena discursiva el 'ser' de lo real con el 'no-ser' de lo irreal (i.e., de lo falso o ficticio) resulta repugnante. El Extranjero reconoce, ciertamente, que involucrar lo ente con lo no-ente en una relación copulativa [συμπλοκή]³⁵⁹ es disonante, pero también es consciente de que, si «la opinión falsa ha de ser aquella que opina cosas opuestas a las que son»³⁶⁰ y tales cosas son impronunciables, entonces el sofista siempre se saldrá con la suya. Hasta ahora, el Extranjero sólo indica que lo no-ente «está vigente en los juicios y los razonamientos»³⁶¹, pero, debido a la pertinacia del sofista, también se dispone a cometer parricidio (cf. πατραλοίας), es decir, a demostrar, contra la sentencia del padre Parménides [τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον], que lo no-ente está vigente en un sentido más amplio.

[V] Para comprender las causas del problema, el Extranjero resume lo dicho históricamente en torno a lo ente y opina que tanto él como sus contemporáneos fueron tratados como niños [παισίν] por sus antepasados, quienes les contaron un cuento [μῦθόν]. Unos les dijeron que tres son las cosas que son y otros les dijeron que dos o que sólo una; pero nadie les explicó cómo es posible que las cosas que son se excluyan mutuamente. En su revisión, el Extranjero presenta dos pares de posturas opuestas que nosotros podemos interpretar como dualismo/pluralismo vs. monismo y “materialismo” vs. idealismo, pero que él enuncia mediante cuatro tesis: «El todo es más de uno» [πλεῖον ἑνὸς τὸ πᾶν], «El todo es uno» [ἓν τὸ πᾶν], «Cuerpo y entidad son lo mismo» [ταύτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν] y «Ciertos caracteres inteligibles e incorpóreos son la verdadera realidad/entidad [νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἶδη τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι].³⁶²

(a) Ni los dualistas ni los pluralistas pueden identificar las cosas que distinguen (e.g.,

³⁵⁸ DLE, s.v. *llamar*: «Dar a alguien o algo como denominación o calificativo la palabra o enunciado que se expresa». «[P]ues conforme a esa determinación [i.e., la numérica] se le atribuiría la condición de uno [ἑνὸς γὰρ εἶδει καὶ κατὰ ταύτην ἂν τὴν πρόσρησιν προσαγορεύοιτο]» (239a10-11).

³⁵⁹ «Κινδυνεύει τοιαύτην τινὰ πεπλέχθαι συμπλοκὴν τὸ μὴ ὄν τῷ ὄντι, καὶ μάλα ἄτοπον» (240c1-2).

³⁶⁰ «Ψευδὴς δ' αὖ δόξα ἔσται τάναντία τοῖς οὔσι δοξάζουσα» (240d6-7).

³⁶¹ «ἔστιν ἓν δόξαις τε καὶ κατὰ λόγους» (241a9-b1).

³⁶² Vid. 244b3, 244b6, 246b1 y 2467-8, respectivamente.

lo frío o lo caliente) con la noción de *ser* [εἶναι], predicada por igual de los opuestos (*v.g.*, tanto de lo frío como de lo caliente). Éstos deben poner el *ser* como un tercer término aparte de los otros dos [τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα] o admitir que no hay dos [οὐ δύο] condiciones fundamentales, sino una sola que abarca aquellas dos [ἀμφοτέρως ἓν].

(b) La crítica del monismo se da en los mismos términos que **H1** y **H2**. Si alguien denomina ‘ente’ a una sola [ἓν μόνον] condición, usa dos nombres [δύο ὀνόματα] para designarla: ‘ente’ [ὄν] y ‘algo’ [τι]. Sin embargo, es ridículo [καταγέλασον] emplear dos nombres para hablar de una sola condición³⁶³ y no tiene sentido [λόγον οὐκ ἂν ἔχον] decir que un nombre no es algo por sí mismo [ἔστιν ὄνομά τι], pero sí difiere de la realidad que nombra [τοῦ πράγματος ἕτερον]. Además, el Extranjero cita DK 28 B 8.43-45 y ataca la caracterización parmenídea de **LO ENTE**: si **LO** fuera simple y sencillamente uno, debería estar privado de partes [ἀμερές]; pero el todo [πᾶν] de Parménides es un entero [ὅλον] y tiene partes, pues es una esfera.

(c) El materialismo es cuestionado porque todos, incluso quienes reducen la entidad a la corporeidad, admiten que hay estados invisibles [ἀόρατα] (*e.g.*, los estados o las cualidades del alma [ψυχή] en los cuerpos animados [σῶμα ἔμψυχον]). En ese sentido, el Extranjero confiesa que no reduce lo ente a mero cuerpo inerte: «Digo precisamente que también todo aquello, sin importar de qué se trate, que posea algún poder, bien de efectuar una cosa distinta de naturaleza cualquiera, bien de padecerla, aun en grado mínimo a causa de lo más insignificante, aunque sea sólo una vez, es efectivamente; propongo, pues, un criterio para distinguir las cosas que son: que no son otra cosa más que potencia».³⁶⁴

(d) Los idealistas, llamados «amigos de las ideas» [τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους]³⁶⁵, consideran la corporeidad como «un proceso transitorio en vez de una entidad» [γένεσιν ἀντ’ οὐσίας]

³⁶³ La cuestión no es solamente nominal, como cuando *X* y *Y* se refieren a lo mismo. El extranjero supone que los términos ὄν y τι son fundamentalmente distintos porque representan referencias distintas, a saber, *entidad* y *unidad*. Platón asocia el pronombre τι con la unidad del sujeto lógico que vimos asumir la singularidad, la dualidad y la pluralidad: «es necesario que el que diga *algo* diga ciertamente *un algo* [una cosa] [ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἓν γέ τι λέγειν]» (237d6-7).

³⁶⁴ «Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιοῦν [τινα] κεκτημένον δύναμιν εἴτ’ εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὀτιοῦν πεφυκὸς εἴτ’ εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὄρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις» (247d8-e4).

³⁶⁵ El Extranjero podría aludir a los platónicos en general, a los eleáticos, a los pitagóricos o a los megarenses (*cf.* F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, pp. 222-223; D. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, p. 129; G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, pp. 450-451; P. E. MORE, «The Parmenides of Plato», p. 140). De acuerdo con G. M. A. GRUBE, se tiene en cuenta la teoría de las ideas expues-

φερομένην τινά]. Su postura descarta que participemos del devenir, mediante los órganos de los sentidos, y de la entidad, mediante el razonamiento del alma [σώματι μὲν ἡμᾶς γενέσει δι' αἰσθήσεως κοινωνεῖν, διὰ λογισμοῦ δὲ ψυχῆ πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν]. Como restringen la posibilidad de hacer y padecer al ámbito del devenir [μέτεστι τοῦ πάσχειν καὶ ποιεῖν δυνάμεως], no permiten dar cuenta del conocimiento de la entidad, a la cual aíslan de toda dinamicidad. «Si el acto de conocer ha de ser una acción —explica el Extranjero—, ocurrirá necesariamente que aquello que llegue a ser conocido padecerá a su vez. Pero, según el argumento, la entidad resulta conocida a través de la cognición y, en cuanto llega a ser conocida, resulta modificada en alguna medida, ya que padece, lo que, sin embargo, afirmamos que no puede darse tratándose de lo que reposa»³⁶⁶. Ahora bien, el Extranjero no sólo critica que los idealistas rechacen la vida de lo ente y supriman la ciencia, el entendimiento y la facultad noética [ἐπιστήμην ἢ φρόνησιν ἢ νοῦν], sino que también cree que los filósofos deben tener la misma ambición de los niños [τὴν τῶν παίδων εὐχήν] y sostener que lo ente y el todo son inmutables y se mueven en conjunto [τὸ ἀκίνητα καὶ κεινημένα, ὄν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφοτέρα].

[VI] Las cuatro posturas reconocen condiciones opuestas y permiten negar el verbo εἶμί. El dualismo/pluralismo asevera la entidad de naturalezas opuestas (v.g., LO es frío y caliente, o no-frío); el monismo emplea distintas nociones para calificar algo que debería ser simple (v.g., si LO es *uno*, LO no sólo *es*); el materialismo admite estados que no caen bajo su definición sensualista de lo ente (v.g., LO sólo es corpóreo, pero, aunque intangible, la astucia *es* algo)³⁶⁷; el idealismo necesita asumir los opuestos (*i.e.*, lo mutable y lo inmutable) para dar cuenta del conocimiento. Por lo tanto, el análisis no sólo revela que el *ser* es tan difícil de entender como el *no-ser*, sino también que el primero remite indefectiblemente al segundo³⁶⁸. Por lo demás,

ta «por Sócrates en el *Fedón*, la *República* y el *Parménides*» (*El pensamiento de Platón*, pp. 76-77). Comoquiera que fuese, esta crítica recuerda la última objeción a la teoría de las ideas en el *Parménides*. Sobre el argumento contra los “amigos de las ideas”, *vid.* J. MALCOLM, «Does Plato revise his ontology in *Sophist* 246c-249d», y D. KEYT, «Plato's paradox that the immutable is unknowable», p. 2.

³⁶⁶ «τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως, καθ' ὅσον γινώσκεται, κατὰ τοσοῦτον κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν, ὃ δὴ φαμεν οὐκ ἂν γενέσθαι περὶ τὸ ἡρεμοῦν» (248d10-e4).

³⁶⁷ Platón tiene posturas concretas en mente. El Extranjero dice que los materialistas de su tiempo se han vuelto mejores [τοὺς βελτίους γεγονότας], pues admiten voluntariamente estados intangibles.

³⁶⁸ «El ser, así parece, resultará una noción puramente formal, es decir, una forma de orden más elevada, una forma de formas, por así decirlo. Puesto que no le podemos atribuir, como Platón pensó en algún momento, una característica diferenciadora, *e.g.*, inmutable, tiene que ser intrínsecamente in-

el Extranjero termina la sección hablando del *ser* como si fuera un tercer término omnicomprendivo con sede en el alma, y eso recuerda que Platón asignaba una función intermediadora al principio vital.³⁶⁹

La ontología platónica puede asociarse con la teoría dinámica y participial de la predicación. Grube pensaba que la identificación de lo ente con lo potente, es decir, de *lo que es* con *lo que puede hacer o padecer algo*, cumple una función provisional en este diálogo³⁷⁰, pero no comparto su opinión. No es sencillo determinar cuán cerca de la presocrática está la noción platónica de δύναμις³⁷¹, pero el verbo εἰμί era capaz de introducir cualquier elemento predicativo, sin importar qué tipo de posibilidad fuera comunicada por el sintagma verbal completo (*i.e.*, mediante la voz activa, media o pasiva). De hecho, el Extranjero sostiene que un filósofo auténtico debe estar por encima de las posturas analizadas y preferir la armonía dinámica a la impasibilidad defendida por el idealismo; de ahí que proponga compaginar los géneros y las especies emulando, con la dialéctica, la armonía fónica y musical.

Ciertamente, al filósofo, es decir, a quien estima todas esas cosas en sumo grado, según parece, le resulta inevitable, por tales razones, no aceptar que el todo está quieto —venga esto de quienes dicen que es uno o también de quienes dicen que [está constituido por] muchas condiciones específicas— y no prestar oídos en absoluto a los que, por su parte, hacen que lo ente se mueva por doquier, sino que, conforme a la expresión desiderativa de los niños, “que todas las cosas inmóviles estén en movimiento”, [le resulta más bien inevitable] decir que tanto lo ente como el todo son ambas cosas al unísono.³⁷²

definible. El extranjero concluye, empero, con una precisión esperanzadora: como ahora hemos quedado igualmente perplejos ante el ser y el no-ser, cualquier luz que podamos arrojar sobre uno de ellos quizá también nos iluminará con respecto al otro» (P. SELIGMAN, *Being and Not-Being*, p. 43).

³⁶⁹ «¿Acaso pones lo ente en el alma como un tercero además de las otras cosas, de modo que la estabilidad y la mutabilidad queden comprendidas por él, concibiéndolas y considerándolas por su comunión en la entidad, habiendo respondido, por eso, que ambos son? [Τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὄν ἐν τῇ ψυχῇ τιθεῖς, ὡς ὑπ’ ἐκείνου τὴν τε στάσιν καὶ τὴν κίνησιν περιεχομένην, συλλαβῶν καὶ ἀπιδῶν αὐτῶν πρὸς τὴν τῆς οὐσίας κοινωνίαν, οὕτως εἶναι προσεῖπας ἀμφοτέρω;]» (250b7-10). «Las cosas son porque están ‘comprendidas’ o ‘cercadas’ por el ser (*periechein*–250b 8): término con una larga tradición en la filosofía, desde Anaximandro en adelante. Aquí nos comunica la extensión de lo ente (*to on*), la cual deberíamos expresar dibujando un círculo dentro del cual coloquemos las cosas que son (*ta onta*), *i.e.*, las cerquemos, literalmente. Más tarde nos encontramos de nuevo el mismo término en el diálogo, precisamente en el mismo sentido: en la sección sobre la dialéctica oiremos de ‘formas cercadas desde fuera por una forma’ (253d7)» (P. SELIGMAN, *Being and Not-Being*, p. 41).

³⁷⁰ Cf. G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, pp. 446-447.

³⁷¹ Vid. F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, pp. 215-219.

³⁷² «Τῷ δὲ φιλοσόφῳ καὶ ταῦτα μάλιστα τιμῶντι πᾶσα, ὡς ἕοικεν, ἀνάγκη διὰ ταῦτα μήτε τῶν ἐν ἧ καὶ τὰ πολλὰ εἶδη λεγόντων τὸ πᾶν ἐστηκός ἀποδέχεσθαι, τῶν τε αὖ πανταχῇ τὸ ὄν κινούντων μηδὲ τὸ παράπαν ἀκούειν, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῶν παίδων εὐχὴν, ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ

La posibilidad real resulta inseparable de la ontología griega, ya que importantes pensadores vieron acciones, pasiones o estados efectivamente posibles detrás de los sintagmas verbales (*i.e.*, de las cosas que son [“predicables”]). Ya argumenté que Aristóteles y Parménides pudieron interpretar así los predicados y ahora toca el turno de Platón. En la sección anterior sugerí que el entero UNO-ENTE comprende todas las posibilidades determinables a partir de la unidad³⁷³, pero aquí me interesa mostrar que todas las condiciones específicas fueron entendidas como posibilidades efectivas por Platón, pues incluso los predicados relativos como *mismo* o *distinto* parecen remitir a cierta parte de LO ENTE, es decir, a una posible variación de LO UNO (*i.e.*, a la misma) o a otra (*i.e.*, a una distinta). Es verdad que mi aproximación no es ortodoxa, pero encuentra apoyo en un estudioso de primera línea como de Rijk:

El punto decisivo aquí [...] es que Ser, para Platón, no es simplemente una fuente de predicación o atribución; es más bien la característica principal de las cosas o su poder (*dynamis*). No cabe duda, Platón es un lógico maravilloso, pero su verdadera intención es ser un metafísico. Como una Forma Trascendente, Ser es incluso una clase que lo penetra todo y la causa metafísica del ser de todas las otras cosas. Ciertamente, Platón equipara lenguaje y lógica (en particular, la actividad de asignar nombres) con las condiciones ontológicas de las ‘cosas que son’ (*ta onta*), pero no posee el talante de un lógico que establece modelos teóricos que, como tales, no necesitan aportar algo a las cosas que son.³⁷⁴

Que una *dynamis* es ‘un modo de ser’ (*modus essendi*) más que ‘algo poseído’ puede ser recogido de más de una discusión en los diálogos. Prauss está completamente en lo correcto: en esos casos, el *einai* no tiene que ser tomado en un sentido predicativo abstracto o copulativo, sino más

τὸ πᾶν συναμφοτέρα λέγειν» (249c10-d4). Sobre la expresión de los niños, H. N. FOWLER nota lo siguiente: «Al parecer, nada más se sabe de esa plegaria. Stallbaum pensaba que hacía referencia a un juego en que los niños decían ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα εἴη, ‘que todas las cosas inmóviles sean movidas’» (en PLATO, *Theaetetus – Sophist*, p. 387).

³⁷³ No es casualidad que el PRINCIPIO DE PLENITUD penda del pensamiento griego o que dicho principio haya tenido una postulación históricamente eficaz en el platonismo: «Un aspecto crucial de la teleología del *Timeo* para los filósofos y teólogos de Europa occidental es la idea de Platón, según la cual, como el creador es bueno, el mundo que resulta de la creación tiene que estar *completo* en un sentido muy importante. Encontramos antecedentes del Principio de Plenitud en pasajes donde el Demiurgo ordena a los dioses menores crear las criaturas mortales: ‘En tanto no hayan llegado a ser, el universo quedará incompleto, pues aun carecerá dentro de él de todas las clases de cosas vivientes que debe tener si ha de estar suficientemente completo’ (41b7-c2). La idea de Platón de un universo construido de manera intencional y de un cosmos bellamente arreglado emerge repetidas veces en filósofos posteriores tan distintos como los estoicos, los neoplatónicos, Leibniz, Hegel y Whitehead. Esta imagen del mejor universo como una “gran cadena de ser” fue explorada en un famoso libro con el mismo nombre por Arthur O. Lovejoy, quien escribió que ‘las concepciones fundamentales del *Timeo* habían de volverse axiomáticas para la mayoría de los filósofos medievales y tempranamente modernos» (C. FREELAND, «The role of cosmology in Plato’s philosophy», p. 212).

³⁷⁴ L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 66.

bien dinámicamente, como si comportara un modo especial de ser-y-actuar.³⁷⁵

Con todo, la metafísica que respalda a la lógica platónica difiere de la aristotélica. Aristóteles estaba convencido de que la realidad entitativa [ούσία] podía y debía ocupar el lugar del sujeto de las acusaciones³⁷⁶, pero Platón sólo asignaba ese derecho a LO UNO en LO OTRO, o sea, a la díada. De ahí que, por un lado, las condiciones específicas platónicas sean posibilidades dadas con LO UNO-ENTE y predicadas de la díada indefinida y que, por otro lado, los particulares sean «manojos de Formas encarnadas»³⁷⁷. Más adelante argumentaré, a partir de la reflexión del Extranjero sobre las partes de LO OTRO, que la concepción platónica de la predicación era dinámica y participial.

[VII] La revisión histórica prepara la dialéctica de los géneros máximos [μέγιστα γένη], mediante la cual se mostrará que la expresión *no ser* tiene sentido. Para entrar en materia, el Extranjero se refiere a la compatibilidad entre las distintas denominaciones (*cf.* ἐπονομάζω), porque le interesa saber «en qué sentido nos referimos a lo mismo mediante varios nombres en cada caso»³⁷⁸. Hace notar que los hablantes usan varios términos para denotar innumera-

³⁷⁵ L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, pp. 329-330.

³⁷⁶ *Cf.* L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 328.

³⁷⁷ L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 328.

³⁷⁸ «καθ' ὄντινά ποτε τρόπον πολλοῖς ὀνόμασι ταῦτόν τοῦτο ἐκάστοτε προσαγορεύομεν» (251a5-6). «La gran contribución del *Sofista* a la filosofía reside quizá en la afirmación [...] de que una palabra se puede usar en más de un sentido. El desafío total de Parménides y muchos de los argumentos de la sofística se apoyaban en el supuesto de que el verbo *ser* tenía un solo y único significado. Una vez que se había demostrado que la misma palabra no se usaba siempre para expresar el mismo concepto —que, por ejemplo, la existencia, la identidad y la atribución no eran lo mismo, aunque se expresaban mediante la palabra 'es'— el pensamiento griego se liberó de una gran cantidad de problemas irreales (y desde nuestra perspectiva actual casi incomprensibles). Aristóteles pudo empezar donde Platón se detuvo, con la simple declaración de que ['que es' se dice de muchas maneras] y continuaba sin más ni más enumerándolas, desechando el torpe lenguaje de las Formas que había cumplido su finalidad en la obra pionera de Platón» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, V, p. 158). Ahora bien, hay dos posturas básicas en torno a este asunto. Algunos creen que la univocidad en el uso del verbo εἰμί, atribuida a Platón por Aristóteles, pudo ser abandonada en los diálogos eleáticos: «La debilidad principal de la teoría es precisamente su compromiso con el principio de Parménides, de acuerdo con el cual nada es *F* en un sentido tal que no sea *F* en todo sentido. No es sino hasta que escribe el *Parménides* y el *Sofista* que Platón cuestiona este supuesto y concluye que todo lo que es *F* en algún sentido también no es *F* en algún otro sentido, que 'ser' no tiene solamente un sentido y que incluso el ser mismo no está privado de contradicción» (A. NEHAMAS, «Self-predication and Plato's Theory of Forms», p. 102). Otros sostienen que Platón no admitía la equivocidad: «Aristóteles, que fue alumno de Platón por dos décadas, se muestra sensible en repetidas ocasiones a través de sus obras —incluyendo aquellos tratados que, según la gran mayoría, fueron escritos durante su pe-

bles atributos distintos [ἕτερα ἄπειρα] (*e.g.*, color, figura, tamaño, defecto o virtud) y que eso representa un festín [θοίνη] para los «aprendices tardíos» [όψιμαθής], es decir, para aquellos que, por escasez de recursos intelectuales [ὕπὸ πενίας τῆς περὶ φρόνησιν κτήσεως], no consiguen entender que algo admita diversas denominaciones. El Extranjero pregunta si conviene **(a)** mantener incomunicadas las distintas condiciones [ἄμεικτα ὄντα καὶ ἀδύνατον μεταλαμβάνειν ἀλλήλων], **(b)** congregarlas a todas en una misma [πάντα εἰς ταύτὸν συναγάγωμεν] o **(c)** vincular a unas con otras, pero no a todas entre sí [ἢ τὰ μὲν, τὰ δὲ μή]³⁷⁹. Teeteto opta por **c**, pues **a** ni siquiera permite afirmar la entidad de algo (*i.e.*, ligar *unidad* con *entidad*) y **b** suscita todo tipo de contradicciones (*e.g.*, afirmar que *lo animal es vegetal*). En efecto, **a** evidencia la insensatez de «quienes no dejan llamar a ninguna cosa mediante una condición distinta»³⁸⁰ y **b** resulta inconsistente porque permite que elementos incompatibles constituyan la misma realidad; en cambio, **c** da pie a un procedimiento comparable con la gramática [γραμματική], entendida como técnica que implica el conocimiento de la armonía y la disarmonía (*cf.* συναρμόζω, ἀναρμωστέω) entre letras, o también con la música [μουσική], que concuerda (*cf.* συγκεράννυμι) los sonidos.

riodo temprano— a los múltiples significados de las palabras y a la necesidad de efectuar una distinción entre ellos con la intención de evitar el error. Es difícil imaginar que el joven Aristóteles jamás sacara a relucir este tema de la multivocidad de las palabras en las discusiones de clase en la Academia. Con todo, cuando buscamos en los diálogos de Platón algún eco de tales conversaciones entre ambos, la detección resulta extremadamente difícil. Esto, pienso yo, no es ningún accidente. Algunas veces se ha creído que Platón estaba sordo ante la equívocidad, pero es más justo decir que se oponía ideológicamente a ella» (D. SEDLEY, «Plato on language», p. 224). «Una estrategia ocasional de Platón para aclarar los aparentes equívocos consiste en insistir en que, entre dos usos coexistentes de una palabra, sólo uno se corresponde con su significado real, siendo el otro un uso incorrecto (*Simposio* 205b4-d9, *Leyes* 722d6-e4). Sin embargo, su enfoque fundamental, el cual constituye su razón para evitar la desambiguación siempre que sea posible, yace, sugiero yo, en que supone que los aparentes casos de significación múltiple serán, una vez vistos más de cerca, el reflejo de la ramificación de las divisiones dentro de un árbol del tipo género-especie: dos o más ítems que comparten nombre son miembros de un solo género, y comparten genéricamente el nombre, en el sentido en que ‘mamífero’ es usado tanto para referirse a los gatos como a los ratones sin que por ello sea ambiguo» (D. SEDLEY, «Plato on language», p. 226).

³⁷⁹ Dichas opciones son análogas a las establecidas por los platónicos entre los números, según Aristóteles: «cualquier unidad es insumable con cualquier unidad [ἔστιν ἀσύμβλητος ὅποιοῦν μονὰς ὅποιοῦν μονάδι]», «cualquiera se suma con cualquiera [συμβληταὶ ὅποιοῦν ὅποιοῦν]» y «unas sí se suman y otras no [τὰς μὲν συμβλητὰς τὰς δὲ μή]» (*cf.* MM6/1080a18-37). Además, el Extranjero utiliza palabras que denotan adición para referirse a la compatibilidad entre predicados, y no se olvide que Teodoro y Teeteto eran matemáticos.

³⁸⁰ «οἱ μὴδὲν ἔῶντες κοινωνία παθήματος ἑτέρου θάτερον προσαγορεύειν» (252b8-10).

A consecuencia de lo anterior, el Extranjero sugiere poner en práctica la ciencia de los hombres libres [τῶν ἐλευθέρων], calificando la dialéctica [τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης] como Aristóteles calificará la filosofía primera. La ciencia en cuestión no sólo parece una buena candidata al título de *sabiduría*, dadas las exigencias de la época³⁸¹, sino que también rivaliza con el arte comodino del sofista³⁸², al discernir los géneros mayores [μέγιστα τῶν γενῶν] y alcanzar la mayor comprensión posible [τῆς μεγίστης ἐπιστήμης]. Quizá por ello, el Extranjero dice que, buscando al sofista, podrían haber hallado anticipadamente al filósofo, a quien aspira a la sabiduría y no está dispuesto a confundir el objeto de su deseo con un saber farsante.

La dialéctica estaría encargada de poner orden en el discurso y la discusión mostrando la concordancia y la discordancia entre las distintas condiciones.

¿Pero qué? Puesto que estuvimos de acuerdo en que los géneros se hallan uno respecto a otro en función de esa mezcla, ¿acaso no resulta imprescindible atravesar tales razonamientos con [la ayuda de] una ciencia destinada a mostrar, correctamente, cuáles con cuáles concuerdan los géneros, y que muestre cuáles no concuerdan entre sí; por supuesto, [que muestre] también si algunos de ellos se mantienen sin interrupción a través de todos, de manera que sean capaces de conjugarse, y además, en lo tocante a la división entre ellas, si hay distintas causas de la división a través de los bloques?³⁸³

El dialéctico debe dividir los géneros en diferentes especies [κατὰ γένη διαιρεῖσθαι καὶ μήτε ταύτὸν εἶδος ἕτερον ἠγήσασθαι μήτε ἕτερον ὄν ταύτὸν] para conseguir su propósito, pero el procedimiento descrito por el Extranjero no se reduce a la mera διαίρεσις³⁸⁴, pues requiere:

³⁸¹ Recuérdese que Aristóteles buscaba una filosofía o ciencia anterior [προτέρα], primera [πρώτη] y universal [καθόλου]. *Vid.* ME1 y MA1-2.

³⁸² «El postulado arte de argumentar y razonar tiene que ser la antítesis de la sofística y ésta, la falsificación de aquél» (N. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, p. 110). «[E]l arte del sofista, aunque alegue tener que ver con todas las cosas, es de hecho incapaz de hacer bien la tarea. Pues el sofista no distingue conceptos con propiedad, sino que, en vez de eso, mezcla todo precipitadamente. De consiguiente, no aprehende las relaciones esenciales entre los conceptos clave y no puede ver, por tanto, todas las cosas sistemáticamente. Su arte sólo proporciona trozos de información que no resultan integrados. De ahí que el arte de hablar del sofista sólo provoque contiendas verbales y que, al contrario de lo que alega, no sea un genuino arte de hablar» (N. NOTOMI, *The Unity of Plato's Sophist*, pp. 116-117).

³⁸³ «Τί δ'; ἐπειδὴ καὶ τὰ γένη πρὸς ἄλληλα κατὰ ταύτὰ μείξεως ἔχειν ὠμολογήκαμεν, ἄρ' οὐ μετ' ἐπιστήμης τινὸς ἀναγκαῖον διὰ τῶν λόγων πορεύεσθαι τὸν ὀρθῶς μέλλοντα δεῖξιν ποῖα ποίοις συμφωνεῖ τῶν γενῶν καὶ ποῖα ἄλληλα οὐ δέχεται; καὶ δὴ καὶ διὰ πάντων εἰ συνέχοντ' ἅττ' αὐτ' ἐστίν, ὥστε συμμείγνυσθαι δυνατὰ εἶναι, καὶ πάλιν ἐν ταῖς διαίρεσεσιν, εἰ δι' ὄλων ἕτερα τῆς διαίρεσεως αἴτια;» (253b8-c3).

³⁸⁴ A. GÓMEZ-LOBO creía que 253d1-e2 no «ofrece una descripción del Método de la División» («Plato's description of dialectic in the "Sophist" 2531-e2», p. 29), sino que más bien «anticipa la comparación

- α. «distinguir satisfactoriamente una sola idea extendida por todos lados a través de muchas [ideas], cada una de las cuales yaza aislada»,
- β. «y muchas [ideas] distintas entre sí, comprendidas desde fuera por una sola [idea]»,
- γ. «y, de nuevo, una sola [idea] constituida en unidad a partir de muchos bloques»,
- δ. «y muchas [ideas] aisladas, deslindadas por todos lados».³⁸⁵

A raíz de su reflexión sobre el *ser* y el *no-ser*, el Extranjero indagó si las distintas condiciones son o no son mutuamente compatibles, así que la dialéctica debe involucrar operaciones relacionadas con la compatibilidad. α alude al *factor común* a varias condiciones separadas [ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς]; β describe la *comprensión* de la variedad por algo capaz de abarcarla; γ se refiere a la constitución de cierta unidad por la *conexión* (cf. συνάπτω) de muchos bloques; y δ acentúa la *delimitación* entre las distintas condiciones. A propósito de la determinación de lo distinto, cabe recordar que Platón concebía LO UNO y LO OTRO como dos opuestos inaprensibles y LO ENTE como algo discernible, pues cada parte del entero UNO-ENTE era una cosa y no otra. Por ello, mientras que el sofista es asociado con la tendencia a la oscuridad (i.e., a la indeterminación de los predicados negativos: *no ser* perro)³⁸⁶, el filósofo es vinculado con la tendencia a la luminosidad (i.e., a la determinación de los predicados positivos: *ser* gato), a que da pie la divisibilidad de LO UNO-ENTE. Al fin y al cabo, hemos visto que Platón asociaba la unión con la luminosidad y el bien, y la desunión con la oscuridad y el mal.

del Ser y el No-Ser con otras Formas, la cual proveerá, en última instancia, la respuesta de Platón al dilema del *Parménides*» («Plato's description of dialectic in the "Sophist" 253d1-e2», p. 47).

³⁸⁵ «μίαν ιδέαν διὰ πολλῶν, ἐνὸς ἐκάστου κειμένου χωρίς, πάντη διατεταμένην ἰκανῶς διαισθάνεται», «καὶ πολλὰς ἑτέρας ἀλλήλων ὑπὸ μιᾶς ἔξωθεν περιεχομένης», «καὶ μίαν αὖ δι' ὄλων πολλῶν ἐν ἐνὶ συνημμένην», «καὶ πολλὰς χωρὶς πάντη διωρισμένης» (253d5-9).

³⁸⁶ El análisis aristotélico del *no-ser* fue más detallado que el platónico, porque se llevó a cabo a la luz de la teoría de las categorías: «En efecto, también lo que no es tiene muchos sentidos, pues, asimismo, los tiene lo que es: y 'no ser hombre' significa 'no ser un esto', 'no ser recto' [significa] 'no ser un tal' y 'no ser de tres codos' [significa] 'no ser un tanto' [πολλαχῶς γὰρ καὶ τὸ μὴ ὄν, ἐπειδὴ καὶ τὸ ὄν· καὶ τὸ μὲν μὴ ἄνθρωπον <εἶναι> σημαίνει τὸ μὴ εἶναι τοδί, τὸ δὲ μὴ εὐθύ τὸ μὴ εἶναι τοιονδί, τὸ δὲ μὴ τρίπηχον τὸ μὴ εἶναι τοσονδί» (MN4/1089a16-19). No obstante, sería incorrecto negar que la concepción aristotélica de *término indefinido* no tiene un claro antecedente en el *Sofista*: «Pero 'no-hombre' no es un nombre: no asienta el nombre con que uno debe llamarlo; en efecto, no es un enunciado ni una negación; sea, más bien, un nombre indefinido [—τὸ δ' οὐκ ἄνθρωπος οὐκ ὄνομα· οὐ μὲν οὐδὲ κεῖται ὄνομα ὃ τι δεῖ καλεῖν αὐτό, —οὔτε γὰρ λόγος οὔτε ἀπόφασις ἐστίν· — ἀλλ' ἔστω ὄνομα ἀόριστον]» (*De Interpretatione* 2/16a29-32). «En efecto, no digo que 'no-hombre' sea un nombre, sino un nombre indefinido: pues de alguna manera significa una cosa indefinida; de la misma manera, 'no-sana' ['no-recobra-la-salud'] tampoco es un verbo [τὸ γὰρ οὐκ ἄνθρωπος ὄνομα μὲν οὐ λέγω ἀλλὰ ἀόριστον ὄνομα, —ἐν γὰρ πως σημαίνει ἀόριστον,— ὥσπερ καὶ τὸ οὐχ ὑγιαίνει οὐ ῥῆμα]» (*De interpretatione* 10/19b8-10).

Por un lado, como escapa hacia la oscuridad de lo no-ente, adhiriéndose a ella por costumbre, es difícil observar [al sofista], a causa de la oscuridad [...] Por otro lado, como siempre se sujeta a la idea de lo ente mediante razonamientos, de ninguna manera es fácil ver a su vez al filósofo, por lo brillante de la región; en efecto, los ojos del alma de la multitud son incapaces de resistir la contemplación de lo divino.³⁸⁷

Un dialéctico debe discernir cuál es cada una [ποῖα ἕκαστά ἐστιν] de las condiciones que desea examinar, pero también definir la capacidad asociativa de tales condiciones entre sí [κοινωνίας ἀλλήλων δυνάμεως]³⁸⁸. Los primeros géneros³⁸⁹ mencionados por el Extranjero son «lo ente mismo, estatismo y mutación»³⁹⁰, seguramente porque la postura que identifica *entidad con estatismo o estabilidad e impasibilidad* es la que más interesa a Platón.

³⁸⁷ «Ὁ μὲν ἀποδιδράσκων εἰς τὴν τοῦ μὴ ὄντος σκοτεινότητα, τριβῆ προσπατόμενος αὐτῆς, διὰ τὸ σκοτεινὸν τοῦ τόπου κατανοῆσαι χαλεπός [...] Ὁ δὲ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος αἰεὶ διὰ λογισμῶν προσκεῖμενος ἰδέα, διὰ τὸ λαμπρὸν αὐτῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετῆς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα» (254a4-b1). El Extranjero emplea imágenes parecidas a las de *República* VII/515e1-4.

³⁸⁸ «El ‘poder (δύναμις) de entrar en comunión’ es una expresión que recuerda el rasgo de ‘las cosas que son’ sugerido por el Visitante de Elea a los materialistas y a los idealistas, ‘el poder de afectar o ser afectado’» (R. S. BLUCK, *Plato’s Sophist*, p. 133). M. HEIDEGGER repara en la misma relación (cf. *Plato’s Sophist*, § 68b, pp. 328-330, y §69c, pp. 334-336).

³⁸⁹ «[L]as llamadas ‘Clases’ [*Kinds*] (γένη) en 254b parecen ser las mismas cosas que se llaman Formas (εἶδη) en 254c» (R. S. BLUCK, *Plato’s Sophist*, p. 133). Algunos opinan que se trata de auténticas ideas platónicas: «[S]e utiliza la palabra ‘género’ (γένος) como sinónimo de Forma, al igual que en el *Parménides*. Las cinco Formas o Géneros que Platón utiliza como ejemplo son Ideas en el mismo sentido que las demás; expresamente nos indica que hace uso de ellas sólo en calidad de ejemplos, al resultar imposible ocuparse de todas las Formas a la vez. La única diferencia [...] es que estas cinco (ser, reposo, movimiento, identidad y diferencia) poseen una aplicación más amplia que la mayoría de las otras» (G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 78). Otros piensan que no es así. Según A. L. PECK, Platón está reproduciendo la indeterminación eleática, como lo habría hecho en el *Parménides*: «Las Formas de Platón, a diferencia de los γένη del sofista, están basadas en atributos comunes verdaderos y genuinos, y sus nombres son εἰκόνες, no φαντάσματα. La palabra representa correctamente a la ‘cosa’» («Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: a reinterpretation», pp. 52-53). «Los tres γένη que “permean” a todos los demás, a saber, ταῦτόν, θάτερον (τὸ μὴ ὄν) y τὸ ὄν son defectivos en su estructura y tienen que ser completados así: ταῦτόν πρὸς ἑαυτό, θάτερον πρὸς τι (τὸ μὴ ὄν X) y τὸ ὄν X — y, entonces, desde luego, su alegada unidad desaparece en cada caso» («Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: a reinterpretation», p. 53). Hay una crítica a Peck en A. R. LACEY, «Plato’s Sophist and the Forms». D. AMBUEL opina de modo semejante a Peck: «Ser, Mismidad y Diferencia no son formas platónicas en absoluto. Las formas platónicas conllevan la intención de constituir y brindar una base para explicar lo real, y es con respecto a las realidades que uno puede decir qué es lo mismo, qué es lo diferente y cómo se parecen las cosas entre sí. Una vez que eliminamos todas las naturalezas o esencias quedan las nociones vacías de mismidad consigo y diferencia, haciendo que todas las cosas del universo sean entidades arbitrariamente definidas mediante definiciones negativas. Géneros muy grandes, ciertamente» (*Image and Paradigm in Plato’s Sophist*, p. 151).

³⁹⁰ «τό τε ὄν αὐτὸ καὶ στάσις καὶ κίνησις» (254d4-5).

I. Discernimiento entre lo ente mismo (1), estatismo³⁹¹ (2) y mutación (3)

El estatismo y la mutación no pueden darse de manera conjunta, ya que no se mezclan entre sí [ἀμείκτω πρὸς ἀλλήλω]. Empero, dado que ambas condiciones son [ἄμφω γὰρ ἔστων] efectivamente posibles, lo ente alterna con ellas por separado. Así pues, cada una de estas condiciones es distinta (5) de las otras dos [αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν], pero también algo de suyo o idéntica (4) a sí misma [αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταύτόν].³⁹²

Tras discernir los tres primeros géneros, surgen otros dos —(*ser*) lo mismo, (*ser*) distinto— y el Extranjero se pregunta si los nuevos predicados representan auténticos géneros, o son más bien términos mediante los cuales designan, sin notarlo [προσαγορεύοντες λανθάνομεν], alguno de aquellos [ἐκείνων τι³⁹³] tres. Para saberlo, prosigue el discernimiento:

II. Discernimiento entre estatismo/mutación y mismo/distinto³⁹⁴

La mismidad y la distinción pueden ser asociadas tanto con el estatismo como con la mutación, porque la *permanencia en un estado* y el *cambio a otro estado* son condiciones de suyo y difieren de otras. Sin embargo, ninguna condición que pueda darse de manera conjunta con el estatismo o la mutación en común [κοινῆ] puede ser reemplazada por *estatismo* o *mutación*, ya que estas

³⁹¹ Otros prefieren «reposo», «quietud», «estabilidad», pero *estatismo* significa precisamente la *inmovilidad de lo estático, de lo que permanece en un mismo estado* (DLE, s.v. *estatismo*).

³⁹² F. M. CORNFORD pensaba que la mismidad, «lo mismo» [ταύτόν], «representa la naturaleza o esencia (οὐσία) de la Forma» (*La teoría platónica del conocimiento*, p. 256), pero se trata más bien de la condición de ser una cosa y no otra. A diferencia de la entidad, la mismidad requiere, para tener sentido, términos comparables en algún respecto.

³⁹³ N. L. CORDERO traduce «algo que pertenece a aquéllos» (PLATÓN, *Diálogos V*, p. 438), pero difiere de él. Ciertamente, τι puede ser traducido como *algo*, pero traducirlo así en este pasaje arruina el sentido de la disyunción, porque el genitivo debe ser partitivo.

³⁹⁴ Platón usa nombres abstractos (*e.g.*, στάσις) y sustantiva expresiones calificativas (*e.g.*, τὸ ἕτερον) para designar las condiciones que llama 'géneros', a las cuales parece tratar como nociones (*i.e.*, referencias), pero también como cosas designadas (*i.e.*, referentes). De hecho, los estudiosos se preguntan si Platón entendía correctamente la diferencia entre identificar o nombrar, por un lado, y calificar o atribuir propiedades, por otro (*i.e.*, entre *ser lo rojo como tal* y *ser algo rojo o cualquier cosa roja*): «Los sustantivos abstractos de Platón no son usados consistentemente. Para empezar, son usados para generalizar, pero después son usados para nombrar, y la transición parece ocurrir en 255a 4-b7, donde el uso en 255b3 es ambiguo de tal forma que vicia el argumento. Se puede concluir con justicia que, en el *Sofista*, Platón no era sensible a esta distinción» (D. BOSTOCK, «Plato on 'is not'», p. 110). La misma incertidumbre puede ser considerada a la luz de la oposición *intensión/extensión* y el método de la división: ¿cómo deben ser entendidos los géneros —si acaso son divisibles en partes como auténticas clases—, *extensional* o *intensionalmente*, es decir, atendiendo a sus posibles referentes o a sus componentes *semántico-nocionales*? Vid. J. M. E. MORAVCSIK, «Plato's Method of Division»; S. M. COHEN, «Plato's Method of Division»; L. BROWN, «Definition and division in Plato's *Sophist*». En la nota siguiente se verá por qué creo que la diferencia entre *intensión* y *extensión* debe ser aplicada cuidadosamente al platonismo: Platón creía que el sujeto último de investigación y discurso es uno solo y que las condiciones comunes son posibilidades efectivas dadas con dicho sujeto, e irreductibles a notas comunes o rasgos *semánticos*.

condiciones se excluyen mutuamente. Por lo tanto, ni la mismidad ni la distinción se identifican con el estatismo o la mutación: si fuera posible sustituir *mismidad* o *distinción* por *estatismo* o *mutación*, la mutación podría darse efectivamente junto al estatismo [στάσις κινήσεται] o al revés [κίνησις στήσεται]³⁹⁵; pero «cualquiera [de esas condiciones] que se convierta en lo distinto [i.e., en estatismo siendo mutación o en mutación siendo estatismo], forzaría a que lo distinto se transforme en una naturaleza opuesta a la suya, porque participaría de lo opuesto»³⁹⁶. En efecto, reunir *estatismo* y *mutación* o *mutación* y *estatismo* es unir condiciones opuestas. No obstante, «ambas [condiciones] participan de lo mismo y de lo distinto»³⁹⁷, ya que *Estar quieto es lo mismo que estar inmóvil, pero distinto que estar mudando*.

III. Discernimiento entre lo ente y lo mismo (4)

Aunque lo ente y lo mismo pueden darse con el estatismo y la mutación por igual, no son intercambiables *salva veritate*. De serlo, la oración *El estatismo/La Mutación es P* no diferiría semánticamente [μηδὲν διάφορον σημαίνετον] de *El estatismo/La Mutación es lo mismo que P*. «Por tanto, es imposible que lo mismo y lo ente sean uno»³⁹⁸. En efecto, no pueden ser “uno”, porque su coordinación aditiva no da como resultado algo semánticamente homogéneo.

IV. Discernimiento entre lo ente y lo distinto (5)

Hay dos formas de hablar sobre las cosas, a saber, en función de sí mismas [καθ' αὐτά] o con respecto a las demás [πρὸς ἄλλα], y esa diferencia sirve para mostrar que ‘ente’ y ‘distinto’ no designan un mismo género [δύ' ἄττα ὀνόματα ἐφ' ἐνὶ γένει]. Como se puede decir que *S es P* en función de sí mismo (ENUNCIACIÓN ANALÍTICA/DERIVATIVA) o con respecto a otras cosas (ENUNCIACIÓN SINTÉTICA/ATRIBUTIVA), es evidente que lo ente participa de ambos [μετέϊχε τοῖν εἰδοῖν] modos de hablar. «Sin embargo, lo distinto se dice siempre con respecto a lo distinto»³⁹⁹, porque sólo es posible ser distinto en función de algo distinto⁴⁰⁰. Así es, las cosas no son distintas por su propia naturaleza [διὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν], sino por participar de la idea de lo distinto [διὰ τὸ μετέχειν τῆς ἰδέας τῆς θατέρου].

³⁹⁵ Platón tenía una concepción “concreta” de las condiciones comunes expresadas mediante predicados. Los sustantivos abstractos στάσις y κίνησις no designan sujetos que llevan a cabo acciones verbales [πράττουσι], pero sí sustantivan, respectivamente, el aspecto estático (i.e., *ser de una manera o estar de cierto modo*) y el aspecto dinámico (i.e., *cambiar a otra manera de ser u otro modo de estar*) de las acciones verbales. El Extranjero intenta mostrar que identificar el sujeto último de investigación y discurso [LO] con una condición oponible a otra trae como resultado la supresión de ciertas posibilidades efectivas (e.g., la de *permanecer en un mismo estado* o la de *adquirir un estado distinto*). Por ello, sin usar siquiera εἰμί (pues este verbo es componible con ambas condiciones), dice que ninguna de esas condiciones puede darse en la otra [ἐπιγιγνοῖσθην ἐπ' ἀλλήλοις] (252d7-8): ni la mutación en el estatismo [στάσις κινήσεται] ni el estatismo en la mutación [κίνησις στήσεται]. Platón trata de mostrar que las condiciones opuestas están vigentes, y que hay algo capaz de ambas, que no puede ser reducido a ninguna de ellas [LO]. Más adelante se verá que, al igual que LA ENTIDAD de Aristóteles, LO ENTE MISMO de Platón no tiene opuesto inteligible.

³⁹⁶ «θάτερον ὅποτερον οὖν γιγνόμενον αὐτοῖν ἀναγκάσει μεταβάλλειν αὐτὸ θάτερον ἐπὶ τούναντίον τῆς αὐτοῦ φύσεως, ἅτε μετασχὸν τοῦ ἐναντίου» (255a11-b1).

³⁹⁷ «Μετέχετον μὴν ἄμφω ταύτου καὶ θατέρου» (255b3).

³⁹⁸ «Ἀδύνατον ἄρα ταύτων καὶ τὸ ὄν ἐν εἶναι» (255c3).

³⁹⁹ «Τὸ δὲ γ' ἕτερον αἰεὶ πρὸς ἕτερον» (255d1).

⁴⁰⁰ «νῦν δὲ ἀτεχνῶς ἡμῖν ὅτιπερ ἂν ἕτερον ἦ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἐτέρου τοῦτο ὅπερ ἐστὶν εἶναι» (255d6-7).

Ahora bien, habiendo mostrado que los cinco géneros máximos son discernibles entre sí, el Extranjero procede a examinar su capacidad de interrelación.

Mutación [κίνησις]

frente a estatismo [255e11-256a2]	La mutación es lo totalmente distinto del estatismo [ἔστι παντάπασις ἕτερον στάσεως], así que no es estatismo. ⁴⁰¹ Sin embargo, es [ἔστιν], porque participa de lo ente [διὰ τὸ μετέχειν τοῦ ὄντος].
frente a lo mismo [256a3-9]	La mutación es algo distinto a lo mismo [ἕτερον ταύτου ἔστιν], pues no es lo mismo [οὐ ταυτόν ἄρα ἐστίν] (<i>i.e.</i> , la mismidad). Antes se dijo que era lo mismo [ἦν ταυτόν] porque todo participa a su vez de lo mismo [διὰ τὸ μετέχειν αὖ πάντ' αὐτοῦ], porque todo es idéntico (a sí mismo).
desambiguación [256a10-c4]	«Naturalmente, uno debe admitir —y sin quedarse pasmado— que la mutación es lo mismo y no lo mismo. En efecto, cuando decimos que es lo mismo y no lo mismo, no hablamos de la misma manera; antes bien, cada vez que [decimos que] es lo mismo nos expresamos así con respecto a ella misma por su participación en lo mismo [<i>i.e.</i> , porque le corresponde la mismidad con respecto a sí misma], pero, cuando [decimos que] no es lo mismo, [lo hacemos,] más bien, por asociación con algo distinto, por la cual, deslindándose de lo mismo [o distinguiéndose de la mismidad], no resulta ser aquello, sino algo distinto; por tanto, también es correcto, de otra parte, decir que [la mutación] no es lo mismo». ⁴⁰²
frente a lo distinto [256c5-10]	Antes se dijo que la mutación era otra cosa [ἦν ἄλλο] que la mismidad y el estatismo, de modo que la mutación también es algo distinto de lo distinto [ἕτερον τοῦ ἑτέρου] (<i>i.e.</i> , de lo otro en general). Con todo y en algún sentido [πῃ], la mutación no es distinta: en efecto, no es distinta de sí misma.
frente a lo ente [256c11-d9]	Puesto que la mutación es otra cosa que lo ente, el Extranjero y Teeteto contienen, con seriedad [διαμαχόμενοι λέγωμεν] y sin temor [ἀδεῶς], que la mutación es algo distinto a lo ente. Sin embargo, aunque esencialmente no sea ente [ὄντως οὐκ ὄν ἐστι], la mutación es algo que es [ὄν], porque participa de lo ente [τοῦ ὄντος μετέχει].

⁴⁰¹ ARISTÓTELES dice en **MI4/1055a10-17** que la contrariedad es «una diferencia completa o acabada»: διαφορὰ τέλειος. Eso quiere decir que los contrarios ya no pueden diferir más entre sí.

⁴⁰² «Τὴν κίνησιν δὴ ταυτόν τ' εἶναι καὶ μὴ ταυτόν ὁμολογητέον καὶ οὐ δυσχεραντέον. οὐ γὰρ ὅταν εἴπωμεν αὐτὴν ταυτόν καὶ μὴ ταυτόν, ὁμοίως εἰρήκαμεν, ἀλλ' ὅποταν μὲν ταυτόν, διὰ τὴν μέθεξιν ταύτου πρὸς ἑαυτὴν οὕτω λέγομεν, ὅταν δὲ μὴ ταυτόν, διὰ τὴν κοινωνίαν αὖ θατέρου, δι' ἣν ἀποχωριζομένη ταύτου γέγονεν οὐκ ἐκεῖνο ἀλλ' ἕτερον, ὥστε ὀρθῶς αὖ λέγεται πάλιν οὐ ταυτόν (256a10-b4).

Algunos autores sostienen que el pasaje anterior introduce el movimiento en el ámbito eidético e incluso se precaven de las consecuentes objeciones aclarando que no se trata del movimiento fenoménico, sino de uno exento de devenir⁴⁰³. Su argumento está condenado al fracaso, porque la dinamicidad es inherente a la mutación y porque los géneros y las especies, siendo las disposiciones del orden universal —representado por títeres o demiurgos—, han de ser inmutables. Las ideas no mudan, ni siquiera la mutación como tal (*i.e.*, aquello en que consiste mudar)⁴⁰⁴. Es más, los mismos personajes del diálogo se percatan de que calificar la mutación como *inmutable* es paradójico:

—Así pues, aunque a la mutación misma le correspondiera en algún sentido el estatismo, ¿acaso no sería absurdo que la llamáramos estática?

—[Que sea absurdo] es, sin duda, completamente correcto, si hemos de conceder que algunos de los géneros están dispuestos a mezclarse entre sí, pero otros no.⁴⁰⁵

Por un lado, los géneros y las especies son los patrones constitutivos del orden cósmico y no pueden confundirse con aquello que los acata, mucho menos cuando se trata de algo sujeto a mudanza. Por otro lado, las ideas platónicas parecen tener propiedades inherentes a la realidad eidética como tal. Malcolm ha sugerido que debemos distinguir entre las “características de primer nivel”, es decir, aquellas «que una Forma posee por su propia naturaleza, así como,

⁴⁰³ «Cherniss afirma [...] que el movimiento (κίνησις) que se admite es la *Forma* del movimiento y que su manifestación en el Ser es la automoción de la vida, un movimiento no fenoménico que es completamente diferente de γένεσις (el devenir), lo que Cornford y De Vogel llaman ‘movimiento’ espiritual. La disyunción entre Ser y Devenir ni se rechaza ni se restringe. Esto es sobremanera razonable, y no sólo la *República*, sino cualquier otro diálogo de juventud o vejez, contradice efectivamente la idea de que Platón le hubiera podido permitir alguna vez al mundo sensible traspasar el puente entre el Devenir y el Ser. Dejando a un lado el *Timeo*, sólo hay que mirar al *Filebo* (59a-c), donde se dice que los cosmólogos estudian “no las cosas que son siempre, sino las que devienen”, cuya inestabilidad impide cualquier conocimiento o pensamiento exacto sobre ellas» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, V, p. 158).

⁴⁰⁴ «[H]ay una clase de error de enfoque en los argumentos de la mayoría de los comentaristas de Platón, al inclinarse a pensar que Platón introduce el Cambio en el Ámbito del Ser Trascendente e *interpretar esto como una tendencia a volver cambiantes e inestables las Formas mismas*. Pero no hay definitivamente nada en las palabras de Platón que permita sacar la conclusión anterior [...] La única inferencia permitida es la que saca Platón mismo en la siguiente sección, a saber, que Ser no es Cambio ni Reposo ni ambas cosas a la vez, sino algo diferente de cada una de ellas, lo cual, en virtud de su propia naturaleza, ni está en reposo ni experimenta cambio» (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 18).

⁴⁰⁵ «—Οὐκοῦν κἄν εἴ πη μετελάμβανεν αὐτὴ κίνησις στάσεως, οὐδὲν ἂν ἄτοπον ἦν στάσιμον αὐτὴν προσαγορεύειν; [...] —Ὅρθότατά γε, εἴπερ τῶν γενῶν συγχωρησόμεθα τὰ μὲν ἀλλήλοις ἐθέλειν μείγνυσθαι, τὰ δὲ μή» (256b6-9).

por ejemplo, racionalidad y animalidad están contenidas en la naturaleza del hombre» y las “características de segundo nivel”, es decir, aquellas «que pertenecen a la Forma en tanto que es una Forma —como, por ejemplo, unidad e invariabilidad». Mientras que «las primeras son parte de la naturaleza del hombre *qua* hombre, las últimas son características del hombre *qua* Forma»⁴⁰⁶. En este sentido, Keyt sostiene que podemos extraer los atributos eidéticos de los comentarios de Aristóteles⁴⁰⁷. Como las ideas son objetos de conocimiento preciso y estable, la inmutabilidad tendría que ser un atributo suyo⁴⁰⁸, y el Extranjero no parece compartir, ciertamente, el argumento de los amigos de las ideas, a saber, que las entidades son afectadas por ser conocidas. Después de todo, ciertas acciones no afectan a sus respectivos objetos (*e.g.*, *Imagino el Neckar, Mi alma intuye mi constitución o La contemplo y su belleza queda intacta*). Las ideas platónicas tienen que ser inmutables y Santas no yerra cuando dice que los atributos eidéticos, como la impassibilidad y la perfección, se deben a que las ideas participan directamente del bien⁴⁰⁹: «no es en virtud de participar en la Forma del Bien que el Cuadrado mismo contiene cuatro ángulos rectos, sino que es en virtud de participar en la Forma del Bien que siempre contiene cuatro ángulos rectos, que contiene cuatro ángulos rectos para todos los que lo aprehenden sin importar desde dónde».⁴¹⁰

[VIII] Tras examinar el potencial de asociación de los géneros, el Extranjero saca la conclusión más importante del diálogo, a saber, que lo no-ente [τὸ μὴ ὄν] está vigente [εἶναι].

Tocante a todos [los géneros], la naturaleza de lo distinto, que presenta a cada [género] como distinto de lo ente, hace que [cada uno de ellos] no sea; y, de acuerdo con ello, diremos, sin duda

⁴⁰⁶ J. MALCOLM, «Vlastos on Pauline Predication», p. 80.

⁴⁰⁷ «Un atributo *ideal* es aquel cuya ausencia en una cosa implica que esta cosa no es una idea platónica. [...] Aristóteles, cuando comenta la teoría de las Ideas, menciona varios atributos, además del reposo, que son atributos ideales por mi definición: eternidad (*Metafísica* 997b8), impassibilidad (*Tópicos* 148a20) e inteligibilidad (esto es, ser un objeto noético) (*Tópicos* 113a20)» (D. KEYT, «Plato’s paradox that the immutable is unknowable», p. 12).

⁴⁰⁸ «Los atributos propios de las Formas tienen que ser inmutables, si el conocimiento es posible. La razón de ello no es que un *objeto* de conocimiento deba ser inmutable, sino más bien que los *conceptos* bajo los cuales cae ese objeto tienen que ser inmutables» (D. KEYT, «Plato’s paradox that the immutable is unknowable», p. 13).

⁴⁰⁹ «A la Forma del Bien le es dada la posición privilegiada: es anterior ética, epistemológica y ontológicamente, a todo lo demás en el universo de Platón» (G. SANTAS, «The Form of Good in Plato’s *Republic*», p. 249). «Es en virtud de la participación en la Forma del Bien que todas las demás Formas son los objetos más reales de su clase» (G. SANTAS, «The Form of Good in Plato’s *Republic*», p. 259).

⁴¹⁰ G. SANTAS, «The Form of Good in Plato’s *Republic*», p. 270.

correctamente, asimismo, que todos ellos no son, aunque también [diremos] que, al participar de lo ente, son y [son] cosas que son. [...] Por consiguiente, a propósito de cada una de las condiciones específicas, lo ente es mucho, pero lo no-ente es ilimitado en pluralidad.⁴¹¹

El Extranjero concluye que LO ENTE difiere de los otros géneros y que LO DISTINTO es intercambiable por LO NO-ENTE⁴¹². Todo cuanto difiera de algún *G* no será dicho *G*, pero ningún *G* —salvo LO ENTE mismo— se identifica con LO ENTE. Por lo tanto, las negaciones con εἰμί no expresan lo contrario de lo ente [έναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος], sino lo distinto [ἀλλ' ἕτερον] (H5), así que no debemos admitir «que la negación significa lo opuesto, tan sólo que la anteposición de μή y οὐ [*i.e.*, de los adverbios negativos] alude a lo distinto a las palabras siguientes, o más bien a lo distinto de las cosas en lugar de las cuales se ponen las palabras pronunciadas después de la negación».⁴¹³

Después de probar lo anterior, el Extranjero fragmenta lo no-ente en partes que se corresponden con las ramas de la ciencia, como si dichas partes fueran el negativo de las partes en que se fracciona lo ente en el *Parménides* (H2)⁴¹⁴. De hecho, el Extranjero dice que la negación particularizada contrapone una sección de lo ente con respecto a todas las demás⁴¹⁵: por

⁴¹¹ «κατὰ πάντα γὰρ ἢ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὄν ποιεῖ, καὶ σύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτ' αὐτῶς οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναι τε καὶ ὄντα. [...] Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μὲν ἐστὶ τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν» (256d12-e3). «Son y son cosas que son» significa que todas esas condiciones están vigentes y se predicán; «de cada una de las condiciones específicas, lo ente es mucho» significa que muchas cosas pueden ser afirmadas de esas condiciones; «lo no-ente es ilimitado en pluralidad» significa que las cosas que pueden ser rechazadas con respecto a esas condiciones son ilimitadas.

⁴¹² «Lo ente mismo es distinto de los otros [καὶ τὸ ὄν αὐτὸ τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι]» (257a1) y «cuantas cosas sean las otras, conforme a tantas cosas [se dirá] no es [ὅσαπέρ ἐστὶ τὰ ἄλλα, κατὰ τοσαῦτα οὐκ ἔστιν]» (257a4-5).

⁴¹³ «Οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγεται σημαίνειν, συγχωρησόμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τὶ μὴ καὶ τὸ οὐ προτιθέμενα τῶν ἐπιόντων ὀνομάτων, μᾶλλον δὲ τῶν πραγμάτων περὶ ἅττ' ἂν κήται τὰ ἐπιφθεγγόμενα ὕστερον τῆς ἀποφάσεως ὀνόματα» (257b9-c3).

⁴¹⁴ «La naturaleza de lo distinto, me parece, está cortada de la misma manera que la ciencia [Ἡ θατέρου μοι φύσις φαίνεται κατακεκερματίσθαι καθάπερ ἐπιστήμη]» (257c7-8). «Al igual que todas y cada una de las ramas del conocimiento obtienen su nombre distintivo porque se dirigen a un campo específico (nótese ἕκαστον en 257c11) —cada rama está determinada (cada una es un cada cual — ἕκαστον) por dirigirse a un determinado campo—, así también todas y cada una de las Partes de la Otredad están determinadas porque se hallan en contraposición a una forma determinada (πρὸς τὸ ὄν ἕκαστον... ἀντιτιθέμενον)» (E. N. LEE, «Plato on negation and not-being in the *Sophist*», p. 284).

⁴¹⁵ «Así pues, al parecer se sigue que lo no-bello es alguna contraposición de lo ente con lo ente [Ἦ ὄντος δὴ πρὸς ὄν ἀντίθεσις, ὡς ξοικ', εἶναι τις συμβαίνει τὸ μὴ καλόν]» (257e6-7). El término ἀντίθεσις no significa aquí *contradicción*, sino *o|posición* o *contra|posición* [ἀντίθεσις], y denota el contraste entre

ejemplo, lo no-bello [τὸ μὴ καλόν] sólo «es algo distinto de la naturaleza de lo bello»⁴¹⁶. Ahora bien, el *Paménides* y el *Sofista* no son los únicos diálogos en que Platón sostiene que las condiciones comunes pueden dividirse⁴¹⁷, pero lo extraordinario del *Sofista*, puntualmente, es que postula una especie para lo no-ente [τὸ εἶδος τοῦ μὴ ὄντος]⁴¹⁸. Es más, en el *Político* (286b10) se dice que el *Sofista* [τὴν τοῦ σοφιστοῦ] versa sobre la entidad de lo que no es [πέρι τῆς τοῦ μὴ ὄντος οὐσίας], y eso corrobora en alguna medida el testimonio de Aristóteles, a saber, que los platónicos postulaban ideas para los términos negados⁴¹⁹. Comoquiera que haya sido, se debe reconocer que Platón no identifica lo no-ente con la ausencia de entidad (H6), sino con la diferencia (H5). De ahí que cualquier elemento predicativo negable pueda ser introducido también de manera positiva y que las partes de lo no-ente se correspondan con las ramas de la ciencia.⁴²⁰

una cosa y todas las que difieren de ella (v.g., *Tú no eres mi amigo; eres cualquier cosa menos mi amigo, eres cualquier cosa excepto mi amigo*).

⁴¹⁶ «τινὸς ἕτερόν ἐστιν ἢ τῆς τοῦ καλοῦ φύσεως» (257d11).

⁴¹⁷ También lo hace, por ejemplo, en el *Eutifrón* (12d5-10): «Pues si lo piadoso es una parte de lo justo, como parece, debemos examinar qué parte de lo justo sería lo piadoso. En efecto, si me preguntaras por una de las cosas recién mencionadas, por ejemplo, qué parte del número es lo par y cuál resulta ser ese número, diría que aquel que no es disparejo, o bien que tiene partes iguales [εἰ γὰρ μέρος τὸ ὅσιον τοῦ δικαίου, δεῖ δὴ ἡμᾶς, ὡς ἔοικεν, ἐξευρεῖν τὸ ποῖον μέρος ἂν εἴη τοῦ δικαίου τὸ ὅσιον. εἰ μὲν οὖν σύ με ἠρώτας τι τῶν νυνδὴ, οἷον ποῖον μέρος ἐστὶν ἀριθμοῦ τὸ ἄρτιον καὶ τίς ὦν τυγχάνει οὗτος ὁ ἀριθμός, εἶπον ἂν ὅτι ὁς ἂν μὴ σκαληνὸς ἦ ἀλλ' ἰσοσκελὴς· ἢ οὐ δοκεῖ σοι;]».

⁴¹⁸ E. N. LEE la define operativamente: «A (que es) toma parte de la Otredad (que es) con respecto a B (que es)» («Plato on negation and not-being in the *Sophist*», p. 292). Aristóteles dice que los platónicos postulaban ideas de relaciones: «Pero, además, entre los razonamientos más precisos, unos producen ideas de los con-respecto-a [ἔτι δὲ οἱ ἀκριβέστατοι τῶν λόγων οἱ μὲν τῶν πρὸς τι ποιοῦσιν ἰδέας]» (MM4/1079a11-12). Por lo tanto, no resulta extraño que a lo no-ente, en calidad de *distinto a otro*, le corresponda una idea.

⁴¹⁹ «Según el [argumento] “uno sobre muchos” también [se prueba que hay condiciones comunes] de las negaciones [κατὰ τὸ ἐν ἐπὶ πολλῶν καὶ τῶν ἀποφάσεων]» (MM4/1079a9-10). Valga recalcar en defensa de Platón que, por lo que respecta al *Sofista*, sólo dice que hay **una** idea para la negación determinada en todos los casos, no para cada término negado (v.g., *no-perro, no-flor*, etc.).

⁴²⁰ La teoría platónica de la negación puede ser asociada en este sentido con la wittgensteiniana: «Uno podría decir: La negación se refiere ya al lugar lógico que determina la proposición negada./La proposición que niega determina un lugar lógico *distinto* que la negada./La proposición que niega determina un lugar lógico con ayuda del lugar lógico de la proposición negada, en cuanto describe aquél yaciendo fuera de éste./Que uno pueda negar nuevamente la proposición negada, muestra, en efecto, que aquello que resulta negado es ya una proposición y no apenas el preparativo para una proposición [Man könnte sagen: Die Verneinung bezieht sich schon auf den logischen Ort, den der verneinte Satz bestimmt./Der verneinende Satz bestimmt einen anderen logischen Ort als der verneinte./Der verneinende Satz bestimmt einen logischen Ort mit Hilfe des logischen Ortes des verneinten Satzes, indem er jenen außerhalb diesem liegend beschreibt./Daß man den verneinten Satz wieder verneinen kann,

Platón pretendía exhibir la vacuidad epistémica de la sofística contrariadora (que no se centraba en la particularidad de lo ente en cada caso, sino en la infinitud indeterminada de lo no-ente) y la superficialidad con que algunos sofistas dialogaban (quienes no entendían el sentido de la negación particularizada). Sin embargo, la solución platónica de las aporías suscitadas por el monismo parmenídeo no fue una mera maniobra lógica. Es probable que Platón sustentara metafísicamente lo no-ente en la causa de la diversidad, es decir, en un principio opuesto a LO UNO de los académicos⁴²¹ y homólogo de lo indeterminado de Aristóteles⁴²². De ser así, se podría afirmar que las partes de lo ente son todas las “unidades” discernibles (*i.e.*, las cosas que son una y no otra) y negables (ya que toda particularidad puede ser rechazada para cierta parte de lo ente), pero también que aseverar *no ser* ni siquiera ilumina una parte de lo ente. *S no es P* puede complementarse de innumerables maneras [ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν] (*v.g.*, *S no es P ∞*), pero ningún predicado rechazado a propósito de *S* expondrá la naturaleza de *S*.

Lo anterior puede ser ilustrado con los términos usados al comienzo del *Sofista*. Dios conoce exhaustivamente todo lo que es (*i.e.*, todas y cada una de las partes de lo ente, que son unas cosas y no son muchísimas otras). Un verdadero filósofo orienta su pensamiento y dis-

zeigt schon, daß das, was verneint wird, schon ein Satz und nicht erst die Vorbereitung zu einem Satze ist]» (L. WITTEGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus* 4.0641).

⁴²¹ «Ahora bien, muchas son las causas de su desvío hacia esas causas [*i.e.*, hacia lo uno y la díada], sobre todo el modo anticuado en que planteaban la cuestión. En efecto, les parecía que todos los entes han de ser uno, lo ente mismo, a menos que se consiga resolver y salir del paso ante la sentencia de Parménides: ‘Porque no se impondrá jamás esto, que cosas que no son sean’. Es más, [les parecía] necesario mostrar que lo no-ente es. Pues de ese modo, a partir de lo ente y algo más, han de ser los entes en caso de que sean muchos [πολλὰ μὲν οὖν τὰ αἴτια τῆς ἐπὶ ταύτας τὰς αἰτίας ἐκτροπῆς, μάλιστα δὲ τὸ ἀπορῆσαι ἀρχαϊκῶς. ἔδοξε γὰρ αὐτοῖς πάντ’ ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν, εἰ μὴ τις λύσει καὶ ὁμόσε βαδιεῖται τῷ Παρμενίδου λόγῳ “οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα,” ἀλλ’ ἀνάγκη εἶναι τὸ μὴ ὄν δεῖξαι ὅτι ἔστιν· οὕτω γάρ, ἐκ τοῦ ὄντος καὶ ἄλλου τινός, τὰ ὄντα ἔσεσθαι, εἰ πολλὰ ἔστιν]» (MN2/1088b35-1089a6).

⁴²² «En efecto, si le parece que el hombre no es trirreme, es evidente que no es trirreme; pero de igual manera, también lo es, si la contradicción es verdadera. Y resulta, sin duda, lo de Anaxágoras, a saber, que todas las cosas están juntas a la vez; y, por lo mismo, nada se da verdaderamente. Pues parecen hablar de lo indeterminado, y creyendo que dicen lo que es, hablan de lo que no es: en efecto, lo que está en potencia y no en plenitud es lo indeterminado [εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δῆλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής, καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μὴθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν εἰκόμασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἔστιν]» (MG4/1007b23-29).

curso a la unidad (*i.e.*, a iluminar cada una de las partes constitutivas del entero UNO-ENTE), ya que desea el conocimiento divino. Sin embargo, al sofista no le interesa la verdad y abusa de la negación con el propósito de fomentar aparentes contradicciones (*v.g.*, si *S es, pero no es P*, cabe argumentar falazmente que *S es y no es*), o con la intención de reducir al absurdo, aparentemente, cualquier acusación de falsario que pese sobre sus espaldas (*v.g.*, *Si algo falso es algo que no es, entonces la falsedad es imposible*). Desde luego, un filósofo comprende que la expresión *S no es* tiene que poder ser complementada (*v.g.*, *S no es así, no es tal, no es eso*), siempre que se trate de algo determinado; pero cualquier complementación adecuada y efectuada con conciencia requiere saber. Efectivamente, lo sabio [τὸ σοφόν⁴²³] conoce todo lo que *S es y no es conforme a la entidad y el tiempo (H2)*.

Ahora se advierte la profunda conexión entre la preocupación moral y la dificultad ontológica del *Sofista*, diálogo que lleva aparejado el título de ΣΟΦΙΣΤΗΣ Ἡ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΟΝΤΟΣ · ΛΟΓΙΚΟΣ. Según Brown, la sofística no alcanza el estatuto de τέχνη, ya que no se ocupa de nada sustantivo⁴²⁴. Apoyada en el *Gorgias*, donde Sócrates sostiene que las prácticas de los falsos sabios ni entrañan conocimiento ni merecen el nombre de τέχνη⁴²⁵, Brown argumenta que la sofística no puede ser una auténtica técnica, porque no tiene objeto ni método propios⁴²⁶. Ahora bien, su interpretación apunta en la dirección correcta, pero puede ser ampliada. Omitiendo la clasificación aristotélica de las ciencias en prácticas, productivas y teóricas, Aristóteles afirmaba que la ciencia no sólo implica el conocimiento de una posibilidad efectiva y sus consecuencias, sino también el de su privación.

⁴²³ «ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα» (HERÁCLITO DK 22 B 32).

⁴²⁴ «La sofistería, el sofista: no son términos que ameriten una definición seria, por la simple razón de que un sofista no es una clase genuina que posea esencia por discernir» (L. BROWN, «Definition and division in Plato's *Sophist*», p. 153).

⁴²⁵ «Pues bien, lo llamo 'adulación', y afirmo que tal cosa es algo mezquino, Polo —pues con esto me refiero a ti—, porque se dirige a lo grato sin que se trate de lo mejor; es más, afirmo que no es técnica, sino saber empírico, porque no tiene una justificación para proferir las cosas que profiere ni una explicación de cuál es la naturaleza de esas cosas, de modo que no puede decir la causa de cada una de ellas. Yo no llamo 'técnica' a una práctica privada de razón; pero, si tú discrepas de estas cosas, estoy dispuesto a darte una razón [κολακείαν μὲν οὖν αὐτὸ καλῶ, καὶ αἰσχρὸν φημι εἶναι τὸ τοιοῦτον, ὡς Πῶλε —τοῦτο γὰρ πρὸς σὲ λέγω— ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου· τέχνην δὲ αὐτὴν οὐ φημι εἶναι ἀλλ' ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ᾧ προσφέρει ἢ προσφέρει ὅποι' ἄττα τὴν φύσιν ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ ὃ ἂν ἢ ἄλογον πρᾶγμα· τούτων δὲ πέρι εἰ ἀμφισβητεῖς, ἐθέλω ὑποσχεῖν λόγον]» (*Gorgias* 464e2-465a7).

⁴²⁶ Cf. L. BROWN, «Definition and division in Plato's *Sophist*», p. 165-166.

La causa [de que las potencias racionales sean capaces de producir los opuestos] es que el conocimiento epistémico es un cierto enunciado y que el mismo enunciado da a conocer una cosa y su privación, si bien no lo hace del mismo modo [en cada caso]: en efecto, [la ciencia] se corresponde con ambos [opuestos], pero sobre todo con aquel que sí se da. Por lo tanto, también es necesario que esos conocimientos se correspondan con los opuestos —con uno por sí mismo y con el otro no por sí mismo—, ya que incluso el enunciado se corresponde por sí mismo con lo uno y en cierto sentido con lo otro, a saber, por accidente. En efecto, por negación y supresión da a conocer lo opuesto: porque la privación en su sentido primario es lo opuesto, es decir, la supresión de lo otro. Puesto que los opuestos no se originan en la misma cosa, que la ciencia es potencia por tener el concepto y que el alma posee un principio de movimiento, lo saludable produce solamente salud, lo caliente [solamente] da calor y lo frío [solamente] da frío, pero el poseedor de conocimiento epistémico [produce] ambos [opuestos].⁴²⁷

De acuerdo con los estándares aristotélicos, el sofista no podría siquiera aspirar a la posesión de una ciencia particular hasta que reconsiderara su postura en torno a lo no-ente y admitiera el sentido de la negación. Sin embargo, las carencias epistémicas del sofista son más graves y atañen a su comprensión del pensamiento y el discurso. Dado que el sofista no comprende lo no-ente, tampoco entiende la contradicción con que pretende derrotar los argumentos de sus oponentes en cualquier campo del saber. Contraponer las partes de lo ente es insuficiente para que haya una contradicción (ni siquiera si las partes contrapuestas se oponen mutuamente en sí mismas, ya que los opuestos podrían tener lugar en condiciones o circunstancias distintas). Para que haya una verdadera contradicción es necesario contraponer en el discurso dos términos que se excluyan de manera absoluta y no relativa, es decir, que se excluyan como la negación y la afirmación, pero no como la parte rechazada de lo ente con respecto a las demás. En efecto, una contraposición resulta contradictoria si, y sólo si, la facultad racional se ve impelida⁴²⁸ a elegir uno solo de los opuestos, pero también a no rechazar ambos: «Mientras que una aseveración es cualquiera de las dos partes de la contradicción, una contradicción es la oposición que no da lugar por sí misma a un intermedio. La parte de la contradicción que [im-

⁴²⁷ «αἴτιον δὲ ὅτι λόγος ἐστὶν ἡ ἐπιστήμη, ὁ δὲ λόγος ὁ αὐτὸς δηλοῖ τὸ πρᾶγμα καὶ τὴν στέρησιν, πλὴν οὐχ ὡσαύτως, καὶ ἔστιν ὡς ἀμφοῖν ἔστι δ' ὡς τοῦ ὑπάρχοντος μᾶλλον, ὥστ' ἀνάγκη καὶ τὰς τοιαύτας ἐπιστήμας εἶναι μὲν τῶν ἐναντίων, εἶναι δὲ τοῦ μὲν καθ' αὐτάς τοῦ δὲ μὴ καθ' αὐτάς· καὶ γὰρ ὁ λόγος τοῦ μὲν καθ' αὐτὸ τοῦ δὲ τρόπον τινὰ κατὰ συμβεβηκός· ἀποφάσει γὰρ καὶ ἀποφορᾷ δηλοῖ τὸ ἐναντίον· ἡ γὰρ στέρησις ἡ πρώτη τὸ ἐναντίον, αὕτη δὲ ἀποφορὰ θατέρου. ἐπεὶ δὲ τὰ ἐναντία οὐκ ἐγγίγνεται ἐν τῷ αὐτῷ, ἡ δ' ἐπιστήμη δύναμις τῷ λόγον ἔχειν, καὶ ἡ ψυχὴ κινήσεως ἔχει ἀρχήν, τὸ μὲν ὑγιεινὸν ὑγίειαν μόνον ποιεῖ καὶ τὸ θερμαντικὸν θερμότητα καὶ τὸ ψυκτικὸν ψυχρότητα, ὁ δ' ἐπιστήμων ἄμφω» (M02/1046b7-20).

⁴²⁸ Pues eso significa *que sea necesario, que sea imposible no ser, por ejemplo, hombre*: «τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ ἀνάγκη εἶναι, τὸ ἀδύνατον εἶναι μὴ εἶναι [ἄνθρωπον]» (MΓ4/1006b31-33).

puta] algo contra algo es una afirmación, la que [exculpa a] algo de algo es una negación»⁴²⁹. Los sofistas que Platón tiene en mente no entienden la contradicción porque ignoran o fingen desconocer el sentido de la negación. Aunque establezca un contraste entre determinada parte de lo ente y las demás, una negación remite a cosas que son o están vigentes y sólo da pie a una contradicción si es coordinada aditivamente con la afirmación opuesta en una misma unidad conforme a la entidad y el tiempo. Los sofistas se hacen pasar por sabios y dicen tener el conocimiento más amplio, pero ignoran o fingen desconocer la noción más básica de todas, aquella «que le resulta necesario conocer a quien conozca cualquier cosa y que le resulta necesario tener antes de haber venido [en su conocimiento]»⁴³⁰, a saber, que lo opuesto a lo ente [έναντίον τοῦ ὄντος] es efectivamente imposible [ἀδύνατον]. Pero el sofista no comprende lo ente ni lo no-ente.

El Extranjero sostuvo antes que la dialéctica debe reconocer que hay (**α**) una sola idea extendida por todos lados a través de muchas ideas, (**β**) muchas ideas distintas comprendidas por una sola, (**γ**) una sola idea constituida en unidad a partir de muchos bloques y (**δ**) muchas ideas aisladas, deslindadas por todos lados. Ahora sabemos que el deslinde de tales ideas, así como la delimitación de diversos bloques es imprescindible para el verdadero conocimiento. Con la postulación de una condición común a lo no-ente, el Extranjero busca brindarle sentido a la negación particular, haciendo que lo no-ente se corresponda con lo distinto en cada caso, pero no con lo indeterminado⁴³¹. Es más, el *Político*, un diálogo asociado con el *Sofista*, parece corroborar eso, ya que asocia la indeterminación con el uso inadecuado de la negación:

⁴²⁹ «ἀπόφανσις δὲ ἀντιφάσεως ὅποτερονοῦν μόριον, ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὐτήν, μόριον δ' ἀντιφάσεως τὸ μὲν τι κατὰ τινὸς κατάφασις, τὸ δὲ τι ἀπὸ τινὸς ἀπόφασις» (ARISTÓTELES, **APo** A2/72a11-14).

⁴³⁰ «ὃ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὄντιοῦν γνωρίζοντι, καὶ ἦκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον» (ARISTÓTELES **MF3**/1005b16-17).

⁴³¹ «[S]e muestra que el no-ser, derivado de la naturaleza de lo diferente, no es, en efecto, lo opuesto al ser, y su naturaleza queda asentada como un modo real de ser, puesto en el mismo nivel ontológico que lo grande, lo bello, etc. Obviamente, sin la parcelación de la naturaleza de lo diferente, el proyecto no podría haber sido exitoso. Si la diferencia fuera una totalidad no parcelada o, con otras palabras, si no tuviéramos sustitutos de X en 'diferencia con respecto de (ser) X', [la diferencia] se vería como 'diferencia con respecto de (ser) una cosa cualquiera'. Pero ¿de qué modo se podría mostrar que un no-ser resultante de algo así es 'solamente diferente de', y no 'lo opuesto de ser', *i.e.*, el no ser cosa alguna, el no ser totalmente? Sólo porque la diferencia no es puesta en contraste con el ser *en bloc*, sino que es parcelada, cada parte puesta en contraste con un ser específico, es posible demostrar que el no-ser no es el opuesto del ser» (J. VAN ECK, «Falsity without negative predication: on *Sophistes* 255e-263d», p. 35).

No apartemos ninguna porción pequeña frente a las grandes y numerosas, ni quede aislada de las condiciones específicas; antes bien, que la parte posea una condición específica a la vez. En efecto, lo más deseable es deslindar lo indagado directamente de las otras cosas, siempre que se haga de forma correcta [...] Es como si alguien, por ejemplo, intentando dividir el género humano en dos, distinguiera como hacen muchos de por aquí, que separan por un lado a los helenos como una [especie] aparte de todas las demás y por otro lado al conjunto de las otras razas, que son ilimitadas, no se mezclan [por la sangre] y no concuerdan [por la lengua] entre sí, llamando a todas con un solo nombre, a saber, 'bárbaro'; y piensan que, debido a un mismo nombre, son también una misma raza.⁴³²

El Extranjero afirma la entidad de lo no-ente con seguridad, porque la asienta en la divisibilidad de lo ente (H2), que es perfectamente inteligible.

Por lo tanto, según dices, ¿en nada es inferior a las otras entidades [*i.e.*, a las otras condiciones], y ya se debe tener la confianza de aseverar que lo no-ente se halla firmemente y tiene su propia naturaleza; que, tal como lo grande era grande, lo bello era bello, lo no-grande era no-grande y lo no-bello era no-bello, asimismo, de acuerdo con lo dicho, lo no-ente era y es no-ente, una condición específica que puede ser contada entre las muchas que hay?⁴³³

El adverbio βεβαίως [firmemente], cuyo adjetivo es usado por Aristóteles en ΜΓ3 para hablar del principio más firme de todos [βεβαιοτάτη] (*i.e.*, del PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN), podría remitir al poema de Parménides⁴³⁴. Más que atacar la doctrina parmenídea, Platón dirige sus argumentos contra las posturas que tergiversan el eleatismo. Después de todo, ya había tratado de resolver los problemas lógicos suscitados por el monismo parmenídeo y de probar que

⁴³² «Μὴ σμικρὸν μόνιον ἐν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδους χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἐχέτω. κάλλιστον μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν ἄλλων εὐθύς διαχωρίζειν τὸ ζητούμενον, ἂν ὀρθῶς ἔχη [...] Τοιόνδε, οἷον εἴ τις τάνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἐν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλήσει προσεπώντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἐν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν» (262a8-b3, 262c10-d6). «Dividir la humanidad en griegos y bárbaros es una mala clasificación, porque 'bárbaro' es simplemente un nombre que abarca a todas las razas heterogéneas que no son griegas —lidios, frigios, persas, egipcios, etc.—. Significa una parte o porción (μέρος) de la humanidad, pero no una verdadera especie (εἶδος) con su carácter propio. En el lenguaje del *Sofista*, se aplica a todas las razas que participan de la Diferencia con respecto a los griegos» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, V, p. 167).

⁴³³ «Πότερον οὖν, ὡς περ εἶπες, ἔστιν οὐδενὸς τῶν ἄλλων οὐσίας ἐλλειπόμενον, καὶ δεῖ θαρροῦντα ἤδη λέγειν ὅτι τὸ μὴ ὄν βεβαίως ἐστὶ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἔχον, ὡς περ τὸ μέγα ἦν μέγα καὶ τὸ καλὸν ἦν καλὸν καὶ τὸ μὴ μέγα <μὴ μέγα> καὶ τὸ μὴ καλὸν <μὴ καλόν>, οὕτω δὲ καὶ τὸ μὴ ὄν κατὰ ταύτῃ ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, ἐνάριθμον τῶν πολλῶν ὄντων εἶδος ἔν;» (258b8-c4).

⁴³⁴ «Λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως [Observa con el pensamiento que incluso las cosas ausentes están firmemente presentes]» (DK 28 B 4.1).

la negación de los elementos predicativos no aniquila lo ente⁴³⁵. Es cierto que el *Sofista* dedica una larga sección a ese problema, pero la solución del mismo se debe ante todo al *Parménides*, donde hallamos pruebas contundentes de que Platón distinguía entre la supresión total de lo ente (H6) y la negación particular (H5)⁴³⁶. El propósito del *Sofista* es más bien sustanciar un juicio contra la sofística de cierta ralea, incorporando una ontología auténticamente parmenídea. Cuando un adverbio negativo es antepuesto a lo que está para ser [Θέμις], lo rechazado queda incluido en la totalidad de lo ente y es completamente inteligible [νοητόν]⁴³⁷, dado que coincide con alguno de los cortes de Μοῖρα y no resulta proscrito por Ἀνάγκη⁴³⁸. Por lo tanto, la extensión de lo negable es equivalente a la extensión de lo afirmable⁴³⁹. Nadie puede negar que el Extranjero propone en voz alta cometer parricidio, pero cabe aducir que también lleva la filiación ontológica por dentro, porque presenta la diferencia entre la EXCLUSIÓN ABSOLUTA y la EXCLUSIÓN RELATIVA en términos parmenídeos. En efecto, cuando declara que lo no-ente no es lo opuesto de lo ente, hace eco del poema de Parménides (cf. DK 28 B 8.15-18, 26-28): «Que nadie diga, entonces, que estamos expresando que lo no-ente es lo contrario de lo ente si nos atrevemos a decir que es. En efecto, en cuanto a lo contrario [de lo ente], hace mucho le dimos

⁴³⁵ Las distinciones del *Sofista* fueron introducidas «para refutar el [...] razonamiento de Parménides de que no puede decirse nada sobre nada excepto que *es* y lo que se sigue directamente de eso (su unidad, continuidad, inmutabilidad). Platón demostró que esta limitación dependía de limitar el verbo exclusivamente a un sentido, mientras que, en el uso normal, tenía al menos dos: “existe” y “es idéntico a”. Del mismo modo, “no es” podía significar o “no existe” o “es diferente de”. A la luz de este avance, él denominó al Ser (o Existencia), a la Igualdad y a la Diferencia las tres categorías universales» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, V, p. 313).

⁴³⁶ Cabe remontarse más en la cronología convenida: «¿O crees que aquello que no sea bello es necesariamente feo? [ἢ οἶει, ὅτι ἂν μὴ καλὸν ἦ, ἀναγκαῖον αὐτὸ εἶναι αἰσχρόν;]» (*Simposio* 201e10-11).

⁴³⁷ «[U]na vez que hemos mostrado que lo no-ente no se opone a lo ente, y que lo no-ente no excluye lo ente después de todo, ya no hay problema alguno con la ininteligibilidad de lo no-ente» (R. W. JORDAN, «Plato's task in the *Sophist*», p. 122). Cf. J. VAN ECK, «Not-being and difference: on Plato's *Sophist* 256d5-258e3» y «Plato's logical insights: on *Sophist* 254d-257a».

⁴³⁸ «El análisis platónico de la negación, entendida como operación de partir la Otredad, sirve, entonces, para elucidar por qué, justamente, el sentido del enunciado negativo *excluye* el sentido del enunciado que niega, y por qué un enunciado y su negación no pueden ser, ambos, verdaderos (al mismo tiempo y en los mismos respectos, y todo lo demás). Explica esas características fundamentales de la negación porque el sentido mismo de la negación es visto como si consistiera precisamente en excluir el sentido negado, en que dice que *eso* es lo-que-no-es (o, de manera equivalente, que lo que es es precisamente otredad-con-respecto-de-eso)» (E. N. LEE, «Plato on negation and not-being in the *Sophist*», p. 297).

⁴³⁹ «[S]er algo que es y ser diferente son igualmente predicables de estas Formas, de modo que el ser y la diferencia tienen la misma extensión» (F. LEIGH, «Modes of being at *Sophist* 255c-e», p. 1).

la bendición, sea o no sea, tenga sentido o sea completamente irracional».⁴⁴⁰

[IX] Al igual que Parménides en el *Parménides*, el Extranjero está plenamente convencido de que, para evitar la desaparición [ἀφάνισις] del discurso, la filosofía debe poder hablar de las distintas condiciones comunes, incluyendo, por supuesto, LO NO-ENTE. El lenguaje es una más entre las cosas que son [τῶν ὄντων γενῶν] y los filósofos no deberían privarse de ninguna parte de lo ente. Además, al inicio de esta digresión quedó claro que discurrir sobre *lo que no es* resulta necesario para enfrentar al sofista. La ilusión, el engaño [ἀπάτη], no podría tener lugar si lo falso no fuera real [ὄντος ψεύδους], y la falta de verdad en que incurre el sofista se da en el ámbito de las imágenes, las reproducciones y las apariencias [εἰδώλων τε καὶ εἰκόνων ἤδη καὶ φαντασίας] discursivas, que el mismo sofista se niega a reconocer, aduciendo que la opinión y el discurso no se involucran con lo no-ente [κοινωνεῖ τοῦ μὴ ὄντος]. Aun así, puesto que lo falso en la reflexión y los razonamientos se origina [τὸ ψεῦδος ἐν διανοίᾳ τε καὶ λόγοις γιγνόμενον] porque lo no-ente se mezcla [μείγνυται] con el juicio y la razón [δόξη τε καὶ λόγῳ], el Extranjero decide investigar semejante implicación.

Él mismo dice que hay dos formas [διττὸν γένος] de mostrar [τῶν δηλωμάτων] la realidad/entidad [περὶ τὴν οὐσίαν] mediante la palabra hablada [τῆ φωνῆ], a saber, los nombres y los verbos. Sin embargo, no tiene sentido combinar indiscriminadamente esas formas, porque ambas desempeñan distintas funciones en la oración [λόγος⁴⁴¹]. En su nomenclatura, los términos que designan sujetos conservan el nombre genérico de ὀνόματα y los que designan acciones verbales se denominan ῥήματα [cosas dichas]⁴⁴². El Extranjero llama agentes [πράττουσι] a los sujetos, pero esta caracterización activa podría ser una generalización imprecisa, ya que el Extranjero dio muestras de entender la diferencia entre acciones y pasiones al defi-

⁴⁴⁰ «Μὴ τοίνυν ἡμᾶς εἶπη τις ὅτι τούναντίον τοῦ ὄντος τὸ μὴ ὄν ἀποφαινόμενοι τολμῶμεν λέγειν ὡς ἔστιν. ἡμεῖς γὰρ περὶ μὲν ἐναντίου τινὸς αὐτῷ χαίρειν πάλαι λέγομεν, εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ, λόγον ἔχον ἢ καὶ παντάπασιν ἄλογον» (258e6-259a1).

⁴⁴¹ «La palabra *logos* fue sometida a un desarrollo similar al de *rhêma*, pues inició con un sentido vago muy parecido. Como sustantivo de verbal de la misma raíz que el verbo *legein*, a saber, *leg-*, ha tenido una gran cantidad de sentidos que se corresponden con los del verbo. Básicamente, la raíz *leg-* significa *recolectar*, pero siempre connotando un procedimiento ordenado, discernimiento, etc., y nunca tiene el sentido de juntar al azar» (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 225).

⁴⁴² «A diferencia de *onoma*, el desarrollo semántico de *rhêma* comienza con un sentido más bien vago. Derivado de la raíz *rhê-* (*decir, hablar*), sólo significaba originalmente *eso que es dicho o hablado*» (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 222).

nir lo ente como posibilidad de hacer o padecer⁴⁴³. Lo importante es que, de acuerdo con su teoría, el sentido de las secuencias verbales depende de que éstas vinculen correctamente los distintos modos de ser⁴⁴⁴. De hecho, Platón define la oración en 262d como una secuencia de palabras que no sólo nombra [ὀνομάζειν] las cosas que se efectúan [πράγματα], sino que también dice [λέγειν] y completa algo [τι περαίνει] mediante la combinación de verbos y nombres [συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι].

[X] El Extranjero advierte que las oraciones declarativas aseveran algo sobre algo [περί τινος]⁴⁴⁵ y da dos ejemplos: *Teeteto se sienta* [Θεαίτητος κάθηται] y *Teeteto, con el que ahora converso, vuela* [Θεαίτητος, ᾧ νῦν ἐγὼ διαλέγομαι, πέτεται]⁴⁴⁶. Más adelante, sostendrá que una declaración verdadera dice las cosas que son, como son, con respecto a un sujeto [τὰ ὄν-

⁴⁴³ «[E]n esa sección, la palabra *onoma* parece ser usada por Platón de manera indiscriminada, con el sentido de ‘palabra’ y también de ‘nombre’, y denotar el sujeto de una acción o condición» (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 197).

⁴⁴⁴ «El pasaje sugiere claramente que los componentes de la lengua tienen, como tales, “peso estructural” [...] Los nombres y los verbos, debido al carácter insaturado de tales expresiones, son entidades que pueden ser coordinadas. La descripción de *nombre* y *verbo* como cosas que se acoplan es una descripción sintáctica» (V. HARTE, *Plato on Parts and Wholes*, p. 174). Ciertamente, la oración platónica puede ser entendida estructuralmente, pero sus partes no sólo cumplen funciones sintácticas, sino también ontológicas: «El discurso humano sólo es posible porque los significados de las palabras generales se vinculan de maneras definidas; algo esencial para el lenguaje es que haya reglas definidas que determinen qué combinaciones de palabras constituyen y no constituyen oraciones significativas. Representar las interrelaciones conceptuales (inclusión, incompatibilidad, etcétera) es la tarea de la dialéctica» (J. L. ACKRILL, «ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ», p. 206). «[A]simismo, debemos tener bien presente que la Dialéctica no es Lógica formal, sino el estudio de la estructura de la realidad —de hecho, Ontología—, porque las Formas son las realidades (ὄντως ὄντα). En la concepción de Platón, el estudio de los modelos de los enunciados que hacemos pertenecería a la Gramática o a la Retórica. No hay ciencia autónoma de la Lógica, diferente por un lado de la Gramática y la Retórica, y por el otro de la Ontología» (F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 243).

⁴⁴⁵ «Naturalmente, si no hubiera ningún [sujeto], no habría oración en absoluto: pues explicamos que era imposible que una oración fuera una oración de nada [Μηδενὸς <δέ> γε ὦν οὐδ’ ἂν λόγος εἴη τὸ παράπαν· ἀπεφήναμεν γὰρ ὅτι τῶν ἀδυνάτων ἦν λόγον ὄντα μηδενὸς εἶναι λόγον]» (263c9-11).

⁴⁴⁶ Puede llamar la atención que el Extranjero ejemplifique con un sujeto ostensible. Sin embargo, para desenmascarar al sofista no tiene que aplicar su teoría semántica a las ideas, ya que puede aplicarla simplemente a las cosas sensibles, que cambian y devienen. No es necesario expandir el dominio de lo real hasta el ámbito eidético para probar que hay distintas formas de mostrar lo ente mediante la palabra o que es posible expresar cosas que no tienen lugar. Después de todo, los sofistas solían discurrir en torno a lo sensible y el *Parménides* (135a1-b2) deja claro que muy pocos interlocutores de la época admitirían la realidad de las ideas. «Que Teeteto existe aquí y ahora es algo que tiene en común con sus opositores, pero ellos habrían negado la existencia de las Formas como Movimiento y Reposo, y Platón no quiere prestarse aquí a esa objeción» (F. M. CORNFORD, *La teoría platónica del conocimiento*, p. 280).

τα ὡς ἔστιν περὶ σοῦ], mientras que una falsa dice cosas distintas de las que son [ἕτερα τῶν ὄντων] y hace pasar las cosas que no son [τὰ μὴ ὄντα] por cosas que son [ὡς ὄντα]. Por tanto, con esa definición en mente, Platón nos deja saber enseguida que uno de los ejemplos es falso, en tanto que el otro es verdadero —algo que no tendría sentido si ambas oraciones se correspondieran con los hechos [πράγματα] o ninguna de ellas lo hiciera. Así, para que una oración pueda ser falsa debe expresar algo que quede fuera por lo menos de ciertas “partes de lo ente” (EXCLUSIÓN RELATIVA), ya que ninguna oración es susceptible de ser falsa si expresa algo común a todo lo que participa de la entidad o el tiempo (cf. ᾧ **νῦν** ἐγὼ διαλέγομαι). En este caso, para que haya falsedad, no sólo es necesario que haya una diferencia entre lo dicho con respecto a Teeteto y lo que éste hace, padece o experimenta realmente (e.g., *dobla las rodillas, mueve los brazos*), sino que también es necesario que haya exclusión. En efecto, al estudiar los géneros máximos y caracterizar lo no-ente, el Extranjero reconoció el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA (en términos platónicos: *lo que participa de la entidad o el tiempo excluye ciertas partes de la entidad o el tiempo*) y ahora lo veremos aplicar dicho principio con la intención de mostrar que se puede incurrir efectivamente en falsedad.

Sócrates habla de manera similar en el *Crátilo*, donde no sólo discute el estatuto de las partes de la oración [μῦρια τοῦ λόγου], sino también la verdad y la falsedad del discurso, específicamente de los nombres⁴⁴⁷. Justo como una oración declarativa dice algo verdadero [τι ἀληθῆ λέγειν] si expresa las cosas como son [ὡς ἔστιν], pero algo falso [ψευδῆ] si las expresa como no son [ὡς οὐκ ἔστιν], un nombre puede ser falso o verdadero [ὄνομα ψεῦδος καὶ ἀληθές]. El *Crátilo* aborda principalmente la convencionalidad de los nombres, pero también analiza la correspondencia entre nombre y cosa y compara la aseveración con la denominación.

⁴⁴⁷ «La palabra griega que regularmente se traduce como ‘nombre’ era usada en tiempos de Platón y Aristóteles donde nosotros usaríamos ‘sustantivo’, ‘nombre propio’, ‘nombre común’, ‘descripción definida’, ‘adjetivo’, ‘participio’ y también, ocasionalmente, donde usaríamos ‘infinitivo’ y ‘sujeto’ [...] Sus ejemplos de *onomata* son principalmente nombres, propios y comunes, pero también introduce adjetivos e infinitivos» (L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 221). Vid. N. KRETZMANN, «Plato on the correctness of name’s». «Es admitido que *onoma* tiene más de un sentido en Platón, y también comúnmente en griego. Sin embargo, siempre connota el acto de *referir a*, o *representar* una cosa. Así pues, nunca es completamente equivalente a *epos*, que originalmente sólo significaba el *acto de proferir*, la *palabra*» (L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 218). «[P]ara que cualquier expresión sea significativa, ésta tiene que referirse a algo que es; un nombre debe nombrar algo o a alguien; de otro modo, será un *mero nombre* o, como Platón lo expondrá después, no será más que el nombre de un nombre» (P. SELIGMAN, *Being and Not-Being*, p. 13).

Hermógenes advierte la diferencia entre las palabras usadas en distintas regiones para designar una misma cosa, pero, ante ello, Sócrates menciona el relativismo de Protágoras e insinúa que esas palabras deben limitar de cierta forma la entidad [ούσία]⁴⁴⁸. El origen natural de los nombres puede ser puesto en entredicho, pero, aunque se llame *caballo*, *horse*, *Pferd* o *x* a una cosa, ya no tendrá sentido llamar *caballo*, *horse*, *Pferd* o *x* a otra, si ambas se excluyen mutuamente⁴⁴⁹. Ahora bien, el *Sofista* considera las oraciones declarativas, pero el fondo de la cuestión es el mismo, porque lo definido o representado por un nombre u oración —que se refieran a algo determinado— excluye ciertas posibilidades⁴⁵⁰. Después de todo, no era mayor el punto de apoyo que Aristóteles pedía para demostrar la necesidad del PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN: «El punto de partida en todos esos casos no consiste en pedir que uno diga que algo es o no es (pues alguien podría considerar, tal vez, que eso es una petición de principio), sino más bien que exprese algo con significado tanto para él como para otro»⁴⁵¹. En efecto, el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN ABSOLUTA impide discurrir sobre la nula posibilidad, pero el de EXCLUSIÓN RELATIVA fuerza a la determinación de las partes de lo ente.

Tomando en cuenta lo anterior, el Extranjero explica cómo ocurre la falsedad en el discurso: «Entonces, diciendo cosas de ti, pero diciendo cosas distintas como [si fueran] las mis-

⁴⁴⁸ «Un nombre separa el ‘ser’ mediante la descripción de su objeto en cuanto lo deslinda de todas las demás cosas —es decir, porque distingue aquello que la cosa nombrada *es*. Pero la noción misma de “ser” (*ousia*) posee un rango semántico considerable en Platón. Demarcar el ser de una cosa puede ir desde indicar meramente qué es aquello de lo que se habla hasta encapsular la *esencia* de la cosa en una definición» (D. SEDLEY, «Plato on language», p. 218).

⁴⁴⁹ Cf. *Crátilo* 384c9-386a4. Si una de esas cosas incluye espacial, nocional o funcionalmente a la otra, cabrá especificar la relación entre ambas mediante modificadores o complementos del nombre (*v.g.*, *ropero del cuarto*, *animal racional*, *pechuga de pollo*).

⁴⁵⁰ «Platón no distingue entre designación y descripción [...] no muestra nada sobre esas dos maneras de entender el nombre. Lo que hace es ofrecer [...] sus concepciones semánticas en lo tocante a los *onomata*. Y [...] el rasgo más impresionante de esa concepción es la irrelevancia de la distinción moderna entre denotación y descripción. Está consciente de esas dos [maneras de entender el nombre], pero sólo en cuanto ingredientes que se mezclan suavemente entre sí, y ciertamente no como contrarios [...] según el modo de ver de Platón, las cosas particulares no son simplemente denotadas (o designadas deícticamente), son *identificadas* como *participata*» (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 265). «No se tiene que concluir [...] que Platón ignora la fuerza deíctica (y uso) de los *nombres usados*. Pero nuevamente es sencillo ver que la función deíctica está vinculada estrechamente con la descriptiva. Según Platón, siempre que un nombre desempeña la función deíctica identifica una cosa como tal-y-tal más que sólo denotarla o indicarla» (L. M. DE RIJK, *Plato's Sophist*, p. 265).

⁴⁵¹ «ἀρχὴ δὲ πρὸς ἅπαντα τὰ τοιαῦτα οὐ τὸ ἀξιοῦν ἢ εἶναι τι λέγειν ἢ μὴ εἶναι (τοῦτο μὲν γὰρ τάχ' ἂν τις ὑπολάβοι τὸ ἐξ ἀρχῆς αἰτεῖν), ἀλλὰ σημαίνειν γέ τι καὶ αὐτῷ καὶ ἄλλῳ» (ΜΓ4/1006a18-21).

mas y cosas que no son como [si fueran] las que son, en todos los casos, según parece, la composición de ese tipo, generada a partir de nombres y verbos, se vuelve una oración real y verdaderamente falsa»⁴⁵². Cabe señalar que, quitando la doctrina aristotélica de los simples [τὰ ἀπλά], la teoría del Extranjero es parecida a la que sostiene Aristóteles en la *Metafísica*: «Pues lo verdadero incluye la afirmación sobre lo que yace junto y la negación sobre lo que está dividido, mientras que lo falso es lo contradictorio de semejante correspondencia. De qué modo ocurre el pensar ‘juntamente’ o ‘por separado’ es otro asunto —y digo ‘juntamente’ y ‘por separado’, no en el sentido de ‘en serie’, sino de que se genere algo unitario»⁴⁵³. Sin embargo, aquí lo relevante es que la noción de *distinción* forma parte de la definición platónica de *falsedad* y permite entroncar el asunto ontológico del *Sofista* con el argumento de este trabajo.

Aparentemente, Platón entendía la *distinción* de una manera peculiar. En efecto, si ἕτερον significara solamente no-idéntico, podrían surgir algunas inconsistencias en la teoría del Extranjero. Por ejemplo: «supóngase que Teeteto está sentado y riendo. Entonces, puesto que reír es un ὄν περιὶ Teeteto y que sentarse no es lo mismo que reír, se seguiría que *Teeteto está sentado* es falso, en oposición a nuestra suposición original»⁴⁵⁴. Evidentemente, esa inconsistencia puede evitarse apelando a la coordinación aditiva establecida por conjunciones copulativas, la cual permite juntar todo lo que sea el caso con respecto a Teeteto de tal forma que *estar sentado* y *reír* no tengan que aseverarse por separado con respecto a Teeteto, un sujeto inmerso en el tiempo devenido (v.g., *Teeteto está sentado y ríe al mismo tiempo*). Después de todo, el Extranjero no parece considerar exclusivamente las aseveraciones sencillas, sino que sostiene que las cosas declaradas por oraciones falsas difieren de «las mismas cosas» [τὰ αὐ-

⁴⁵² «Περὶ δὴ σοῦ λεγόμενα, <λεγόμενα> μέντοι θάτερα ὡς τὰ αὐτὰ καὶ μὴ ὄντα ὡς ὄντα, παντάπασιν [ὡς] ἔοικεν ἢ τοιαύτη σύνθεσις ἕκ τε ῥημάτων γιγνομένη καὶ ὀνομάτων ὄντως τε καὶ ἀληθῶς γίνεσθαι λόγος ψευδῆς» (263d1-4).

⁴⁵³ «τὸ μὲν γὰρ ἀληθὲς τὴν κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκεκριμένῳ ἔχει τὴν δ' ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ, τὸ δὲ ψεῦδος τούτου τοῦ μερισμοῦ τὴν ἀντίφασιν· πῶς δὲ τὸ ἅμα ἢ τὸ χωρὶς νοεῖν συμβαίνει, ἄλλος λόγος, λέγω δὲ τὸ ἅμα καὶ τὸ χωρὶς ὥστε μὴ τὸ ἐφεξῆς ἀλλ' ἔν τι γίνεσθαι» (ME4/1027b20-25; *vid. M010*). «[L]a verdad es la unión o la disyunción [/el desjuntamiento], en la proposición y en el juicio, de lo que está objetivamente unido o desjuntado, la falsedad es la unión de lo que está objetivamente desjuntado o la disyunción [/el desjuntamiento] de lo que está objetivamente unido» (R. HACKFORTH, «False statement in Plato's *Sophist*», p. 58).

⁴⁵⁴ J. P. KOSTMAN, «False logos and not-being in Plato's *Sophist*», p. 196. J. P. KOSTMAN supone, correctamente, que Platón creía que «*Teeteto vuela* es falso porque volar es ἕτερον (no-idéntico) a cada uno de los ὄντα de Teeteto» («False logos and not-being in Plato's *Sophist*», p. 195).

τὰ] —así, en plural, y tal vez con sentido colectivo— que el sujeto en cuestión hace, padece o presenta. Sin embargo, el sentido de ἕτερον en el *Sofista* ha dado lugar a diferentes interpretaciones, toda vez que algunos estudiosos entienden ἕτερον como *distinto* (e.g., Bluck⁴⁵⁵), mientras que otros lo entienden como *incompatible* (e.g., Ackrill⁴⁵⁶). Es más, Crivelli ha distinguido cuatro posturas al respecto, de las cuales tiendo a favorecer la primera y la tercera:

- i. «De acuerdo con la “interpretación de Oxford”, un enunciado compuesto por un nombre *n* y un verbo *v* es falso sólo cuando la acción significada por *v* es distinta de todo lo que es el caso a propósito del objeto significado por *n*»;
- ii. «De acuerdo con la “interpretación de la incompatibilidad”, un enunciado compuesto por un nombre *n* y un verbo *v* es falso sólo cuando la acción significada por *v* es incompatible con alguna forma que es el caso a propósito del objeto significado por *n*»;
- iii. «De acuerdo con la “interpretación de la cuasi incompatibilidad”, un enunciado compuesto por un nombre *n* y un verbo *v* es falso sólo cuando la acción significada por *v* es distinta de, mas en el mismo rango de incompatibilidad que, alguna forma que es el caso a propósito del objeto significado por *n*»;
- iv. «De acuerdo con la “interpretación extensional”, un enunciado compuesto por un nombre *n* y un verbo *v* es falso sólo cuando el objeto significado por *n* es distinto de todo aquello que la acción significada por *v* conlleva». ⁴⁵⁷

⁴⁵⁵ «De ahí viene la sugerencia de que ‘lo Diferente (Otro)’ significa aquí ‘incompatible’. Bluck rechaza esta interpretación —correctamente, pienso yo— porque, si Platón hubiera querido expresar la idea de incompatibilidad, habría podido hacerlo fácilmente y sin ambigüedad. El punto puede ser expresado de manera más positiva. En 263b7, expresa algo equivalente a la incompatibilidad con la frase ‘otro que las cosas que son [sobre ti]’ (ἕτερα τῶν ὄντων). Y lo consigue sin equivocación alguna del sentido de ‘otro’» (G. C. NEAL en R. S. BLUCK, *Plato’s Sophist*, p. 28).

⁴⁵⁶ «[L]a declaración ‘Teeteto está sentado’ es una declaración informativa genuina sólo porque descarta algo (‘Teeteto no está sentado’ o, con mayor precisión, ‘Teeteto está de pie’). Decir que descarta algo es decir que hay una incompatibilidad (μηδემία κοινωνία) entre dos conceptos (‘estar sentado’ y ‘no estar sentado’ o, con mayor precisión, ‘estar sentado’ y ‘estar de pie’)» (J. L. ACKRILL, «ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ», p. 207).

⁴⁵⁷ P. CRIVELLI, «Plato’s philosophy of language», pp. 237-238. Quienes optan por la tercera interpretación hablan de la distinción como de una oposición entre (a) condiciones que se oponen en un mismo rango de posibilidades o (b) «contrarios en extremos opuestos de una sola escala» (L. BROWN, «Negation and not-being: dark matter in the *Sophist*», p. 276). (a) «Introduzcamos la noción de contrarios polares en un rango de predicados, entre los cuales dos no pueden modificar la misma cosa al mismo tiempo y en el mismo sentido. Contrarios polares típicos serían blanco/negro en un rango de predicados asociados con el color, grande/pequeño en un rango de tamaño, justo/mezquino en un rango moral y bello/feo en un rango estético» (F. J. PELLETIER, «“Incompatibility” in Plato’s *Sophist*», p. 144). (b) Los «críticos protestan que *heteron* significa diferente, no incompatible. Ciertamente que sí, y hemos de conceder este punto: *heteron* y *allo* significan todavía diferente, i.e., no-idéntico. Sin embargo, el análisis que el [Extranjero] ofrece de las expresiones negativas hace uso crucial de la noción tácita de rango de predicados incompatibles» (L. BROWN, «Negation and not-being: dark matter in the *Sophist*», p. 277); así pues, la oración «falsa dice algo diferente de lo que es sobre ti (porque dice que estás volando, lo cual es una propiedad diferente, dentro del rango de propiedades locomotivas, de la pro-

Ferejohn afirma que *distinto* es el significado usual de ἕτερον y que este término no puede ser reemplazado sistemáticamente por *incompatible* en el *Sofista*. Aun así, también señala que entender la distinción como incompatibilidad en tal diálogo resulta provechoso por razones filosóficas: por un lado, para rechazar que una acción, pasión o estado le corresponden a cierto objeto, es necesario conocer dicho objeto exhaustivamente; por otro lado, la teoría del Extranjero requiere la exclusión de posibilidades efectivas, pero la sola diferencia no tiene la fuerza suficiente para excluirlas. Ahora bien, en el apartado anterior noté que ἕτερον significa *distinto*, pero que probablemente, para Platón, *ser distinto* a *S* implicaba *quedar excluido* de *S*. En el *Parménides*, se dice que toda cosa mantiene con cualquier otra una de las siguientes relaciones: o puede ser idéntica o distinta a ella, o puede incluirla o ser incluida por ella⁴⁵⁸. Por tanto, la *distinción* a que podría referirse el Extranjero no sólo se opondría a la *mismidad*, sino que tampoco caería bajo la noción de *inclusión*. En este sentido, las declaraciones falsas sobre *algo particular e inmerso en el devenir* aseverarían posibilidades efectivas que no tienen lugar al mismo tiempo ni en el mismo sentido que las posibilidades efectivas que sí tienen lugar en ese sujeto. Por lo demás, esta caracterización es compatible con el método de la división, que sirve para distinguir las posibilidades que se excluyen mutuamente⁴⁵⁹ y fundamentar la falsedad de los enunciados sintéticos/atributivos (v.g., *Kant está seco y mojado al mismo tiempo y en el mismo sentido*)⁴⁶⁰, así como la de los enunciados analíticos/derivativos (v.g., *Los cuerpos son inextensos, i.e., extensos y no-extensos*). Por consiguiente, puesto que el factor común a la *distinción* en ambos casos (v.g., tanto entre *seco* y *mojado* como entre *extenso* e *inextenso*) es

piedad que se aplica a ti, a saber, estar sentado)» (L. BROWN, «The *Sophist* on statements, predication, and falsehood», p. 457).

⁴⁵⁸ «Πᾶν που πρὸς ἅπαν ὧδε ἔχει, ἢ ταυτόν ἐστὶν ἢ ἕτερον· ἢ ἐὰν μὴ ταυτόν ᾖ μὴδ' ἕτερον, μέρος ἂν εἴη τούτου πρὸς ὃ οὕτως ἔχει, ἢ ὡς πρὸς μέρος ὅλον ἂν εἴη» (146b2-5).

⁴⁵⁹ «Resulta evidente que el procedimiento exitoso requiere asegurar a cada paso que la presa *no* está dentro de las dos subclases distinguidas, porque no posee una de las dos *differentiae* invocadas. Eso permite, al que efectúe la división, descartar un lado de la división y concentrarse en el otro, buscando subdivisiones cada vez más finas dentro de él» (M. T. FERREJOHN, «Plato and Aristotle on negative predication and semantic fragmentation», p. 265).

⁴⁶⁰ «[E]l modo platónico de responder a ese problema es en esencia el mismo que el de Aristóteles. Al insistir que la expresión 'no bello' significa lo que difiere de la belleza dentro de la clase de propiedades opuestas a la belleza, está exigiendo de hecho que cualquier ocurrencia significativa de un predicado negativo sea interpretada como si conllevara la restricción implícita del rango de sujetos a los que pueden ser aplicados con sentido los miembros de una clase apropiada de cualidades opuestas» (M. T. FERREJOHN, «Plato and Aristotle on negative predication and semantic fragmentation», p. 281).

precisamente el rechazo de ciertas posibilidades, antes de finalizar la sección, relacionaré la exclusión relativa con la teoría dinámica y participial de la predicación, sólo que, primero, relataré la conclusión del *Sofista*.

[XI] El Extranjero reconduce la discusión al punto de partida y aplica los resultados de sus investigaciones a la reflexión, el juicio y la representación [διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία⁴⁶¹], cuya verdad y falsedad se generan en el alma [ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ πάνθ' ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐγγίγνεται]. La reflexión es propiamente discurso [λόγος], ya que se trata de una conversación interna que el alma tiene en silencio consigo misma [ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς]. El juicio también puede ser silencioso, si se restringe al asentimiento y el rechazo [φάσιν τε καὶ ἀπόφασιν]; pero, si se presenta [φαίνεται] a los sentidos, entonces ingresa al campo de la representación, que es justo donde el Extranjero había ubicado al sofista.

[XII] Con ello regresamos completamente a la parte externa del diálogo. La séptima definición del sofista había mostrado que la producción de simulaciones [εἰδωλοποιική] puede ser reproductiva [εἰκαστική] o imaginativa [φανταστική] y el Extranjero retoma aquella división para aislar y exponer por última vez la naturaleza [φύσις] de la sofística. La técnica resultó dividida en adquisitiva [κτητική] y productiva [ποιητική], y la imitación [μίμησις] fue vista como una especie de producción [ποίησις]. Ahora se establece que la producción, esto es, que el poder [δύναμις] de causar la generación posterior [ὑστερον] de cosas que antes no estaban [τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν], puede ser divina [θεῖον] o humana [ἀνθρώπινον]. Mientras que la generación de los seres vivos y los minerales es obra de cierto artesano divino [θεοῦ δημιουργοῦντος] y se logra con razón y ciencia divina [μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας]⁴⁶², el resto de las producciones son humanas. Ahora bien, tanto en el ámbito divino como en el humano, hay una actividad autoprodutiva [αυτοπο(ι)έτικα] [αὐτοποιητικόν] y otra que produce simulaciones [εἰδωλοποιικός]. Del lado divino, los seres vivos son autoproducciones, en tanto que las imágenes en los sueños [φαντάσματα ἐν τοῖς ὕπνοις] y las visiones diurnas [μεθ' ἡμέραν] son simulaciones. Del lado humano, la simulación es reproductiva [εἰκαστικόν] o imaginativa

⁴⁶¹ Las palabras castellanas que suelen traducir el término no cubren todos sus significados. Φαντάζω significa *hacer visible* y φαντασία puede traducirse como «aparición», «apariciencia», «imaginación», «fantasía», «figuración», «representación» o «delusión», entre otras posibilidades.

⁴⁶² Aun así, cabe decir que se da sencillamente por naturaleza [φύσει] para evitar discusiones.

[φανταστικόν] y la última puede valerse de instrumentos [ὀργάνων] o del mismo agente para generar apariencias y llevar a cabo la imitación propiamente dicha. La imitación puede implicar o no implicar conocimiento (*e.g.*, algunos imitan la buena calidad [ἀρετή] sin conocerla). Cuando la imitación sólo es opinante, se llama δοξομιμητική; pero cuando va acompañada de ciencia [ἐπιστήμης], se denomina ιστορική [repetición informada]. El sofista se encuentra entre los imitadores opinantes, quienes pueden opinar creyendo que saben y ser ingenuos (*cf.* εὐήθης) o no estar seguros de lo que saben y disimular (*cf.* εἰρωνικός). El orador popular [δημολογικός] disimula en público mediante largos discursos, pero el sofista lo hace en privado mediante discursos breves y contrariadores⁴⁶³. En efecto, la sofística es «la técnica imitativa de elaborar argumentos contrariadores en la variedad disimuladora dentro de la opinante, la que pertenece al género imaginativo de la producción de simulaciones, no la producción divina, sino la humana, aquella que está confinada al ramo de hacer malabares en los discursos; quien diga que el sofista es realmente ‘de esa estirpe y de esa sangre’, dirá la cosa más verdadera, según me parece».⁴⁶⁴

Para terminar esta sección, abordaré la disputa en torno al uso platónico de εἰμί, pues algunos afirman que la teoría de la participación y las reflexiones del Extranjero anticipan la distinción de las operaciones lógicas y matemáticas relacionadas con los verbos como *ser* (*i.e.*, aseverar existencia, calificar, clasificar, identificar), pero otros consideran que interpretar las reflexiones ontológicas de Platón a la luz de tales operaciones es un desatino. Quienes suscriben lo primero se preguntan si el estudio platónico de lo ente se centra en el “sentido existen-

⁴⁶³ «Porque me parece —dije— que muchos caen en eso, incluso de manera involuntaria, y creen que no disputan, sino que dialogan, por no ser capaces de distinguir lo que se dice en función de condiciones específicas al examinar; pero más bien buscan oponerse a lo que se ha dicho, en función del puro nombre, por rivalizar, sin tomar en cuenta la conversación entre ellos [Ὅτι, εἶπον, δοκοῦσί μοι εἰς αὐτήν καὶ ἄκοντες πολλοὶ ἐμπίπτειν καὶ οἴεσθαι οὐκ ἐρίζειν ἀλλὰ διαλέγεσθαι, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι κατ’ εἶδη διαιρούμενοι τὸ λεγόμενον ἐπι σκοπεῖν, ἀλλὰ κατ’ αὐτὸ τὸ ὄνομα διώκειν τοῦ λεχθέντος τὴν ἐναντίωσιν, ἔριδι, οὐ διαλέκτῳ πρὸς ἀλλήλους χρώμενοι]» (*República* V/454a4-9). «En cambio, la discusión dialéctica está relacionada únicamente con las opiniones de los interlocutores, y su objetivo es conducir a éstos a la vida buena. Una persona que argumenta dialécticamente no parece tener en cuenta a la audiencia; el acuerdo entre la gente involucrada en el diálogo es lo que realmente importa» (N. NOTOMI, *The Unity of Plato’s Sophist*, p. 118)

⁴⁶⁴ «Τὸ δὴ τῆς ἐναντιοποιολογικῆς εἰρωνικοῦ μέρους τῆς δοξαστικῆς μιμητικόν, τοῦ φανταστικοῦ γένους ἀπὸ τῆς εἰδωλοποιικῆς οὐ θεῖον ἀλλ’ ἀνθρωπικόν τῆς ποιήσεως ἀφωρισμένον ἐν λόγοις τὸ θαυματοποιικὸν μόριον, “ταύτης τῆς γενεᾶς τε καὶ αἵματος” ὅς ἂν φῆ τὸν ὄντως σοφιστὴν εἶναι, τάληθέστατα, ὡς ἔοικεν, ἐρεῖ» (268c8-d4).

cial” o “predicativo” del verbo εἰμί, o bien si Platón distinguía suficientemente entre oraciones copulativas que califican, clasifican o identifican.

Cabe pensar que la teoría platónica de la participación pretendía esclarecer el sentido de las oraciones “copulativas” con εἰμί y Ackrill halló un paralelismo entre las relaciones establecidas por Platón mediante μετέχω y las consabidas distinciones de Frege:

Frege explica la cópula diciendo que algo *cae bajo* un concepto: Platón usa para eso el término μετέχειν. Frege extiende el ‘es’ de identidad hasta ‘no es otra cosa más que...’, frase en la que ‘es’ es simplemente la cópula (‘cae bajo el concepto...’) y ‘no otra cosa más que...’ ocupa el lugar del concepto. Platón extiende el ἔστιν de identidad hasta μετέχει ταύτου... (y οὐκ ἔστιν hasta μετέχει θάτερον...), donde μετέχει hace las veces de cópula (‘cae bajo’) y ταύτον (o θάτερον) nombra un concepto. Por ofrecer los análisis que ofrece, me parece que Platón, no con menor claridad que Frege, se encarga de distinguir y elucidar los sentidos de ‘es’.⁴⁶⁵

Para recapitular: he tratado de argumentar, primero, que el verbo μετέχειν, con sus variantes, desempeña en el lenguaje filosófico de Platón un papel que se corresponde con el papel de la cópula en el lenguaje ordinario; y, segundo, que mediante su análisis de diversas declaraciones, Platón destaca —y quiere destacar— la diferencia entre la cópula (μετέχει...), el signo de identidad (μετέχει ταύτου...) y el ἔστιν existencial (μετέχει τοῦ ὄντος).⁴⁶⁶

Ciertamente, resulta inverosímil que un pensador como Platón, ocupado en discernir las condiciones comunes que pueden ser presentadas por εἰμί, no haya distinguido los tipos de aseveración con ese verbo. Sin embargo, no tenemos que suponer inmediatamente que la distinción de ciertas relaciones lógicas compromete a Platón con una teoría semántica u ontológica determinada.

No debemos adjudicar a Platón —dice correctamente Moravcsik— dos nociones separadas de *ser*: *ser* en el sentido existencial y *ser* en el sentido predicativo. En la filosofía moderna, postkantiana, y dentro del marco de la lógica simbólica moderna, una dicotomía como ésa tiene sentido. En lógica, contamos con diferentes dispositivos sintácticos y símbolos mediante los cuales indicamos que algo existe y que cierta propiedad es atribuida a una supuesta entidad. Pero, para Platón, *ser* y *ser algo determinado* son dos aspectos de la misma Forma. Si dejamos de lado el “modo formal de discurrir”, es fácil ver que no puede haber nada que no tenga cierta propiedad, o “sea esto o aquello”, y que, de igual modo, no puede haber algo que tenga cierta propiedad y no tenga también ser en el sentido existencial. Así, dentro del esquema platónico, es razonable interpretar *ser* y *ser algo* como dos aspectos de la misma Forma.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ J. L. ACKRILL, «Plato and the copula: *Sophist* 251-59», pp. 213-214.

⁴⁶⁶ J. L. ACKRILL, «Plato and the copula: *Sophist* 251-59», p. 222.

⁴⁶⁷ J. M. E. MORAVCSIK, *Plato and Platonism*, p. 173.

En efecto, todo indica que los filósofos griegos no disociaban *ser* de *ser una cosa u otra*, y la filosofía platónica no tiene que cocerse aparte. De acuerdo con Owen, la investigación del *Sofista* «ni implica ni requiere un aislamiento del verbo existencial»⁴⁶⁸. Que ciertas oraciones admitan lecturas “existenciales” se debe a que los usos absolutos de εἶμί son elípticos (*i.e.*, suponen un “complemento”) y asumen la realidad (*i.e.*, la “existencia”) de sus correspondientes sujetos lógicos. La tesis de Owen encuentra evidencia a favor en el *Sofista*, donde se argumenta que lo no-ente no denota lo opuesto de lo ente, sino que remite de manera indeterminada a todo aquello que difiere de cierta parte de lo ente:

‘No grande’ no *significa* ‘pequeño’ más de lo que *significa* ‘mediano’, ‘no blanco’ no significa ‘negro’ más de lo que significa ‘gris’; sino que, claramente, las cosas que no son grandes o no son blancas pueden ser pequeñas o negras, así como pueden ser medianas o grises. La conclusión a que se está dirigiendo es que esta última opción no está abierta en cierto caso. La construcción negativa con el verbo *ser* no sólo no significa lo contrario (la analogía fue diseñada para mostrar eso), sino que ni siquiera puede ser aplicada a cosa alguna en el estado contrario. Pues Platón, o sus portavoces en el diálogo, no pueden hallar un contrario inteligible de lo ente.⁴⁶⁹

Ahora bien, omitiendo sus pronunciamientos sobre la presuposición existencial, comparto en buena medida la interpretación de Owen, aunque prefiero la versión de Brown. Ella afirma que εἶμί podía, pero no tenía que recibir un complemento para tener sentido, y que la dicotomía asumida por Owen entre el uso “completo” e “incompleto” del verbo εἶμί es cuestionable. La distinción entre *ser* y *ser algo* no habría supuesto una disyuntiva para el hablante griego ni habría preocupado a Platón, a quien le interesaba más bien distinguir lo que se dice de una cosa *con respecto a sí misma* de lo que se dice de una cosa *con respecto a las demás*⁴⁷⁰. A mi entender, lo más valioso de la postura de Brown es que no vende la ontología platónica por unas monedas actualmente en curso: «Y si fuera objetado que de esta lectura [...] no podemos obtener ninguna distinción entre lo no-existente y lo que no es nada en absoluto, respondo que eso es solamente ser fieles a Platón», quien «no sabe resolver el problema del no-ser

⁴⁶⁸ G. E. L. OWEN, «Plato on not-being», p. 419. Owen apoya las propuestas de «Runciman, Bluck (aquí), Frede y Malcolm, según las cuales ningún sentido existencial del verbo *ser* es distinguido en el *Sofista*» (G. C. NEAL en R. S. BLUCK, *Plato's Sophist*, p. 17).

⁴⁶⁹ G. E. L. OWEN, «Plato on not-being», pp. 427-428. Hay críticas a esta postura en R. HEINAMAN, «Being in the *Sophist*», y D. AMBUEL, *Image and Paradigm in Plato's Sophist*, p. 251.

⁴⁷⁰ Vid. L. BROWN, «Being in the *Sophist*: a syntactical enquiry», p. 477. W. DE VRIES también piensa que Platón quería distinguir los predicados relativos de los no-relativos (vid. «On *Sophist* 255b-e»).

permitiendo que *X es F* no implique *X es*, ni desea permitir que sólo una subclase de cosas que son *F* sean cosas que son (*i.e.*, existen)». ⁴⁷¹

Los estudiosos también se preguntan si Platón distinguía suficientemente el “sentido predicativo” del “sentido identificativo” de los verbos como *ser*. Esa pregunta está justificada porque la crítica del Extranjero a los “aprendices tardíos” apunta, precisamente, en esa dirección, y porque resulta complicado decidir si algunas oraciones, cruciales para los argumentos del *Parménides* y el *Sofista*⁴⁷², califican, clasifican o identifican. Es cierto que la diferencia gramatical entre ambos “sentidos” no recae propiamente en la “cópula”, sino en los grupos vinculados por ella⁴⁷³, pero la incertidumbre también es motivada por los sintagmas nominales de las construcciones empleadas en la dialéctica de los géneros máximos, donde se busca justamente distinguir *identidad* y *participación*. Por ejemplo, por cuestiones gramaticales, Bostock rechazó que Platón distinguiera consistentemente el “*es* de identidad”. Según su argumento, aunque, «en los casos claros de un ‘es’ de identidad», la cópula «queda flanqueada en ambos lados por una expresión singular que se refiere a algo y se utiliza para nombrar, lo que nunca sucede con el ‘es’ de predicación», el «texto de Platón se desvía de su ruta para oscurecer la distinción gramatical entre un adjetivo y un sustantivo abstracto»⁴⁷⁴ y tiende a elidir el artículo con que sustantiva las expresiones calificativas. A decir verdad, sí hay oraciones usadas para negar la identidad de los géneros máximos que presentan esa ambigüedad:

256a5 Οὐ ταὐτὸν ἄρα ἐστὶν
Por lo tanto, no es [¿lo?, ¿algo?] lo-mismo (i.e., idéntico)

⁴⁷¹ L. BROWN, «Being in the *Sophist*: a syntactical enquiry», pp. 470 y 476. Hay una crítica a Brown en J. MALCOLM, «Some cautionary remarks on the ‘is’/‘teaches’ analogy», y una crítica tanto a Brown como a Malcolm en F. LEIGH, «The copula and semantic continuity in Plato’s *Sophist*».

⁴⁷² «Las formas sintácticas ‘X es Y’ y ‘X no es Y’ pueden expresar identidad y no-identidad o atribución y no-atribución [...] Hay lugares en el *Parménides* en los que parece suficientemente probable que la conclusión es obtenida por haber asumido la equivalencia de la no-identidad y la no-atribución, una asunción facilitada por el hecho de que la sintaxis no siempre distingue [ambos sentidos]» (R. ROBINSON, «Plato’s *Parmenides* II», 162).

⁴⁷³ «Platón no distingue esos dos significados o usos de ‘es’. Pero [...] resolvió el problema de una *manera perfectamente adecuada*, distinguiendo lo que denomino ‘oraciones de identidad’ de las predicaciones. [...] disiento de la tradición (que pende de *Über Begriff und Gegenstand* de Frege) que admite un ‘es’ especial de identidad. Mi interpretación da crédito a Platón por haber resuelto exitosamente “el problema de los aprendices tardíos” sin apelar a la más bien dudosa distinción entre los significados de ‘es’» (L. BROWN, «The *Sophist* on statements, predication and falsehood», p. 441).

⁴⁷⁴ D. BOSTOCK, «Plato on ‘is not’», p. 96.

- 256c8-9 Οὐχ ἕτερον ἄρ' ἐστὶ πη καὶ ἕτερον κατὰ τὸν νυνδὴ λόγον
Por lo tanto, no es [¿lo?, ¿algo?] distinto y en algún sentido [¿lo?, ¿algo?] distinto, según el presente argumento
- 256d8-9 Οὐκοῦν δὴ σαφῶς ἢ κίνησις ὄντως οὐκ ὄν ἐστι καὶ ὄν, ἐπεὶ περ τοῦ ὄντος μετέχει;
¿Acaso no es claro, entonces, que la mutación no es esencialmente [¿lo?, ¿algo?] ente y es [¿lo?, ¿algo?] ente, ya que participa de lo ente?

Brown argumenta que la elipsis del artículo al introducir predicados nominales era usual para Platón, dado que «el griego, cuando es posible, evita el artículo definido después del verbo 'ser'»⁴⁷⁵. Pero, dejando de lado las razones para no distinguir simbólicamente entre expresiones sustantivas (v.g., *No eres precisamente la simpatía andando*) y adjetivas (v.g., *No eres muy simpático que digamos*), es indudable que Platón entendía la *noción* de identidad.

SUSTITUIBILIDAD	Ἄλλ' εἰ τὸ ὄν καὶ τὸ ταύτων μηδὲν διάφορον σημαίνετον, κίνησιν αὖ πάλιν καὶ στάσιν ἀμφοτέρα εἶναι λέγοντες ἀμφοτέρα οὕτως αὐτὰ ταύτων ὡς ὄντα προσερούμεν (255b11-c1). Pero si <u>lo ente y lo lo-mismo no significan nada diferente</u> , entonces, al decir que ambas, mutación y estatismo, son, también llamaremos de ese modo lo mismo a ambas, que son.
"IDENTIDAD" RELATIVA	Ὅτι περ ἂν κοινῇ προσείπωμεν κίνησιν καὶ στάσιν, τοῦτο οὐδέτερον αὐτοῖν οἷόν τε εἶναι (255a7-8). <u>Lo que asignemos en común a [la] mutación y [la] estabilidad</u> no podrá ser ninguna de ellas dos.
IDENTIDAD ABSOLUTA	Ἀδύνατον ἄρα ταύτων καὶ τὸ ὄν ἐν εἶναι (255c3). Por lo tanto, es imposible que <u>lo mismo y lo ente sean una cosa</u> .
AUTO-IDENTIDAD	Οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταύτων (254d14-15). Así pues, cada uno de éstos <u>es</u> distinto de los [otros] dos, pero <u>idéntico a sí mismo</u> .

Es más, Platón pudo suponer que la diferencia conceptual entre *identificación* y *participación* era de suyo inteligible⁴⁷⁶ y que las construcciones identificativas eran oraciones mediante las

⁴⁷⁵ L. BROWN, «The *Sophist* on statements, predication, and falsehood», p. 447. F. A. LEWIS justifica la omisión del artículo en «Did Plato discover the *estin* of identity?», pp. 132-134.

⁴⁷⁶ «¿Dónde ubica Platón la ambigüedad, si no lo hace en el 'es'? Dos opciones se echan de ver por sí mismas: (i) nota que el término que sigue del 'es' es un adjetivo [en ciertos casos], i.e., usado predicativamente, pero un sustantivo abstracto [en otros], o (ii) nota que la forma oracional *A (no) es B* permite ser interpretada tanto como una predicación cuanto como una oración de identidad, sin marcar la ambigüedad de ningún elemento de la oración. Cada una de estas explicaciones es un justificación tan satisfactoria de la ambigüedad como aquella que invoca la supuesta ambigüedad entre un 'es' de predicación y uno de identidad» (L. BROWN, «Being in the *Sophist*: a syntactical enquiry», p. 473).

cuales se habla de algo con respecto a otras cosas o de algo con respecto a sí mismo, pero en calidad de otro, lo cual es sugerido en *Parménides* 139d2-3. En este sentido, Malcolm destacó la relatividad de las oraciones de identidad: «A pesar de haber negado que Platón distingue el sentido existencial de εἶναι, estaría de acuerdo en que distingue la predicación positiva de la identificación positiva. Hace de la última una subdivisión de la primera. Decir XpY es predicar Y de X . X es idéntica a Y se escribe $XpSrY$. Identificar es predicar mismidad».⁴⁷⁷

Ya se ha visto, a propósito de la *autopredicación*, que no conviene interpretar las oraciones copulativas de Platón a la luz de convicciones ontológicas distintas a las suyas. Efectivamente, es probable que la tricotomía *existencia-predicado-identidad* sea incompatible con la metafísica platónica y que la condición denominada ENTE por Platón no deba ser analizada en términos de *existencia, cualidad o identidad*⁴⁷⁸. Por lo mismo, conviene escuchar a los principales críticos de aplicar esas distinciones al uso platónico de εἶμί.

Según Bluck, aunque Platón hubiera distinguido entre *participación e identidad*, el *Sofista* no pone más atención en el verbo εἶμί que en la negación⁴⁷⁹. Es más, por muchas razones, ese diálogo podría ser considerado un ensayo en torno a la negación⁴⁸⁰, sobre todo porque el

⁴⁷⁷ J. MALCOLM, «Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist», p. 145. Dadas sus siglas en inglés, $XpSrY$ significa *X-predicación-de-la-Mismidad-con-respecto-a-Y*. Las negaciones no parecen correr la misma suerte, ya que, según G. E. L. OWEN, «la aseveración positiva es predicativa y la negativa es la negación de identidad» («Plato on not-being», p. 254).

⁴⁷⁸ «[L]o que dice Platón sobre lo ente en el *Sofista* no puede ser descrito de ninguna manera útil como una distinción entre los diferentes sentidos o usos de la palabra 'es'. Los rompecabezas eleáticos que Platón se propone resolver aquí son resueltos, en gran medida, demostrando que lo ente es algo distinto de todas y de cada una de las cosas que normalmente serían descritas como entes» (J. ROBERTS, «The problem about being in the *Sophist*», p. 229).

⁴⁷⁹ «[E]s posible remarcar aquí que, aun cuando Platón se proponga distinguir el sentido identificativo de 'ser', aparentemente no es su propósito distinguir el sentido existencial de la cópula. [...] parece como si Platón no hubiera diferenciado la falta de existencia de la falta de rasgos. Su punto aquí es más bien que es imposible hablar sobre 'lo que no es' (como lo opuesto de 'lo que es') precisamente porque 'no es' *cosa alguna, i.e., no tiene rasgo* alguno» (R. S. BLUCK, *Plato's Sophist. A Commentary by Richard S. Bluck*, pp. 67-68).

⁴⁸⁰ [1] «no se discute ningún ejemplo de enunciados positivos de identidad, sino únicamente enunciados negativos de no-identidad»; [2] al final de la sección de los cinco géneros, el problema de 'lo que no es' queda explícitamente subsumido bajo el problema general de la negación (257bc); [3] «aunque Platón ofrece un análisis del *no es* en enunciados de no-identidad, su método consiste en reducir a otros términos el 'no' más que el 'es'; [4] «el uso platónico de 'lo Mismo', del cual se ha dicho, por ejemplo por Ackrill, que es una perífrasis para los enunciados positivos de identidad, muestra algunos aspectos idiosincrásicos un tanto serios. Platón jamás lo usa, como tendríamos que esperar que lo hiciera, para explicar lo que de hecho son las ocurrencias normales del 'es' identificativo, aquellas que tienen lugar en proposiciones como 'a es b', donde $a=b$, e.g., 'La carretera Londres-Holy-Head es

Extranjero quiere mostrar que la negación de un segmento no expresa lo opuesto de lo ente, lo que se cumple independientemente de que uno considere oraciones que atribuyan estados o propiedades (*e.g.*, *No es rojo*), clasifiquen (*e.g.*, *No es psiquiatra*) o identifiquen (*e.g.*, *No es tu padre*).

De acuerdo con Rosen, las tipologías lógicas no están libres de contenido teórico y hay «un serio fallo en el estudio analítico de Platón», a saber, que «sus practicantes tienden a usar lógica formal y teoría de conjuntos con justificaciones *ad hoc* cuando explican las doctrinas técnicas de los diálogos de Platón. Pero, normalmente, ellos no nos informan sobre el estatuto ontológico de sus técnicas formales»⁴⁸¹. Con todo, ni los principales “sentidos” de los verbos como *ser* ni «el paradigma de la predicación» nos sirven para dar cuenta de «la doctrina de los elementos formales y sus comparaciones y separaciones»⁴⁸²:

La forma *ser* no es responsable de lo que llamamos «identidad consigo mismo»; esta última se sigue de la forma *mismidad*.⁴⁸³

Las formas atómicas no son predicados, pero esto no impide el empleo normal de lo que llamamos ahora “predicados” en la construcción de enunciados sobre objetos o eventos empíricos. Por supuesto, es del todo plausible asumir que tiene que haber una conexión entre la discusión de la combinación y disociación de las formas puras, de un lado, y el análisis del enunciado falso, de otro. Sin embargo, uno de los puntos capitales de la interpretación es determinar precisamente cuál es esa conexión. Cuando el extranjero atiende el enunciado falso, el único ejemplo que da es el de una aseveración cuya confirmación puede ser directamente rechazada: ‘Teeteto vuela’. No hay formas atómicas en esta aseveración, y el intento de ajustar sus elementos a formas de cualquier clase, sean atómicas o compuestas, conduce a serias dificultades y, ciertamente, al absurdo. Sabemos que ‘Teeteto vuela’ es [una proposición] falsa observando a Teeteto, no a las formas, aisladas o en combinación.⁴⁸⁴

De Rijk concedía que Platón pudo tratar de esclarecer algunos usos de εἶμί en el *Sofista*,

la A 5’. En cambio, siempre se refiere a la autoidentidad de una cosa singular, *e.g.*, el Cambio en 256a, no a la relación entre dos términos (o descripciones) que se refieren a la misma entidad»; [5] «en el segundo de los cuatro pares contrastantes de atributos predicados del Cambio (255e ss.), Platón se refiere específicamente a la ambigüedad (οὐ... ὁμοίως εἰρήκαμεν) implicada en el hecho de llamar tanto lo Mismo como no lo Mismo al Cambio. Pero, puesto que explica la ambigüedad como si girara en torno a las palabras ‘lo Mismo’ y ‘no lo Mismo’, seríamos un poco obstinados si viéramos aquí una evidencia de su interés en la ambigüedad del verbo *ser*» (G. C. NEAL en R. S. BLUCK, *Plato’s Sophist. A Commentary by Richard S. Bluck*, pp. 22-23).

⁴⁸¹ S. ROSEN, *Plato’s Sophist*, p. 5.

⁴⁸² S. ROSEN, *Plato’s Sophist*, p. x.

⁴⁸³ S. ROSEN, *Plato’s Sophist*, p. 39.

⁴⁸⁴ S. ROSEN, *Plato’s Sophist*, p. 34.

pero también pensaba que los estudiosos han exagerado al respecto⁴⁸⁵. Compartía la opinión de Rosen y estaba convencido de que ni siquiera una teoría de la predicación compatible con la ontología aristotélica podría hacerle justicia a la metafísica platónica:

Rosen no ve, correctamente, ‘ninguna razón para atribuir una doctrina de la predicación al Extranjero’. Él mismo ha observado satisfactoriamente que ‘en la predicación aristotélica hay un sustrato que “recibe” o “prescinde de” propiedades [...] En la combinación platónica, los constituyentes últimos de la inteligibilidad son formas atómicas, que figuran juntas o separadas, pero que no “reciben” en sí mismas a otras, a pesar del uso de los términos ‘tomar parte’ y ‘participar’.⁴⁸⁶

Además, no deberíamos suponer que Platón estaba al tanto del «esquema de la proposición básica: ‘S es P’»⁴⁸⁷. La proposición platónica «describe un cierto (*posible*) manojito de *dynameis* que puede ocurrir en el mundo transitorio»⁴⁸⁸: por ejemplo, «un entrelazamiento de formas (ciervo *más* corriendo) o su exclusión mutua (o, mejor, ‘estar separados’) puede ser o no ser efectivamente el caso»⁴⁸⁹.

El constituyente principal de la oración declarativa platónica (su contenido, por así decirlo) se llama *logos*, que, como tal, siempre representa un *pragma*, *i.e.*, un estado de cosas. Como vimos antes, en la semántica platónica, el *logos* no está partido en dos partes: “sujeto y predicado” divididos por una cópula, como el bien conocido ‘S es P’. El *logos* platónico ha de ser equiparado con una fórmula-de-estado-de-cosas (‘ser hombre’ *más* ‘ser justo’ más que ‘hombre es justo’ en el sentido de ‘hay un hombre tal que ese hombre es justo’). Para expresarlo semánticamente: mientras que la última fórmula (aristotélica) representa la ontología (aristotélica) de “sustancia y accidentes”, la primera refleja la ontología platónica de los “manojos de *dynameis*”, en la que cada *dynamis* no es una entidad subsistente (o *quasi* subsistente), sino más bien un *modus essendi*; por tanto, ‘ser-hombre’ (o ser-justo) más bien que ‘un hombre’ (o ‘un (ser) justo’).⁴⁹⁰

Para contextualizar mi postura, remito al comienzo de este trabajo, pues cabe suponer que εἶμί no nació como cópula, si entendemos que los verbos copulativos se limitan a cumplir funciones gramaticales y carecen de significado propio. El verbo εἶμί denotaba el vigor de las cosas con aspecto imperfectivo, en construcciones de naturaleza locativa que permitían elidir

⁴⁸⁵ Cf. L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 71.

⁴⁸⁶ L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, pp. 74-75.

⁴⁸⁷ L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 200.

⁴⁸⁸ L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 349.

⁴⁸⁹ L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 200.

⁴⁹⁰ L. M. DE RIJK, *Plato’s Sophist*, p. 350.

sus complementos. Por ejemplo, al predicar εἰμί de Δίκη en *Las nubes* (902), Aristófanes asevera el vigor de Justicia, que está junto a los dioses [παρὰ τοῖσι θεοῖς]. Es verdad que εἰμί debería ser considerado intransitivo en cuanto aportador de significado, pero semejante calificación resulta insuficiente para definir un verbo que supera la oposición transitivo/intransitivo en sus funciones auxiliares y modales. Por consiguiente, nos encontramos ante un verbo predicativo sui géneris. En efecto, al igual que otros verbos predicativos, εἰμί se construía con atributo, pero su significado material (*i.e.*, *estar vigente*, *tener vigor*), su aspecto imperfectivo y su aparición en construcciones locativas permitían que introdujera atributos sin comunicar nada más que *presencia*. Así, a diferencia de los verbos semicopulativos, o de aquellos que se construyen con complemento predicativo, εἰμί y sus cognados —unos etimológicamente más puros que otros— no denotaban por sí mismos ninguna idea recogida por el esquema aristotélico de las categorías y llegaron a ser denominados “verbos sustantivos” por esa razón.

El *Sofista* proporciona mucha información sobre la interpretación platónica del verbo εἰμί. El Extranjero afirma que las cosas que son [τὰ ὄντα] no son más que poderes de hacer o padecer y caracteriza a los sujetos como “agentes” y a los predicados como acciones verbales. Eso parece relacionarse con las funciones auxiliares y modales de εἰμί y permite suponer que, detrás de las determinaciones de lo ente (de la participación de LO UNO en la entidad, para decirlo con palabras del *Parménides*), Platón veía acciones, pasiones o estados que podían ser dados a conocer mediante elementos léxicos, o bien mediante nombres o verbos⁴⁹¹. Así pues, definir correctamente algo sería lo mismo que delimitar las posibilidades de hacer, padecer o experimentar que quedarían excluidas de lo respectivamente distinto; y un nombre propio como Teeteto remitiría a las potencias de cierta naturaleza (*e.g.*, la humana) en determinadas circunstancias (*e.g.*, espaciotemporales) y bajo innumerables condiciones privativas (*e.g.*, ontogénicas). Tratándose de Platón, las potencias de Teeteto serían las correspondientes a cierta clase de organismo capaz de realizar funciones generativas, nutritivas, locomotrices, emocionales, sociales, racionales, intelectivas, entre otras.

Que las oraciones intransitivas con εἰμί puedan ser interpretadas “existencialmente”

⁴⁹¹ Cuando el Extranjero afirma en 261e4-6 que los nombres y los verbos muestran la entidad, supone que esas palabras tienen significado léxico. Aristóteles supone básicamente lo mismo cuando afirma en *Sobre la interpretación/expresión* III/16b19-20 que los verbos son ὀνόματα [palabras/nombres] porque hacen que los involucrados en el proceso de comunicación detengan el pensamiento.

se debe a que las oraciones “existenciales” son convertibles en construcciones locativas (v.g., *Hay un hombre en el cuarto, There is a man in the room* → *Un hombre está en el cuarto*)⁴⁹². Sin embargo, lo relevante aquí es que el *Sofista* tematiza relaciones expresadas normalmente con oraciones copulativas (e.g., *identidad y diferencia*). En efecto, el Extranjero dice que lo vigente no es más que potencia, o sea, que acciones, pasiones o estados efectivamente posibles, pero no sólo aplica esa caracterización potencial de **LO ENTE** a las condiciones genéricas por separado, sino también al vínculo entre ellas, entendido como «capacidad de asociación recíproca» [κοινωνίας ἀλλήλων δυνάμεως]. Ahora bien, puesto que semejante entrelazamiento puede y suele presentarse con el verbo εἰμί, cabe suponer que nos hallamos frente a una de las primeras caracterizaciones teóricas de la unión de elementos establecida por términos copulativos, entre los cuales, ciertamente, hay verbos. Pero ni la posibilidad de asociar las condiciones requiere la concurrencia del verbo εἰμί ni resulta evidente que la unión de condiciones comunes deba ser enunciada mediante oraciones copulativas (cf. στάσις κινήσεται y κίνησις στήσεται). Es más, incluso el sentido de las oraciones copulativas con εἰμί puede ser expresado mediante construcciones locativas:

Estado	<i>S está vigente (en cierto estado, bajo ciertas condiciones o circunstancias P)</i>
Propiedad	<i>P está vigente (en cierta entidad o naturaleza S)</i>
Subsunción	<i>S está vigente (dentro de cierta clase P)</i>
Identidad	<i>S₁ y S₂ están vigentes (dentro de la clase P y bajo las condiciones o circunstancias Q)</i> ⁴⁹³

Ahora bien, las reflexiones lógicas de Platón están supeditadas a sus convicciones metafísicas. La dialéctica del *Sofista* puede ser analizada a la luz de operaciones lógico-matemáti-

⁴⁹² Las condiciones teóricas que dan sentido a la noción filosófica de *existencia*, ya sea entendida como realidad efectiva en general, como circunstanciación de la realidad entitativa o como ratificación de ejemplares, han sido discutidas en la introducción a este trabajo.

⁴⁹³ Aunque abreviemos las mediaciones, la *identidad* supone una relación [πρὸς τι]; compara dos términos (v.g., **S₁** y **S₂**) que representan parcelas [ἔροι] de extensión material, dinámica, estructural o semántica. ¿Acaso no vimos discurrir a Parménides en torno a la identidad mediante construcciones locativas en la segunda parte del *Parménides*? Las oraciones de identidad aseveran la coincidencia parcial (“identidad” relativa) o total (identidad absoluta, auto-identidad y sustituibilidad) de términos distintos. Cuando la coincidencia total se da únicamente con respecto a las condiciones comunes (v.g., *Tú y yo somos lo mismo, si acaso eres humano*), podemos hablar de una identidad genérica o específica; cuando se da también con respecto a los “accidentes”, la distinción entre los términos relacionados no puede tener más que valor semántico, o meramente nominal.

cas como la cuantificación, la caracterización, la catalogación o la identificación, pero la selección de los géneros máximos se debe más bien a cuestiones metafísicas y coyunturales. Platón dividía lo ente [ὄν] en partes que debían identificarse [ταύτόν] o no [ἕτερον/μὴ ὄν] con determinadas nociones, y la dicotomía que divide la totalidad de lo ente en *mutable* [κίνησις] (sensible) e *inmutable* [στάσις] (inteligible) es distintiva de su pensamiento. Además, la elección de los géneros máximos también se debe al debate ontológico de la época, pues la diversidad de lo ente suscitaba varios sofismas en torno al *no ser* y los idealistas tenían dificultades para explicar la mutación en general, incluyendo los procesos cognoscitivos. Platón pudo escoger otras condiciones, pero el mejor “amigo de las ideas” discutía con gente que tergiversaba el sentido de la negación (sofistas) o desconocía la posibilidad de vincular distintas condiciones entre sí (los “aprendices tardíos”). La discusión ontológica del *Sofista* se inscribe en un contexto claro; si deseamos entenderla cabalmente, debemos elucidar la dialéctica sin imponer la ontología —o la “sintaxis lógica”— de nuestra preferencia. La dialéctica buscaba conocer las posibles combinaciones entre las distintas potencias para poder discurrir con orden, pero otras técnicas, como la música, las matemáticas y la política, eran campos dispuestos a la aplicación de ese conocimiento. Para generar armonía sonora, social o conceptual, por ejemplo, era necesario discernir las condiciones en cuestión y descubrir sus posibles combinaciones. La sapiencia [σοφία] no es lógica general, insustancial; si la dialéctica aspiraba a ser la ciencia más comprensiva de todas, es porque intentaba descifrar la sintaxis dinámica, el ordenamiento divino, la boniformidad, la constitución del uni|verso.

Probablemente, no debemos hablar de “predicación” con respecto al platonismo como lo hacemos con respecto al aristotelismo, pero podemos proyectar la determinación conceptual de lo ente sobre la metafísica platónica. Aristóteles pensaba que la unidad entitativa (*i.e.*, aquello a que le corresponde la unidad con respecto a la primera de las categorías) podía ocupar el lugar del sujeto de las acusaciones, porque todos los predicados pertinentes se referían a una naturaleza particular. Platón pensaba, en cambio, que ni siquiera una combinación armónica de nociones podía corresponderse con el primer principio (*i.e.*, LO UNO, lo determinante), que no admitía diferencias en sí mismo. Sin embargo, el principio rector de todas las cosas podía ser conocido mediante sus efectos en un segundo principio (*i.e.*, LO OTRO, lo indeterminado), que también era incognoscible en sí mismo por su absoluta indeterminación. La polémica “díada” del platonismo es comparable con el sujeto de las acusaciones del aristotelismo,

ya que representaba el apareamiento entre LO UNO y LO OTRO a partir del cual surgían LOS OTROS por reproducción, esto es, a partir del cual surgían todas las variaciones de la unidad discernibles en la materia sensible e inteligible.

Ahora bien, Platón discurría de tal modo sobre las cosas que están siendo investigadas; pero es claro a partir de lo dicho que sólo se valía de dos causas: por un lado, del qué-es y, por otro, de la material —en efecto, las especies son causas del qué-es respecto de las otras cosas y lo uno respecto de las especies—; y cuál es la materia subyacente en función de la cual se predicen las especies a propósito de las cosas sensibles y lo uno en las especies, [dijo] que es una díada, lo grande y lo pequeño. Además, asignó la causa de lo bueno y de lo malo a cada uno de los elementos respectivamente, como también decimos que pretendieron algunos de los filósofos anteriores, por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras.⁴⁹⁴

La determinación conceptual que Aristóteles asocia con el verbo λέγω puede expresarse mediante oraciones copulativas, pero también cabe esclarecerla mediante oraciones predicativas que establezcan las relaciones de dominancia postuladas por la teoría de la participación:

Eso es (un) humano ≈ *Lo humano está vigente allí*

Lo humano es una variación de lo uno ≈ *Una variación de lo uno está vigente en lo humano*⁴⁹⁵

En el siguiente capítulo se verá que la “ontoteología” aristotélica (y la sintaxis correspondiente) pretendía corregir la “henología” platónica (y la sintaxis correspondiente).

⁴⁹⁴ «Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητουμένων οὕτω διώρισεν· φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῖν αἰτίαι μόνον κέχρηται, τῇ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην τὰ γὰρ εἶδη τοῦ τί ἐστὶν αἴτια τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ' εἶδεσι τὸ ἐν, καὶ τίς ἢ ὕλη ἢ ὑποκειμένη καθ' ἣς τὰ εἶδη μὲν ἐπὶ τῶν αἰσθητῶν τὸ δ' ἐν ἐν τοῖς εἶδεσι λέγεται, ὅτι αὕτη δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν, ἔτι δὲ τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν τοῖς στοιχείοις ἀπέδωκεν ἑκατέροις ἑκατέραν, ὥσπερ φαμὲν καὶ τῶν προτέρων ἐπιζητησαί τινας φιλοσόφων, οἷον Ἐμπεδοκλέα καὶ Ἀναξαγόραν» (MA6/988a7-17).

⁴⁹⁵ «Sin embargo, si el número llega hasta la década, como algunos afirman, en primer lugar se agotarán rápidamente las especies —por ejemplo, si la tríada es el hombre mismo, ¿qué número será el caballomismo? Puesto que cada numeración llega en sí misma hasta la década, resulta necesario que sea alguno de los números entre esos (pues éstos son entidades e ideas) [ἀλλὰ μὴν εἰ μέχρι τῆς δεκάδος ὁ ἀριθμὸς, ὥσπερ τινὲς φασιν, πρῶτον μὲν ταχὺ ἐπιλείψει τὰ εἶδη —οἷον εἰ ἔστιν ἡ τριάς αὐτῶν ἄνθρωπος, τίς ἔσται ἀριθμὸς αὐτόϊππος; αὐτὸ γὰρ ἕκαστος ἀριθμὸς μέχρι δεκάδος· ἀνάγκη δὲ τῶν ἐν τούτοις ἀριθμῶν τινὰ εἶναι (οὐσίαι γὰρ καὶ ἰδέαι οὗτοι)]» (ARISTÓTELES MM8/1084a12-17). Al parecer, la serie de los números ideales o arquetípicos constaba de diez unidades. «Ciertamente no será 2x5x3x7 el número del fuego, ni 2x3 el del agua [οὐκ οὐκ εἰσὶν πυρὸς ΒΕΓΖ καὶ ὕδατος ἀριθμὸς δις τρία]» (MN6/1092b35-1093a1).

TERCERA PARTE

Hacia la concepción aristotélica de lo ente y la exclusión

Sintaxis categorial y filosofía primera

Aunque la conclusión formal del trabajo viene después de este capítulo, ahora conduciré la investigación efectuada a la finalidad propuesta en la INTRODUCCIÓN. Para ello, mostraré incipientemente que cuatro asuntos tratados a propósito de los planteamientos de Parménides y Platón resultaron capitales para la πρώτη φιλοσοφία aristotélica. Aludo a la implicación de **LO ENTE** en el problema de lo uno y lo múltiple (*primer apartado*), a la estrecha relación entre *ser* y *excluir* (*segundo apartado*), al carácter dinámico y participial de los predicados con εἶμί (*tercer apartado*) y a la imperfectividad de algunas acciones verbales asociadas por los filósofos griegos con la actualidad de **LO ENTE** (*cuarto apartado*).

Según Aristóteles, **LO ENTE** se dice de muchas maneras [λέγεται πολλαχῶς], pero no necesariamente con el verbo εἶμί, ya que cualquier enunciado bímembre da a conocer un modo de *ser* o *estar*, sin importar que contenga verbos copulativos, auxiliares o predicativos¹. Ahora bien, es probable que Aristóteles no fuera el primero en notar que **LO ENTE** puede ser expresado sin mención alguna del verbo εἶμί, porque algo parecido se dice en el *Sofista*, a saber: que la entidad [οὐσία] puede mostrarse verbalmente con palabras que designan agentes o acciones, y que sólo se expresa algo con sentido cuando se combinan correctamente ambos tipos de palabra en una oración. Sin embargo, lo auténticamente aristotélico reside en destacar que la expresión de **LO ENTE** puede adquirir diversos sentidos. En efecto, Aristóteles identificaba al menos cuatro formas de entender **LO ENTE**, toda vez que cabía concebir [λέγεται] lo que es *por coincidencia* [κατὰ συμβεβηκός], *por sí mismo* [καθ' αὐτό], *verdadero* [ἀληθές] y *en potencia* [δυνάμει] o *plenitud* [έντελεχείᾳ].²

- (1) Algo es por accidente o coincidencia cuando no tiene que darse necesariamente en el sujeto correspondiente³. En *El mamífero está ciego*, por ejemplo, *mamífero* y *ciego* podrían decirse de un zorro, el cual tendría que ser mamífero pero no ciego; en *El cuerpo es rojo*, por ejemplo, la rojez puede ser predicada de un cuerpo, pero los cuerpos, como tales, no tienen que

¹ «En efecto, en nada difiere 'Un hombre está sanando' de 'Un hombre sana', ni 'Un hombre está caminando o cortando' de 'Un hombre camina o corta', y del mismo modo en los demás casos [οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνων ἐστὶν ἢ τὸ ἄνθρωπος ὑγιαίνει, οὐδὲ τὸ ἄνθρωπος βαδίζων ἐστὶν ἢ τέρμων τοῦ ἄνθρωπος βαδίζει ἢ τέμνει, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων]» (MΔ7/1017a27-30).

² Vid. MΔ7.

³ Cf. *Tópicos* I 5/102ba3 ss.

ser rojos; en *Lo vil es hombre*, por ejemplo, el sustantivo *hombre* determina un sujeto calificado como *vil*, pero la humanidad y la vileza no tienen que concurrir o darse juntas.⁴

- (2) Se dice que algo es por sí mismo de tantas maneras «cuantas significan las formas de la predicación [ἄσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας]»⁵, esto es, los diez modos de *ser* o *estar* bajo los cuales Aristóteles catalogaba todas las determinaciones⁶. En efecto, las categorías o predicamentos no son predicados, sino distintas clases de predicación, pues «cada una de las cosas que no se expresan en combinación, o bien significa una *entidad*, un *cuanto*, un *cual*, un *frente-a-algo*, un *donde*, un *cuando*, un *estar*, un *tener*, un *hacer* o un *padecer*»⁷. Por lo tanto, hablar de **LO ENTE** sería hablar de entidades (*e.g.*, hombre, palma), cantidades (*e.g.*, cinco kilos, muchos golpes), cualidades (*e.g.*, racional, ácido), relaciones (*e.g.*, menos que, cuñado de), lugares (*e.g.*, en México, en la luna), momentos (*e.g.*, mañana, en abril), estados (*e.g.*, pútrido, guango), costumbres o posesiones (*e.g.*, puntual, derechohabiente), acciones (*e.g.*, correr, cortar) o pasiones (*e.g.*, manoseado, enajenado).
- (3) Como se dijo en el primer capítulo, εἰμί daba a entender que algo *es tal, es así o es verdadero*, y Aristóteles estaba consciente de ello, ya que no sólo decía que «*ser* y *es* significan que es verdadero»⁸, sino que también usó el verbo εἰμί en “sentido verídico” al definir técnicamente la verdad y la falsedad.
- (4) Aristóteles discernía la modalidad con que los hablantes expresan las cosas que son, y tanto *ser en potencia* como *ser en plenitud* eran las modalidades ontológicas más importantes, ya que daban a conocer la consumación o latencia de una capacidad de ser (*v.g.*, *Vuestro presidente es un orador*; tiene la capacidad de pronunciar discursos elocuentes, pero todavía no la muestra plenamente).

La relevancia metafísica de los sentidos **1** y **3** es menor que la de los sentidos **2** y **4**. La filosofía primera debía ser la ciencia de las primeras causas y los primeros principios⁹, pero la accidentalidad y la verdad no son propiedades de **LO ENTE** como tal. Por un lado, los accidentes y los juicios dependen de causas secundarias, es decir, de variaciones o estados debidos a la materialidad y la subjetividad de las cosas que son. Por otro lado, las nociones de *contingen-*

⁴ «ἢ διότι τῶ αὐτῶ ὄντι ἄμφω ὑπάρχει, ἢ ὅτι ὄντι ἐκείνω ὑπάρχει, ἢ ὅτι αὐτὸ ἔστιν ᾧ ὑπάρχει οὗ αὐτὸ κατηγορεῖται» (MΔ7/1017a20-22).

⁵ MΔ7/1017a23.

⁶ Todo indica que el número de categorías era limitado (*cf.* *APr* I 37/49a7, *APo* I 22/83b15, *Refutaciones sofísticas* 22/178a6, *Tópicos* I 9/103b39, *De Anima* I 1/402a24 y I 5/410a14). Cuando la lista parece exhaustiva, se mencionan 10 categorías (*e.g.*, *Tópicos* 1 9/103b20 ss.), pero hay pasajes en que la lista es menor (*e.g.*, 3 en *MN*2/1089b23) y lugares en que unas categorías quedan subsumidas por otras (*e.g.*, estado, acción y pasión son cualidades de cierta clase en *Categorías* 8/8b25 ss.).

⁷ «Τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἦτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρὸς τι ἢ πρὸς ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν» (*Categorías* 4/1b25-27). Tradicionalmente, se traducen como “sustancia”, “cantidad”, “cualidad”, “relación”, “acción”, “pasión”, “lugar”, “tiempo”, “situación” y “hábito”.

⁸ «τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές» (MΔ7/1017a31).

⁹ *Vid.* MA1-3.

cia y verdad dependen lógicamente del sentido fundamental de **LO ENTE** y pueden ser analizadas en términos categoriales. «En efecto, la causa del [ser accidental] es indeterminable y la del [ser verdadero] es una afección del pensamiento discursivo, y ambos [modos de ser] remiten al modo restante de lo ente y no muestran que haya ninguna [otra] naturaleza de lo ente fuera [de aquella]»¹⁰. Cabe suponer, desde luego, que a la cuarta forma de entender **LO ENTE** le corresponde la misma suerte, pero se verá que la oposición entre lo que es en potencia y lo que es en plenitud resulta imprescindible para la metafísica aristotélica. De hecho, en tanto que **LO ENTE** por sí mismo hace posible concebir la realidad en términos categoriales con independencia de su realización, la oposición entre potencia y plenitud permite examinar la interdependencia dinámico-operativa de los distintos modos de ser.

Ahora bien, los predicamentos pueden remitirnos a distintas funciones gramaticales¹¹, y es verdad que, por cuestiones que trascienden el lenguaje¹², Aristóteles parece menos interesado en el significado léxico que en el gramatical cuando discurre en torno a **LO ENTE**. Esto no quiere decir, por supuesto, que desestimara el significado material de los términos, ya que en el tratado de las *Categorías* vislumbra nociones semánticas básicas (*v.g., lexema y paradigma*) al definir los *parónimos*¹³, así como la posibilidad de establecer distintas referencias (*i.e.,*

¹⁰ «τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ μὲν ἀόριστον τοῦ δὲ τῆς διανοίας τι πάθος, καὶ ἀμφοτέρα περὶ τὸ λοιπὸν γένος τοῦ ὄντος, καὶ οὐκ ἔξω δηλοῦσιν οὐσάν τινα φύσιν τοῦ ὄντος» (ME4/1027b34-1028a2). «Las categorías no sólo son un marco conceptual, sino que ellas mismas son conceptos reales, entes independientes y externos a la mente (*onta kath'hauto exo tes dianoiias*)» (F. BRENTANO, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, p. 56).

¹¹ «Hay armonía entre las categorías de Aristóteles y las diferencias gramaticales entre sustantivo y adjetivo, verbo y adverbio» (F. BRENTANO, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, p. 123). La reflexión desencadenada al respecto por F. A. TRENDELENBURG, criticada por H. BONITZ, influyó en F. BRENTANO y G. FREGE.

¹² «La objeción de Aristóteles al supuesto de univocidad de Platón, por tanto, aumenta de modo interesante sólo cuando resulta contener una objeción puramente no-lexical, no arraigada en el lenguaje, sino en ciertos hechos supuestos por la teoría de las categorías, propia de Aristóteles. Es más, Aristóteles alinea la no-univocidad de la bondad con una tesis altamente técnica de su propiedad, a saber, que ser no es unívoco. Argumenta que la bondad es unívoca si, y sólo si, el ser es unívoco; pero, puesto que sostiene que ser no es unívoco, tampoco lo es la bondad» (C. SHIELDS, «Learning about Plato from Aristotle», p. 413).

¹³ «Se llaman *parónimas* cuantas cosas resultan denominadas con cierto nombre derivado de algo que difiere por la marca flexiva, por ejemplo, a partir de la gramática el gramático y a partir de la valentía el valiente [παρώνυμα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσηγορίαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος» (*Categorías* 1/112-15).

atribuir distintos significados) mediante los mismos nombres (*homonimia*¹⁴) o la posibilidad de aplicar una misma noción a distintos objetos (*sinonimia*¹⁵). Sin embargo, Aristóteles trató de evitar que la correspondencia entre predicamentos fuera reducida a relaciones de naturaleza semántica y destacó, para ello, un vínculo funcional —pero no exclusivamente lingüístico— entre las categorías. Ahora bien, dicha correspondencia no podría ser paronímica, puesto que los predicamentos no comparten significado material (*e.g.*, etimológico); tampoco podría sinonímica, porque todas las categorías determinan **LO ENTE**, pero no lo hacen de manera unívoca. No obstante, como todos los predicados expresan cosas que son, pero no de la misma manera, cabría pensar que los predicamentos son homónimos, pero Aristóteles afirmaba que las categorías sí aluden en última instancia a lo mismo y que esta “remisión a lo uno” impedía la homonimia entre los predicamentos.

[...] ‘ente’ se dice de muchas maneras, pero con respecto a una cosa y una sola naturaleza, y no por homonimia.¹⁶

En efecto, se debe afirmar que esas cosas son entes, o por homonimia, o por adición o sustracción, así como también se dice que lo incognoscible es conocido, ya que lo correcto es afirmar que no se dice por homonimia ni en el mismo sentido, sino, como ‘curativo’, a saber, por estar relacionado con una y la misma cosa, pero no por ser una y la misma cosa ni tampoco por homonimia: en efecto, no se llama ‘curativo’ un cuerpo, una acción o un instrumento por homonimia o en función de lo mismo, sino por relación con una cosa.¹⁷

En efecto, la llamada equivocidad πρὸς ἓν vertebrada la ontología aristotélica, porque remite a la coordinación funcional de los distintos modos de ser y no se limita a justificar la correspondencia entre palabras y cosas ni la consistencia gramatical de las secuencias verbales.

¹⁴ «Se llaman *homónimas* las cosas que sólo comparten el nombre, cuando el enunciado de la entidad correspondiente al nombre es distinto [Ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος]» (*Categorías* 1/1a1-2).

¹⁵ «Se llaman *sinónimas* las cosas que comparten el nombre, cuando el enunciado de la entidad correspondiente al nombre es el mismo [συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός]» (*Categorías* 1/1a6-7).

¹⁶ «τὸ δὲ ὄν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν καὶ οὐχ ὁμωνύμως» (MΓ2/1003a 33-34).

¹⁷ «δεῖ γὰρ ἢ ὁμωνύμως ταῦτα φάναι εἶναι ὄντα, ἢ προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν, ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε ὁμωνύμως φάναι μήτε ὡσαύτως ἀλλ’ ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἓν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἓν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως· οὐδὲ γὰρ ἰατρικὸν σῶμα καὶ ἔργον καὶ σκεῦος λέγεται οὔτε ὁμωνύμως οὔτε καθ’ ἓν ἀλλὰ πρὸς ἓν» (MΖ4/1030a 32-b3).

Puede decirse que la semántica categorial es formal, pero el vínculo entre los distintos predicamentos no puede reducirse a una relación de naturaleza lógica. Obviamente, Aristóteles sabía que las oraciones copulativas sirven para expresar relaciones lógicas entre distintas determinaciones, toda vez que distinguió entre cosas que *se dicen de algo* subyacente [καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται] y cosas que *están en algo* subyacente [ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν] con la intención de mostrar que no es lo mismo dar a conocer algo constitutivo de un sujeto lógico que dar a conocer la inherencia de los accidentes en un sujeto materializado. En efecto, por un lado, se dice que *Leer es un conocimiento*, ya que el acto de leer implica cierto tipo de conocimiento, a saber, el necesario para comprender el sentido de una representación gráfica; por otro lado, la comprensión de una representación gráfica concreta debe tener lugar en sujetos materializados como yo, pero la lectura de esta palabra no me constituye¹⁸. Además, no sólo parece que la teoría de los predicables [κατηγορούμενα] (*i.e.*, definición, propio, género y accidente) fue ideada para dar cuenta del tipo y el grado de correspondencia entre lo dicho de un sujeto y el sujeto en cuestión¹⁹, sino que Aristóteles comprendía relaciones lógicas fundamentales como la transitividad de la predicación, según la cual aquello que se dice de un predicado también se dice del sujeto en cuestión (*e.g.*, *Socrates es un hombre* → *El hombre es un animal* → *Sócrates es un animal*)²⁰. Sin embargo, tal como he dicho, la relación entre predicamentos supone un vínculo funcional.

Aunque las categorías son llamadas 'géneros' varias veces en el *Corpus*²¹, los predicamentos no denotan entidades de distinta clase (*v.g.*, mamífero, anfibio), sino formas de deter-

¹⁸ Vid. *Categorías* 2/1a20 ss.

¹⁹ Vid. *Tópicos* I 8. «Las categorías difieren en función de las diferentes maneras de predicación. Esto no confunde la división de las categorías con la división de los cinco universales que Aristóteles llamó 'los que son predicados de algo' [*ta peri tinos kategoroumena*] *Top.* I. 8. 103b7; éstos se diferencian por el grado de poder definitorio con que el predicado cuenta para la determinación del sujeto; éstos se diferencian en la medida en que son más o menos 'definitorios' [*horikos*]» (F. BRENTANO, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, pp. 80-81).

²⁰ «En efecto, los géneros superiores se predicán de los inferiores, de manera que cuantas diferencias le correspondan al predicado tantas le corresponderán también al sujeto [τὰ γὰρ ἐπάνω τῶν ὑπ' αὐτὰ γενῶν κατηγορεῖται, ὥστε ὅσαι τοῦ κατηγορουμένου διαφοραὶ εἰσι τοσαῦται καὶ τοῦ ὑποκειμένου ἔσονται]» (*Categorías* 3/1b22-24).

²¹ «Las categorías, en el sentido de Aristóteles, señalan los distintos significados con que expresamos el concepto de ente; designan los géneros supremos, bajo los cuales cada ente tiene que poder ser clasificado. De ahí que sirvan para orientarse en el campo de lo dado a través de la experiencia, pero que no pretendan responder las preguntas metafísicas sobre el principio de lo ente, sobre ἀρχαί, αἰ-

minar lo que *es* o *está* (v.g., qué, dónde). Aristóteles tenía claro que el significado material de εἶμί es prácticamente nulo y que dicho verbo, más que tener significado lexical, adscribía significados²². Sin embargo, desde el punto de vista de la teoría de las categorías, lo importante no es el significado material de los términos añadidos mediante el verbo εἶμί (e.g., *drogado*), sino su significado formal (v.g., *hábito*). Las diferencias categoriales tienen lugar en una dimensión funcional y no dependen de que **LO** sea *dios* o *electrón*, *esté en un buzón* o *en una cueva*, *silbe* o *mire*, sino de las diferencias que representamos mediante elementos morfosintácticos. Por ejemplo, para comprender cómo se relacionan (el referente de) un sintagma nominal [SN], (el referente de) un sintagma verbal [SV] y (el referente de) un sintagma preposicional [SPrep], es innecesario añadir que hablamos del pez [SN] que nada [SV] en el estanque [SPrep] o de la vaca [SN] que rumia [SV] en el establo [SPrep].

El entramado categorial transparenta la organización de **LO ENTE**, y ni la coordinación de los predicamentos ni la equivocidad πρὸς ἕν son impuestas por los hablantes (o dicentes) [λέγοντες] en calidad de legisladores, ni siquiera por la constitución del habla. Sin embargo, aunque los predicados se disponen por sí mismos en torno a un núcleo de sentido para dar lugar a la oración, la lengua es, como afirma el Extranjero del *Sofista*, sólo una cosa más entre todas las que son; de ahí que la convergencia de **LO ENTE** no se restrinja al campo del lenguaje. La gramaticalidad con que Platón asociaba la empresa dialéctica es sólo una faceta de la relación πρὸς ἕν, pero *lo múltiple* se organiza en función de *lo uno* en todos los planos de lo real. La filosofía primera aristotélica compite con la dialéctica platónica en este sentido y halla su principal objeto de estudio en la unidad de las cosas que son: «En efecto, no sólo corresponde a una ciencia considerar las cosas que se dicen en función de una cosa, sino también las cosas que se dicen con respecto a una naturaleza: pues, de alguna manera, incluso tales cosas se di-

τια, οὐσία, entre muchas otras cosas» (H. BONITZ, *Über die Kategorien des Aristoteles*, p. 37). En efecto, Aristóteles dice que las categorías son los “géneros” de la predicación, pero quizá debamos entender solamente ‘clases’, ‘tipos’, ‘modos’ de expresar o determinar **LO ENTE**. Vid. *Apo* I 22/83b15, *Tópicos* I 15/107a3 y I 9/103b20, *Refutaciones sofísticas* 22 178a5, *De Anima* I 1/402a22.

²² «En efecto, en sí mismo no es nada, pero designa cierta composición, que no puede pensarse sin sus componentes [αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσιν τινα, ἢν ἄνευ τῶν συγκεκμημένων οὐκ ἔστι νοῆσαι]» (*De interpretatione* 3/16b23-25). Difícilmente, Aristóteles habría establecido esto sin las investigaciones del *Sofista*: «Entre las cosas que se dicen, unas se dicen en combinación, pero otras sin combinación [Τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς]» (*Categorías* 2/1a 16-17).

cen en función de una cosa». ²³

La organización de **LO ENTE** supone distintos modos de ser que no habían sido bien distinguidos en tiempos de Aristóteles y daban pie a las dificultades estudiadas en capítulos anteriores (*e.g.*, el caso de los aprendices tardíos²⁴). Al igual que Parménides y Platón, Aristóteles intentó resolver el problema de lo uno y lo múltiple, y la doctrina de las categorías fue su manera de hacerlo, pues con ella rectificaba la concepción unívoca de **LO ENTE** (*i.e.*, *ser* denota una sola cosa) que había enredado a los filósofos post-parmenídeos en múltiples dificultades lógicas y semánticas. Al sostener una concepción multívoca de **LO ENTE** (*i.e.*, *ser* denota varias cosas) y hacer precisiones importantes con respecto a la negación y la modalidad, Aristóteles incrementó la complejidad del discurso en torno a **LO ENTE**, pero también su claridad.

Aristóteles deseaba comprender nociones trascendentales como **LO UNO** de Platón y **LO ENTE** de Parménides y analizó las distintas acepciones de los términos correspondientes, a fin de superar las oposiciones que frustraban la reflexión en torno al principio de todas las cosas. Por ello, distinguió varios modos de entender **LO UNO** y **LO ENTE**, investigó si la oposición tiene lugar en todos los campos categoriales y estudió los axiomas que operan en todos los géneros (*e.g.*, el PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN)²⁵. El libro que aborda la noción de *unidad* en la *Metafísica* es el décimo, que exhibe la influencia de la lógica y la dialéctica platónicas en el pensamiento aristotélico, ya que trata de opuestos tales como unidad y multiplicidad, mismidad y distinción, semejanza y desemejanza, mayor y menor, etc. Sin embargo, en los 14 libros que componen la *Metafísica* se aprecia el intento de reducir todos los sentidos de **LO ENTE** a uno solo.

Ciertamente, la dialéctica y la sofística versan sobre las cosas que ocurren a los entes, pero no en cuanto entes, ni sobre lo ente mismo en tanto en cuanto es ente. Por tanto, queda que el filósofo sea el teórico de las cosas mencionadas, en tanto en cuanto son entes. Puesto que todo lo ente se dice en función de algo uno y común, por más que se diga en muchos sentidos, y del mismo modo los opuestos (pues se reducen a las primeras oposiciones y diferencias de lo ente), y como es posible que tales cosas caigan bajo una ciencia, quedaría resuelta la aporía mencionada al principio, me refiero a la que problematizaba en qué sentido ha de versar una sola ciencia

²³ «οὐ γὰρ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης ἐστὶ θεωρῆσαι μᾶς ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν· καὶ γὰρ ταῦτα τρόπον τινὰ λέγονται καθ' ἓν» (ΜΓ2/1003b12-15).

²⁴ «Pues en eso se distinguen una entidad y lo accidental: en efecto, lo blanco coincide con el hombre, que es blanco, pero no es lo blanco mismo [τούτῳ γὰρ διώρισται οὐσία καὶ τὸ συμβεβηκός· τὸ γὰρ λευκὸν τῷ ἀνθρώπῳ συμβέβηκεν ὅτι ἔστι μὲν λευκὸς ἀλλ' οὐχ ὅπερ λευκόν]» (ΜΓ4/1007a31-33).

²⁵ Cf. ΜΓ2-3.

sobre las cosas que son muchas y diferentes por su género.²⁶

Puesto que la conducción de todo lo ente se da con miras a algo uno y común, también cada una de las oposiciones es conducida con miras a las primeras diferencias y oposiciones de lo ente, ya sean pluralidad y unidad o semejanza y desemejanza las primeras diferencias de lo ente, o algunas otras. Pues ténganse éstas por estudiadas. No hace ninguna diferencia que la conducción de lo ente se dé con miras a lo ente o a lo uno. En efecto, si bien no son lo mismo, sino algo distinto, sin duda se corresponden: porque lo uno es algo que es de cierto modo, y lo ente, es algo uno.²⁷

Aristóteles pretendía estudiar todo lo que es, y la teoría de las categorías le permitió entrever el sentido principal de **LO ENTE**. La extensión de los términos ‘uno’ y ‘ente’ era equivalente, ya que ambos se decían de tantas maneras cuantas figuras de la predicación había²⁸, pero sólo uno de esos sentidos era fundamental, a saber, el entitativo. La ciencia primera no estudiaba una sola clase de cosas que son, sino **LO ENTE** en cuanto ente [τὸ ὄν ἢ ὄν] (y las cosas que de suyo le corresponden [καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’ αὐτό])²⁹, pero la ontología aristotélica terminó siendo una teoría de la entidad porque la unidad en función de la cual se coordinan todas las cosas que son era identificada por Aristóteles con la realidad entitativa: límite del conocimiento³⁰ y núcleo funcional de todo **LO ENTE**.³¹

²⁶ «ἢ γε μὴν διαλεκτικῆ καὶ ἡ σοφιστικῆ τῶν συμβεβηκότων μὲν εἰσι τοῖς οὖσι, οὐχ ἢ δ’ ὄντα οὐδὲ περὶ τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ ὅσον ὄν ἐστίν· ὥστε λείπεται τὸν φιλοσόφον, καθ’ ὅσον ὄντ’ ἐστίν, εἶναι περὶ τὰ λεχθέντα θεωρητικόν. ἐπεὶ δὲ τό τε ὄν ἅπαν καθ’ ἓν τι καὶ κοινὸν λέγεται πολλαχῶς λεγόμενον, καὶ τάναντία τὸν αὐτὸν τρόπον (εἰς τὰς πρώτας γὰρ ἐναντιώσεις καὶ διαφορὰς τοῦ ὄντος ἀνάγεται), τὰ δὲ τοιαῦτα δυνατὸν ὑπὸ μίαν ἐπιστήμην εἶναι, διαλύοιτ’ ἂν ἡ κατ’ ἀρχὰς ἀπορία λεχθεῖσα, λέγω δ’ ἐν ἢ διηπορεῖτο πῶς ἔσται πολλῶν καὶ διαφόρων ὄντων τῷ γένει μία τις ἐπιστήμη» (MK3/1061b7-17).

²⁷ «ἐπεὶ δὲ παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς ἓν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναγωγή γίγνεται, καὶ τῶν ἐναντιώσεων ἐκάστη πρὸς τὰς πρώτας διαφορὰς καὶ ἐναντιώσεις ἀναχθήσεται τοῦ ὄντος, εἴτε πλῆθος καὶ ἓν εἶθ’ ὁμοιότης καὶ ἀνομοιότης αἱ πρώται τοῦ ὄντος εἰσὶ διαφοραί, εἴτ’ ἄλλαι τινές· ἔστωσαν γὰρ αὗται τεθεωρημένα. Διαφέρει δ’ οὐδὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγήν πρὸς τὸ ὄν ἢ πρὸς τὸ ἓν γίγνεσθαι. καὶ γὰρ εἰ μὴ ταῦτὸν ἄλλο δ’ ἐστίν, ἀντιστρέφει γε· τό τε γὰρ ἓν καὶ ὄν πως, τό τε ὄν ἓν» (MK3/1061a10-18).

²⁸ Cf. MG2/1004a4-5.

²⁹ Cf. MG1/1003a21-22.

³⁰ «También la entidad de cada cual y lo que era ser para cada cual [representan un límite]: en efecto, tal cosa es el límite del conocimiento y, si lo es del conocimiento, también lo es de la realidad [καὶ ἡ οὐσία ἢ ἐκάστου καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστῳ· τῆς γνώσεως γὰρ τοῦτο πέρας· εἰ δὲ τῆς γνώσεως, καὶ τοῦ πράγματος]» (MD17/1022a8-10).

³¹ «Pero, sin duda, lo que antes, ahora y siempre se pregunta, y siempre supone una dificultad, a saber, qué es lo ente, se identifica con qué es la entidad (pues algunos dicen que es uno y otros dicen que es más de uno, y algunos dicen que es [numéricamente] limitado y otros dicen que es [numéricamente] ilimitado) [καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό

[A]simismo, 'que es' se dice de muchas maneras, pero en todos los casos con respecto a un solo principio: en efecto, se dice que unas cosas son, por ser entidades, otras por ser afecciones de la entidad, otras por ser vías [que conducen] a la entidad, o deterioros, o privaciones, o cualidades, o cosas relacionadas con la producción o la generación de la entidad o de las cosas que se dicen con respecto a la entidad, o por ser negaciones de alguna de esas cosas o de la entidad; por eso, también afirmamos que lo no-ente es no-ente.³²

En efecto, tal como se verá en los siguientes párrafos, la realidad entitativa era lógica, cognitiva y temporalmente anterior a las demás categorías³³ y la única determinación de **LO ENTE** que tenía realidad por separado³⁴. Esa prioridad permitió que Aristóteles organizara conceptualmente el discurso en torno a **LO ENTE** y examinara la interdependencia de los distintos modos de ser.

έστι τίς ἡ οὐσία (τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἔν εἶναι φασιν οἱ δὲ πλείω ἢ ἔν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα οἱ δὲ ἄπειρα)]» (MZ1/1028b2-6).

³² «οὕτω δὲ καὶ τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς μὲν ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν· τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικά ἢ γεννητικά οὐσίας ἢ τῶν πρὸς τὴν οὐσίαν λεγομένων, ἢ τούτων τινὸς ἀποφάσεις ἢ οὐσίας· διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν» (MG2/1003b5-10). Sobre los sentidos de *no ser*, *vid.* MN2.

³³ «Así pues, 'primero' se dice de muchas maneras; pero, en todas ellas, la entidad es igualmente primera respecto al concepto, el conocimiento y el tiempo. En efecto, ninguno de los otros categoremas está separado, sino solamente ella. Incluso respecto al concepto ella es primera (ya que es necesario que, en el concepto de cada cosa, esté implicado el de entidad); y pensamos que conocemos mejor cada cosa cuando sabemos qué es el hombre o el fuego, más que la cualidad, la cantidad o el dónde, pues también conocemos cada una de esas cosas cuando sabemos qué es la cantidad o la cualidad [πολλαχῶς μὲν οὖν λέγεται τὸ πρῶτον· ὁμῶς δὲ πάντως ἡ οὐσία πρῶτον, καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ. τῶν μὲν γὰρ ἄλλων κατηγορημάτων οὐθὲν χωριστόν, αὕτη δὲ μόνη· καὶ τῷ λόγῳ δὲ τοῦτο πρῶτον (ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐκάστου λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνυπάρχειν)· καὶ εἰδέναι δὲ τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος γινώμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποιὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ πού, ἐπεὶ καὶ αὐτῶν τούτων τότε ἕκαστον ἴσμεν, ὅταν τί ἐστὶ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποιὸν γινώμεν)]» (MZ1/1028a31-b2).

³⁴ *Cf.* MZ3/1029a27-28.

La realidad entitativa y la exclusión diferencial

Los términos ‘uno’ y ‘ente’ tienen la misma extensión. Aunque su enunciado definatorio no es el mismo, su significado puede serle aplicado al mismo conjunto de elementos en función de las distintas figuras de la predicación, así como también de las diferencias que le convienen a cada entidad (o cosa concebida por analogía con la entidad), a saber, la numérica, la específica y la genérica.³⁵

<i>ser una pena</i>	[pasión]
<i>ser una maniobra</i>	[acción]
<i>ser una costumbre</i>	[hábito]
<i>ser una postura</i>	[estado]
<i>ser una hora</i>	[momento]
<i>ser una región</i>	[lugar]
<i>ser un amigo</i>	[relación]
<i>ser una virtud</i>	[cualidad]
<i>ser una medida</i>	[cantidad]
<i>ser un hielo, un hombre, un animal</i>	[entidad]

Aristóteles creía que Parménides y Platón habían discurrido de manera indeterminada sobre **LO ENTE**. Ellos habían reducido el ser determinado a presentación sensible (Parménides) o recursión de un único principio (Platón), pero él entendía, en cambio, que **LO ENTE** se determina en sí mismo de muchas maneras.

<i><u>Ser adulado</u> es del gusto de los mediocres</i>	[pasión]
<i><u>Enseñar sin saber</u> es imposible</i>	[acción]
<i><u>La costumbre de echar la culpa a otro</u> es un truco para no exhibirse</i>	[hábito]

³⁵ «Pero, además, ciertas cosas son una conforme al número, otras conforme a la especie, otras conforme al género y otras por analogía; [lo son] en número aquellas cuya materia es una, en especie aquellas cuyo enunciado es uno, en género aquellas cuya figura de la predicación es la misma, por analogía cuantas se encuentran como una cosa con respecto a otra [ἔτι δὲ τὰ μὲν κατ’ ἀριθμὸν ἔστιν ἓν, τὰ δὲ κατ’ εἶδος, τὰ δὲ κατὰ γένος, τὰ δὲ κατ’ ἀναλογίαν, ἀριθμῶ μὲν ὧν ἡ ὕλη μία, εἶδει δ’ ὧν ὁ λόγος εἷς, γένει δ’ ὧν τὸ αὐτὸ σχῆμα τῆς κατηγορίας, κατ’ ἀναλογίαν δὲ ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο]» (ΜΔ 6/1016b31-35). «Así pues, se dice que la mayor parte de las cosas son una por hacer, tener, padecer o ser respecto a algo distinto que es uno, y también se dice que son una en sentido primario aquellas cosas cuya entidad es una, mas una por continuidad, especie o enunciado [τὰ μὲν οὖν πλεῖστα ἐν λέγεται τῷ ἑτερόν τι ἢ ποιεῖν ἢ ἔχειν ἢ πάσχειν ἢ πρὸς τι εἶναι ἓν, τὰ δὲ πρῶτως λεγόμενα ἐν ὧν ἡ οὐσία μία, μία δὲ ἢ συνεχεῖα ἢ εἶδει ἢ λόγῳ]» (ΜΔ6/1016b6-9). Cf. ΜΓ2/1003b22 ss.

<i>El estado de ánimo es propio de los animales</i>	[estado]
<i>Mi hora de la comida no será interrumpida por tu examen profesional</i>	[momento]
<i>Mi casa no es tu casa</i>	[lugar]
<i>El parentesco no me pareció un impedimento</i>	[relación]
<i>La belleza no siempre se hereda</i>	[cualidad]
<i>Quinientas hectáreas son cinco millones de metros cuadrados</i>	[cantidad]
<i>El hombre es un animal que chismea</i>	[entidad]

El verbo εἶμί puede formar parte de lo predicado de sujetos lógicos que se corresponden con distintas figuras de la predicación, pero sólo una categoría puede ser identificada con la unidad en función de la cual se organizan los demás predicamentos, a saber, la entidad.

Todos los otros, en cambio, se dicen de las entidades primarias en calidad de sujetos o están en ellas en calidad de sujetos.³⁶

Así pues, si las entidades primarias no son, resulta imposible que alguno de los otros sea: pues todos los demás, o se dicen de ellas en calidad de sujetos o están en ellas en calidad de sujetos.³⁷

Ahora bien, puesto que la ontología aristotélica se centra en la entidad, las características de la realidad entitativa, mencionadas a continuación, desvelan en buena medida la concepción aristotélica de **LO ENTE**.

(1) La categoría *entidad* debía corresponderse plenamente con la realidad que recibe las acusaciones. Por ello, la realidad entitativa no residía en el sujeto concreto a la manera de los estados subjetivos (*e.g.*, sentimientos o recuerdos particulares)³⁸ ni formaba parte del sujeto de las acusaciones, a diferencia de las partes de una totalidad organizada (*e.g.*, pelvis, pezuña, ventosa y tronco) o los materiales que constituyen un compuesto (*e.g.*, tierra, fuego, aire y agua).³⁹

³⁶ «τὰ δ' ἄλλα πάντα ἦτοι καθ' ὑποκειμένων λέγεται τῶν πρώτων οὐσιῶν ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν» (*Categorías* 5/2a34-35).

³⁷ «μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι· πάντα γὰρ τὰ ἄλλα ἦτοι καθ' ὑποκειμένων τούτων λέγεται ἢ ἐν ὑποκειμέναις αὐταῖς ἐστίν]» (*Categorías* 5/2b5-6[b]).

³⁸ Cf. *Categorías* 2/1a25-27.

³⁹ «Es claro que también la mayoría de las cosas tenidas por entidades son potencias, tanto las partes de los animales (pues ninguna de ellas está separada, y, cuando se separan, todas se hallan en calidad de materia) como la tierra, el fuego y el aire: en efecto, ninguna de ellas es una unidad, a no ser, por ejemplo, un montón, antes de que se desarrollen y surja algo unitario de ellas [Φανερόν δὲ ὅτι καὶ τῶν δοκουσῶν εἶναι οὐσιῶν αἱ πλεῖσται δυνάμεις εἰσί, τὰ τε μόρια τῶν ζώων (οὐθὲν γὰρ κεχωρισμένον αὐτῶν ἐστίν· ὅταν δὲ χωρισθῇ, καὶ τότε ὄντα ὡς ὕλη πάντα) καὶ γῆ καὶ πῦρ καὶ ἀήρ· οὐδὲν γὰρ αὐτῶν ἐν ἐστίν, ἀλλ' οἶον σωρός, πρὶν ἢ πεφθῆ καὶ γένηταί τι ἐξ αὐτῶν ἐν]» (MZ16/1040b 5-10).

(2) La entidad no estaba en un sujeto a la manera de los accidentes⁴⁰, y la que es tal en primer grado (*e.g.*, un hombre concreto) no podía siquiera predicarse del sujeto correspondiente⁴¹. Por lo mismo, la entidad primera no se cuenta entre los predicables, que son, a saber, lo accidental (*e.g.*, *alcohólico*), lo propio (*e.g.*, *bípedo*)⁴², lo genérico (*e.g.*, *animal*) y lo definitorio⁴³ (*e.g.*, *animal racional*).

(3) Aristóteles pensaba que lo operativa, nocional o intuitivamente indivisible merecía ser calificado como *uno*, y la entidad era unitaria en todos esos sentidos. En primer lugar, toda entidad permanecía indivisible a través de varios estados; en segundo lugar, la definición de cada entidad enunciaba una sola realidad y no otras; en tercer lugar, la aprehensión de cualquier entidad era simple.⁴⁴

⁴⁰ «Es común a todas las entidades no estar en un sujeto. En efecto, la entidad primera no se dice en función de un sujeto ni está en un sujeto. Sin embargo, también queda claro que las entidades segundas no están en un sujeto: pues ‘hombre’ se dice de algún hombre en calidad de sujeto, pero no está en un sujeto, porque ‘hombre’ no está en algún hombre; asimismo, ‘animal’ se dice de algún hombre en calidad de sujeto, pero ‘animal’ no está en algún ‘hombre’ [Κοινὸν δὲ κατὰ πάσης οὐσίας τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι. ἢ μὲν γὰρ πρώτη οὐσία οὔτε καθ’ ὑποκειμένου λέγεται οὔτε ἐν ὑποκειμένῳ ἐστίν. τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν φανερόν μὲν καὶ οὕτως ὅτι οὐκ εἰσὶν ἐν ὑποκειμένῳ· ὁ γὰρ ἄνθρωπος καθ’ ὑποκειμένου μὲν τοῦ τινὸς ἀνθρώπου λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐκ ἔστιν, —οὐ γὰρ ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ὁ ἀνθρώπος ἐστίν.— ὡσαύτως δὲ καὶ τὸ ζῷον καθ’ ὑποκειμένου μὲν λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, οὐκ ἔστι δὲ τὸ ζῷον ἐν τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ]» (*Categorías* 5/3a7-15).

⁴¹ «La llamada entidad con mayor propiedad y en sentido primario y máximo grado, es la que ni se dice de algo en calidad de sujeto ni está en un sujeto: por ejemplo, cierto hombre o cierto caballo [Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἢ μήτε καθ’ ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν, οἷον ὁ τις ἄνθρωπος ἢ ὁ τις ἵππος]» (*Categorías* 5/2a11-14).

⁴² Lo propio no define al sujeto, pero le corresponde exclusivamente (*cf.* *Tópicos* I 5/102a18 ss.).

⁴³ «Queda claro, a partir de las cosas dichas, que de las cosas que se dicen de algo en calidad de sujeto, resulta necesario adjudicarle al sujeto tanto el nombre como el enunciado definitorio: por ejemplo, *hombre* se enuncia de cierto hombre en calidad de sujeto, y sin duda se le adjudica el nombre [φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶν καθ’ ὑποκειμένου λεγομένων ἀναγκαῖον καὶ τοῦνομα καὶ τὸν λόγον κατηγορεῖσθαι τοῦ ὑποκειμένου· οἷον ἄνθρωπος καθ’ ὑποκειμένου λέγεται τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, καὶ κατηγορεῖται γε τοῦνομα]» (*Categorías* 5/2a19-27).

⁴⁴ «Unas cosas son una de esta manera, a saber, por ser algo continuo o entero, pero otras, porque su enunciado es uno, y tales son aquellas cuya aprehensión es una, o sea, aquellas cuya aprehensión es indivisible, y es indivisible la [aprehensión] de lo indivisible en especie o en número: así pues, indivisible en número es la cosa en singular, pero en especie lo que es así para el conocimiento y la ciencia, de modo que *uno* en su sentido prístino sería lo causante de la unidad en las entidades. Así pues, lo uno se dice de todas esas maneras, lo continuo por naturaleza y lo entero, y también lo singular y lo universal, pero todas esas cosas son unitarias por algo indivisible, a propósito de unas la mutación, a propósito de otras la intelección o el enunciado [τὰ μὲν δὴ οὕτως ἐν ἧ συνεχὲς ἢ ὅλον, τὰ δὲ ὧν ἂν ὁ λόγος εἷς ἦ, τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία, τοιαῦτα δὲ ὧν ἀδιαίρετος, ἀδιαίρετος δὲ τοῦ ἀδιαίρετου εἶδει ἢ ἀριθμῷ· ἀριθμῷ μὲν οὖν τὸ καθ’ ἕκαστον ἀδιαίρετον, εἶδει δὲ τὸ τῷ γνωστῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ, ὡσθ’ ἐν ἂν εἶη πρῶτον τὸ ταῖς οὐσίαις αἴτιον τοῦ ἐνός. λέγεται μὲν οὖν τὸ ἐν τοσαυταχῶς, τό τε συν-

(4) La categoría *entidad* designaba un referente concreto. «Toda entidad parece significar un *esto*. Así pues, respecto a las entidades primarias es indiscutible y verdadero que significan un *esto*: pues lo designado es indivisible y numéricamente uno»⁴⁵. «Con respecto a las entidades segundas también parece, debido al modo de referir, que significan un *esto*, [como] cuando se dice ‘hombre’ o ‘animal’. Pero eso no es del todo verdadero, porque significan más bien un *cuál*: en efecto, el sujeto no es *uno* como la entidad primera, sino que ‘hombre’ y ‘animal’ se dicen de muchas cosas. Sin embargo, [‘hombre’ y ‘animal’] no significan sencillamente un *cuál*, como ‘blanco’: en efecto, ‘blanco’ no significa otra cosa más que *cuál*, pero la especie y el género delimitan un *cuál* con respecto a la entidad, pues significan una entidad tal»⁴⁶. Este rasgo y el anterior se oponen a la teoría de las ideas: la entidad primera no es una unidad abstracta e incontable, sino concreta y contable.

(5) La realidad entitativa debía ser permanentemente la misma [τὸ ταύτὸν]⁴⁷. Tal rasgo debe asociarse con la diferencia entre *ser* y *devenir* e implica que cada entidad primera era esencialmente idéntica a sí misma mientras subsistía, admitiera o no admitiera distintas condiciones o modos de ser, pudiera o no pudiera cambiar.

(6) A diferencia de otros modos de ser, la realidad entitativa carecía de opuesto correspondiente. «También ocurre con las entidades que no hay nada opuesto a ellas. Así es, ¿qué podría ser opuesto a la entidad primera? Por ejemplo, no hay opuesto a cierto hombre ni hay

εχὲς φύσει καὶ τὸ ὅλον, καὶ τὸ καθ’ ἕκαστον καὶ τὸ καθόλου, πάντα δὲ ταῦτα ἐν τῷ ἀδιαίρετον εἶναι τῶν μὲν τὴν κίνησιν τῶν δὲ τὴν νόησιν ἢ τὸν λόγον]» (MI1/1052a29-b1). «Así también sucede con *causa* y con *uno*, y con todas las cosas de tal clase; por eso, ‘ser’ para una unidad es ‘ser’ para algo indivisible, para lo que es precisamente un *esto* y separado, de por sí, local, específica o mentalmente, o también para lo entero e indivisible; pero sobre todo ‘ser’ para la primera medida de cada género, y propiamente de la cantidad [οὕτω καὶ ἐπὶ αἰτίου καὶ ἐνὸς καὶ τῶν τοιούτων ἀπάντων, διὸ καὶ τὸ ἐνὶ εἶναι τὸ ἀδιαίρετῳ ἐστὶν εἶναι, ὅπερ τόδε ὄντι καὶ ἴδια χωριστῶ ἢ τόπῳ ἢ εἴδει ἢ διανοίᾳ, ἢ καὶ τὸ ὅλῳ καὶ ἀδιαίρετῳ, μάλιστα δὲ τὸ μέτρῳ εἶναι πρώτῳ ἐκάστου γένους καὶ κυριώτατα τοῦ ποσῶ]» (MI1/1052ab14-19).

⁴⁵ «Πᾶσα δὲ οὐσία δοκεῖ τόδε τι σημαίνειν. ἐπὶ μὲν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀναμφισβήτητον καὶ ἀληθές ἐστὶν ὅτι τόδε τι σημαίνει· ἄτομον γὰρ καὶ ἐν ἀριθμῶ τὸ δηλούμενόν ἐστὶν» (*Categorías* 5/3b 10-13).

⁴⁶ «ἐπὶ δὲ τῶν δευτέρων οὐσιῶν φαίνεται μὲν ὁμοίως τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας τόδε τι σημαίνειν, ὅταν εἴπῃ ἄνθρωπον ἢ ζῶον· οὐ μὴν ἀληθές γε, ἀλλὰ μᾶλλον ποιόν τι σημαίνει, —οὐ γὰρ ἐν ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον ὡσπερ ἢ πρώτη οὐσία, ἀλλὰ κατὰ πολλῶν ὁ ἄνθρωπος λέγεται καὶ τὸ ζῶον— οὐχ ἀπλῶς δὲ ποιόν τι σημαίνει, ὡσπερ τὸ λευκόν· οὐδὲν γὰρ ἄλλο σημαίνει τὸ λευκόν ἀλλ’ ἢ ποιόν, τὸ δὲ εἶδος καὶ τὸ γένος περὶ οὐσίαν τὸ ποιόν ἀφορίζει, —ποιᾶν γὰρ τινα οὐσίαν σημαίνει» (*Categorías* 5/3b13-21).

⁴⁷ Cf. *Categorías* 5/4a10-11.

opuesto de ‘hombre’ o ‘animal’»⁴⁸. No obstante, este rasgo no era exclusivo de la entidad, pues también las cantidades determinadas (*e.g.*, los números) carecían de opuesto correspondiente: «Pero eso no es propio de la entidad, sino que también se da en muchas otras cosas, por ejemplo, en el *cuánto*: en efecto, no hay opuesto a ‘dos codos’ ni a ‘diez’, ni a ninguna de las cosas como éstas, a no ser que se afirme que ‘mucho’ es opuesto a ‘poco’, o ‘grande’ a ‘pequeño’; pero entre los *cuántos* definidos ninguno es opuesto a ningún otro».⁴⁹

(7) Si bien la realidad entitativa no tenía opuesto, sí que admitía opuestos. «Muy propio de la entidad parece ser que, aun siendo algo idéntico y uno en lo tocante al número, sea capaz de admitir los opuestos: por ejemplo, sobre ninguna de las otras cosas que no son entidad, se podría sostener que, siendo una en lo tocante al número, es capaz de admitir opuestos: por ejemplo, ni el color, que es idéntico y uno en lo tocante al número, será blanco y negro, ni la misma acción, una en lo tocante al número, será ruin y elogiable, y lo mismo [vale] para las otras cosas que no son entidad»⁵⁰. Este rasgo asimila la crítica parmenídea. Muchos filósofos habían identificado el principio con uno o más opuestos, a fin de derivar la diversidad a partir de tal causa, pero Aristóteles se opuso a ello. «Todas las cosas se generan a partir de opuestos, pero sólo en la medida en que haya algo subyacente; por consiguiente, es absolutamente necesario para los opuestos que haya esa cosa. Por consiguiente, todos los opuestos se predicán siempre de un sujeto y ninguno por separado, sino que, tal y como parece, y como lo confirma el razonamiento, nada es opuesto a la entidad. Por consiguiente, ninguno de los opuestos es propiamente principio de todas las cosas, sino que [el principio es] algo distinto»⁵¹. Aristóte-

⁴⁸ «Υπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι. τῆ γὰρ πρώτη οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον; οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον, οὐδέ γε τῷ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ ζῳῳ οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον» (*Categorías* 5/3b24-27).

⁴⁹ «οὐκ ἴδιον δὲ τῆς οὐσίας τοῦτο, ἀλλὰ καὶ ἐπ’ ἄλλων πολλῶν οἷον ἐπὶ τοῦ ποσοῦ· τῷ γὰρ διπῆχει οὐδὲν ἐστὶν ἐναντίον, οὐδὲ τοῖς δέκα, οὐδὲ τῶν τοιούτων οὐδενί, εἰ μὴ τις τὸ πολὺ τῷ ὀλίγῳ φαίη ἐναντίον εἶναι ἢ τὸ μέγα τῷ μικρῷ· τῶν δὲ ἀφωρισμένων ποσῶν οὐδὲν οὐδενί ἐναντίον ἐστίν» (*Categorías* 5/3b27-32).

⁵⁰ «Μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταυτόν καὶ ἐν ἀριθμῷ ὃν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν· οἷον ἐπὶ μὲν τῶν ἄλλων οὐδενὸς ἂν ἔχοι τις προενεγκεῖν [ἄσα μὴ ἐστὶν οὐσία], ὃ ἐν ἀριθμῷ ὃν τῶν ἐναντίων δεκτικόν ἐστίν· οἷον τὸ χρῶμα, ὃ ἐστὶν ἐν καὶ ταυτόν ἀριθμῷ, οὐκ ἔσται λευκὸν καὶ μέλαν, οὐδὲ ἡ αὐτὴ πρᾶξις καὶ μία τῷ ἀριθμῷ οὐκ ἔσται φαῦλη καὶ σπουδαία, ὡσαύτως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ἄσα μὴ ἐστὶν οὐσία]» (*Categorías* 5/4a10-17).

⁵¹ «ἀλλὰ μὴν γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός· ἀνάγκη ἄρα μάλιστα τοῖς ἐναντίοις τοῦθ’ ὑπάρχειν. αἰεὶ ἄρα πάντα τὰ ἐναντία καθ’ ὑποκειμένου καὶ οὐθὲν χωριστόν, ἀλλ’ ὡσπερ καὶ

les pensaba que la realidad entitativa era el soporte real de los opuestos⁵² y que eso distinguía el sentido categorial y entitativo de εἶμί del sentido verídico de este verbo. Según Aristóteles, las aseveraciones también eran “cosas que son” y el opuesto de las aseveraciones verdaderas era imposible (o contradictorio); pero, a diferencia de la realidad entitativa, la verdad no atravesaba los opuestos. En efecto, el cambio que alteraría los “valores de verdad” no se da en las proposiciones, sino que la transición y los opuestos tienen lugar en la entidad.⁵³

(8) La entidad era independiente de las otras categorías. «En efecto, también la separabilidad y la determinación parecen corresponderle en máximo grado a la entidad; de ahí que la forma específica y lo constituido a partir de ambas cosas [*i.e.*, a partir de la materia y la forma] parezca ser entidad en mayor grado que la materia»⁵⁴. Ciertamente, el significado de χωριστόν y χωρίς [*separado y de manera separada*] es dudoso. Platón atribuía separación a las ideas, y Aristóteles hacía lo propio con la entidad. La noción implicaba seguramente la separación conceptual de lo que puede ser abstraído por el intelecto, pero ambos autores parecen hablar incluso de independencia ontológica o realidad separada. Por esa razón, la *separación* remite a la controvertida trascendencia de las ideas platónicas.⁵⁵

Ahora bien, Aristóteles observaba el PRINCIPIO DE INCLUSIÓN ABSOLUTA por diversas razones. Para empezar, argumentaba que la materia, la forma y el universo eran eternos⁵⁶, y que todo lo que tuviera lugar había sido dado como posible, sin importar su campo categorial ni las circunstancias de su actualización. Aun así, resulta de mayor importancia que su ontología condicionara el PRINCIPIO DE INCLUSIÓN ABSOLUTA mediante el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA. En efecto, el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA delimita la totalidad de LO ENTE y puede ser asociado con el PRINCIPIO DE NO-CONTRADICCIÓN, que enuncia la imposibilidad de que las determinaciones

φαίνεται οὐθὲν οὐσίᾳ ἐναντίον, καὶ ὁ λόγος μαρτυρεῖ. οὐθὲν ἄρα τῶν ἐναντίων κυρίως ἀρχὴ πάντων ἀλλ' ἑτέρα» (MN1/1087a36-1087b4).

⁵² «Por tanto, sin duda sería propio de la entidad, en algún sentido, ser algo capaz de admitir los opuestos en función de su transformación [ὥστε τῷ τρόπῳ γε ἴδιον ἂν εἴη τῆς οὐσίας τὸ κατὰ τὴν αὐτῆς μεταβολὴν δεκτικὴν τῶν ἐναντίων εἶναι]» (*Categorías* 5/4b2-4).

⁵³ Cf. *Categorías* 5/4a21-b19.

⁵⁴ «καὶ γὰρ τὸ χωριστόν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης» (MZ3/1029a27-30).

⁵⁵ Sobre este asunto, *vid.* G. FINE, «Separation», y D. T. DEVEREUX, «Separation and immanence in Plato's Theory of Forms».

⁵⁶ Sobre la eternidad de la materia y la forma específica, *vid.* MZ8-9; sobre la eternidad del universo, *vid.* *Acerca del cielo* I 10-12.

opuestas en cualquier campo categorial tengan lugar al mismo tiempo y en el mismo sentido. Sin embargo, la exclusión relativa es más bien una condición necesaria para la contradicción, ya que no puede haber exclusión mutua si no hay exclusión relativa. «Una contradicción es la oposición que no da lugar por sí misma a un intermedio»⁵⁷, a saber, una oposición entre *A* y $\sim A$; pero, precisamente por ello, la contradicción depende de que un sujeto lógico (*A*) excluya a otros (*i.e.*, de que sea un ente y no otro; una entidad y no otra, una cantidad y no otra, una cualidad y no otra, una relación y no otra, una acción y no otra, una pasión y no otra, un lugar y no otro, un momento y no otro, una situación y no otra, un hábito y no otro).

Además, si todas las contradicciones son verdaderas a la vez conforme a lo mismo, es evidente que todas las cosas serán una. En efecto, lo mismo será una trirreme, un muro y un hombre, si se permite afirmar o negar algo respecto de todo, como es una necesidad para quienes sostienen el argumento de Protágoras. En efecto, si a uno le parece que el hombre no es una trirreme, es evidente que no es una trirreme; de manera que también lo es, si la contradicción es verdadera. Y resulta, entonces, lo de Anaxágoras, a saber, que todas las cosas están juntas; de manera que nada se da verdaderamente. Parecen hablar, pues, de lo indeterminado, y creyendo que hablan de lo ente, hablan de lo que no es: en efecto, lo que es en potencia y no en plenitud es lo indeterminado.⁵⁸

Aunque la cita anterior opone *ser en potencia* a *ser en plenitud*, el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA no sólo opera en el campo de lo que se cumple, sino también en el ámbito de lo que se puede cumplir⁵⁹, donde **LO ENTE** está para ser [ἔστι εἶναι] en función de los distintos géne-

⁵⁷ «ἀντίφασις δὲ ἀντίθεσις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὐτήν» (ARISTÓTELES, **APo** A2/72a12-13).

⁵⁸ «ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατὰ τοῦ αὐτοῦ πᾶσαι, δηλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἓν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριήρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφῆσαι ἢ ἀποφῆσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ μὴ εἶναι τριήρης ὁ ἄνθρωπος, δηλον ὡς οὐκ ἔστι τριήρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα· ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν εἰκόσασσι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν» (ΜΓ4/1007b18-29).

⁵⁹ La noción aristotélica de δύναμις (*poder, potencia, posibilidad, capacidad*) y δύνατον (*poteroso, potente, posible, capaz*) no reduce la posibilidad a la no-contradicción. Ni siquiera cuando parece que debemos traducir ἀδύνατον como «lógicamente imposible» podemos estar seguros de ser fieles al original. Aristóteles expone cuatro principales acepciones de δύναμις: [I] δύναμις coincide con la *capacidad* natural o artística: «Así pues, se llama δύναμις, en general, al principio del cambio y la mutación dado en algo distinto o [en lo mismo, pero] en cuanto distinto, o a la causa de algo distinto o [de lo mismo, pero] en cuanto otro [ἢ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτερον, ἢ δ' ὑφ' ἑτέρου ἢ ἢ ἑτερον]» (ΜΔ12/1019a19-20); [II] δύναμις coincide con la *competencia* de algún agente: «Además, [se llama δύναμις] a la capacidad de llevar a cabo algo bien o según lo planeado [ἔτι ἢ τοῦ καλῶς τοῦτ' ἐπιτελεῖν ἢ κατὰ προαίρεσιν]» (ΜΔ12/1019a 23-24); [III] δύναμις es la *fuerza* o *resistencia* de algo: «Además, todas aquellas condiciones en virtud de las cuales las

ros y de las distintas posibilidades dadas con el tipo de materia en cuestión⁶⁰. Desde luego, la predestinación de lo contingente no fue sostenida por Aristóteles, que se opuso al determinismo megarense y rechazó que todo acontecimiento fuera necesario (*actualismo necesarista*)⁶¹. Aristóteles estaba convencido de que hay cosas estrictamente contingentes (*i.e.*, que pueden ser o no ser)⁶² y que no cabe hablar en todos los casos de una oposición contradictoria⁶³. Sin embargo, si digo que el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA opera en el campo de lo posible, lo hago porque, en razón de la teoría de las categorías, todo lo posible difiere entre sí por su modo de ser. Ciertamente, Aristóteles no estaba dispuesto a suponer el PRINCIPIO DEL TERCERO EXCLUIDO en cualquier caso, pero siempre asumía el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA. Aplicando el primero, se diría *Este vaso tendrá que romperse o no romperse* sin considerar más alternativas que las mencionadas (*e.g., fundirse*). Conforme al segundo, toda verdadera opción tendría que dis-

cosas son totalmente impasibles, inmutables o no se dejan sacar fácilmente de un buen estado a otro inferior, se llaman δυνάμεις [ἔτι ὅσαι ἔξεις καθ' ἃς ἀπαθῆ ὅλως ἢ ἀμετάβλητα ἢ μὴ ῥαδίως ἐπὶ τὸ χεῖρον εὐμετακίνητα, δυνάμεις λέγονται]» (MΔ12/1019a26-28); [I-IIIbis] la privación de alguna de esas δυνάμεις es llamada ἀδυναμία y coincide con la *impotencia* (cf. MΔ12/1019b15-19); [IV] la posibilidad lógica suele ser enunciada negativamente, es decir, como imposibilidad, y Aristóteles entiende lo imposible en este sentido [ἀδύνατον] como aquello que se opone a lo necesariamente verdadero (cf. MΔ12/1019b21-34); [IVbis] sin embargo, cuando atendemos a sus ejemplos en *De interpretatione* 13/22b29ss. (*i.e., poder ser cortado, poder caminar*), vemos que lo imposible es indisoluble de lo impotente, de lo que no puede ser efectuado, de aquello para lo cual no hay capacidad alguna. «En correspondencia con estos cuatro modelos de potencialidad, hay cuatro clases de cosas capaces, descritas con mayor propiedad, no como 'posibles' [*moeglich*] ni como 'potentes' [*maechtig*], sino más bien como 'capaces' [*vermoegend*] o 'aptas' [*faehig*]. Todas ellas son llamadas capaces con respecto a cierta capacidad [*kath' dynamin*], que no se corresponde con el concepto que los lógicos asocian con la palabra 'posible' [*dynaton*]» (F. BRENTANO, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, p. 31).

⁶⁰ Sobre la materia sensible e inteligible, *vid.* MZ10/1036a9ss. y MH6/1045a33ss.

⁶¹ *Vid.* MΘ3-7. Sobre la contingencia de lo futuro, *vid.* *De interpretatione* 9.

⁶² «Por tanto, se admite que algo pueda ser, pero no sea, y que pueda no ser, pero sea, y [sucede] del mismo modo con las otras categorías, que siendo capaz de caminar, no camine, y que no siendo capaz de caminar, camine [ὥστε ἐνδέχεται δυνατὸν μὲν τι εἶναι μὴ εἶναι δέ, καὶ δυνατὸν μὴ εἶναι εἶναι δέ, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων κατηγοριῶν δυνατὸν βαδίζειν ὃν μὴ βαδίζειν, καὶ μὴ βαδίζειν δυνατὸν ὃν βαδίζειν]» (MΘ3/1047a20-24).

⁶³ «También respecto a la contradicción vale el mismo argumento: es necesario que todo sea o no sea, y que vaya a ser o no; pero ciertamente no [vale] decir, dividiendo, que una de las dos cosas es necesaria. Digo, por ejemplo, que sí es necesario que mañana habrá una batalla naval o no la habrá, pero no que sea necesario que mañana se origine una batalla naval ni que no se origine; aun así, es necesario que se origine o no se origine [καὶ ἐπὶ τῆς ἀντιφάσεως ὁ αὐτὸς λόγος· εἶναι μὲν ἢ μὴ εἶναι ἅπαν ἀνάγκη, καὶ ἔσεσθαι γε ἢ μὴ· οὐ μὲντοι διελόντα γε εἰπεῖν θάτερον ἀναγκαῖον. Λέγω δὲ οἷον ἀνάγκη μὲν ἔσεσθαι ναυμαχίαν αὐριον ἢ μὴ ἔσεσθαι, οὐ μὲντοι γενέσθαι αὐριον ναυμαχίαν ἀναγκαῖον οὐδὲ μὴ γενέσθαι· γενέσθαι μὲντοι ἢ μὴ γενέσθαι ἀναγκαῖον] (*De Interpretatione* 9/19a27-32).

tinguirse de otras (*cf. vel*); de ahí que el rompimiento y la fundición sean dos desenlaces posibles para el mismo objeto, pero también que ambos cumplimientos no tengan que excluirse mutuamente (*cf. aut*), toda vez que el vaso puede romperse primero, y después fundirse.⁶⁴

Esa fue la lección más importante del Extranjero en el *Sofista*, a saber, que lo determinado difiere entre sí por excluir ciertas posibilidades, y la deuda de Aristóteles con Platón en dicho sentido es innegable. La precisión con que el primero estudia las minucias lógicas de la predicación (*e.g.*, la transitividad) fue propiciada por la dialéctica del segundo, especialmente por el método de la división dicotómica. El PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA fue introducido por la división platónica, pero perfeccionado por la teoría de los predicables y la reflexión aristotélica en torno al grado de correspondencia entre un sujeto y los distintos modos de determinar la realidad, sobre todo la realidad entitativa mediante la clasificación de entidades segundas⁶⁵. Por ejemplo, el término *animal* es más extenso que el término *ave*, pero la diferencia entre ambas clases no es meramente nocional, sino también, y principalmente, ontológica, pues *animal* incluye posibilidades efectivas excluidas por *ave* (*e.g.*, el viviparismo)⁶⁶. En efecto, Aristóteles comprendió que la posibilidad de predicar progresivamente términos cada vez

⁶⁴ Siempre que el vaso sea identificado con la materia que lo constituye, ya que, si el vaso es identificado exclusivamente con la forma impuesta al vidrio, los trozos de vidrio no podrían ser identificados con el vaso.

⁶⁵ «Entre las entidades secundarias, es más entidad la especie que el género, porque está más cerca de la entidad primaria [Τῶν δὲ δευτέρων οὐσιῶν μᾶλλον οὐσία τὸ εἶδος τοῦ γένους· ἕγγιον γὰρ τῆς πρώτης οὐσίας ἐστίν]» (*Categorías* 5/2b7-8). Sócrates resulta mejor determinado por ‘hombre’ que por ‘animal’, pues el primer término excluye una mayor cantidad de cosas. Sin embargo, las especies no son más o menos entidades comparadas entre sí: un caballo es una entidad en el mismo sentido y grado que un perro (*cf. Categorías* 5/2b22-28 y 3b33-4a9).

⁶⁶ «En efecto, cuantas cosas se digan a propósito de lo predicable también serán dichas del sujeto; asimismo, las especies y los individuos también admiten el enunciado de las diferencias; pues, sin duda, eran sinónimas las cosas cuyo nombre es común y cuyo enunciado es el mismo. Por tanto, todas las cosas que se dicen a partir de las entidades y las diferencias son dichas como sinónimos [*i.e.*, con el mismo nombre y con el mismo sentido] [ῥσα γὰρ κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγεται, καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται· ὡσαύτως δὲ καὶ τὸν τῶν διαφορῶν λόγον ἐπίδέχεται τὰ τε εἶδη καὶ τὰ ἄτομα· συνώνυμα δὲ γε ἦν ὧν καὶ τοῦνομα κοινὸν καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός· ὥστε πάντα τὰ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν καὶ τῶν διαφορῶν συνωνύμως λέγεται]» (*Categorías* 5/3b4-9). «Eso queda claro a partir de cada uno de los casos examinados: por ejemplo, ‘animal’ se predica de ‘hombre’, así que también a propósito de cierto hombre, porque, si no [se predicara] de ninguno de los hombres determinados, tampoco [se predicaría] de manera total a propósito del hombre [τοῦτο δὲ φανερόν ἐκ τῶν καθ’ ἕκαστα προχειριζομένων· οἷον τὸ ζῶον κατὰ τοῦ ἀνθρώπου κατηγορεῖται, οὐκοῦν καὶ κατὰ τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, —εἰ γὰρ κατὰ μηδενὸς τῶν τινῶν ἀνθρώπων, οὐδὲ κατὰ ἀνθρώπου ὅλως]» (*Categorías* 5/2b34-2b1).

menos extensos no comporta el riesgo inevitable de introducir la nula posibilidad y contravenir el vigor de *Ἀνάγκη*⁶⁷ en el plano facticio del discurso, sino todo lo contrario. Al determinar cada vez con mayor precisión los sujetos de acusación, Aristóteles terminó hallando una unidad que no se dice de otras y que articula ambas modalidades de exclusión, a saber, la absoluta y la relativa. Por supuesto, me refiero a la entidad.

El mérito ontológico de Aristóteles consiste en haber mostrado que la exclusión absoluta no recae en algo indistinto (*v.g., ser o ser uno*). La oposición a la nulidad, común a todas las cosas que son, recaería en última instancia en una diferencia. Platón se aproximó a ello al proponer en el *Parménides* que LO UNO (*i.e., lo que no es otro*) participa de la entidad (expresada mediante predicados) y del tiempo (expresado mediante marcas temporales), pero Aristóteles no sólo precisó el modo en que LO UNO “participa” de LO ENTE en general con la teoría de las categorías, sino que también halló que a las entidades no les corresponde un opuesto. Ya vimos que esto último también era propio de las cantidades, pero la diferencia ontológica entre la entidad y las otras categorías resulta crucial, pues la realidad entitativa es la única clase de unidad que admite opuestos (*i.e., incluye posibilidades*) y tiene realidad por separado.

Malentenderá semejante mérito quien crea que el sujeto de las acusaciones tiene que recibir el predicado universal parmenídeo, común a todas las cosas que son (*i.e., ἔστιν*), antes de poder recibir predicados diferenciales. Si bien Aristóteles sostenía que hay un sentido fundamental de LO ENTE, también estaba convencido de que ‘ente’ a secas no significa nada y de que LO ENTE se dice de muchas maneras. Además, el sentido fundamental de LO ENTE no era un predicado indistinto y materialmente común a todas las cosas que son, sino distinto y formalmente común a todas ellas. En efecto, la realidad entitativa no sólo es la unidad de referencia para los demás predicamentos, sino también una cualidad que establece diferencias⁶⁸. Ciertamente, la diferencia establecida por la realidad entitativa (*v.g., caballo*) puede comprenderse

⁶⁷ SIMÓNIDES también decía que con la necesidad ni siquiera los dioses compiten: «ἀνάγκη δ' οὐδε θεοὶ μάχονται» (*Fr. 37.29*).

⁶⁸ «Sea, pues, alteración la mutación con respecto a la cualidad; pues trae aparejada esa denominación común. Sin embargo, no me refiero a la cualidad que está en la entidad (en efecto, también la diferencia [específica] es una cualidad), sino a la que puede verse afectada, conforme a la cual se dice que [algo] se ve o no se ve afectado [ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις ἀλλοίωσις ἔστω· τοῦτο γὰρ ἐπέζευκται κοινὸν ὄνομα. λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότητος) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθῆς εἶναι]» (*ΦΕ2/226a26-29*).

a partir de lo común (v.g., *animal*), pero la entidad primera no es un agregado de naturalezas predicables (v.g., *animal* y *caballo*), sino la realización unitaria de cierta diferencia específica (i.e., la unidad enunciada por la definición de *caballo*) que se separa efectivamente de las otras especies comprendidas potencialmente por el género próximo.

Lo distinto en especie es algo distinto de cierto algo, y ese algo debe darse en las dos [cosas distintas]: por ejemplo, si se trata de un *animal* distinto en especie, ambas [especies] son animales. Por tanto, es necesario que las cosas distintas en especie estén en el mismo género: pues llamo género a eso en función de lo cual se dice que ambas cosas [distintas en especie] son una misma cosa [i.e., animal] que no comporta accidentalmente una diferencia, ya sea según la materia, ya de otro modo. Pues no sólo debe darse lo común, por ejemplo, que ambos sean animales, sino que, además, lo animal mismo debe ser distinto para cada uno de ellos, por ejemplo, en uno caballo, en otro hombre; de ahí que lo común mismo sea correlativamente distinto en especie. De suyo serán, obviamente, tal y cual animal, por ejemplo, uno caballo, otro hombre. Por tanto, es necesario que la diferencia misma sea una distinción del género. En efecto, llamo diferencia del género a la distinción que hace distinto a eso mismo [i.e., al género].⁶⁹

Si recordamos que, según Aristóteles, εἰμί predicado *simpliciter* también adquiere diversos sentidos, es decir, que *ser* significa una cosa para el hielo, otra cosa para el umbral y otra cosa para el animal⁷⁰, entenderemos mejor las implicaciones de la cita anterior. Aunque el caballo y el hombre sean animales, *ser* no significa lo mismo para ellos, toda vez que la animalidad es correlativamente distinta en el caballo y en el hombre. Por ponerlo de forma provocadora: si la animalidad fuera autoconsciente, la animalidad del caballo no sabría qué es ser animal racional, es decir, *ser* para el hombre; por lo mismo, el bien que perseguiría la inteligencia en el sujeto de las acusaciones identificado como caballo no sería el mismo bien que perseguiría la inteligencia en el sujeto de las acusaciones identificado como hombre.

⁶⁹ «Τὸ δ' ἕτερον τῶ εἶδει τινὸς τι ἕτερόν ἐστι, καὶ δεῖ τοῦτο ἀμφοῖν ὑπάρχειν· οἷον εἰ ζῶον ἕτερον τῶ εἶδει, ἀμφοῦ ζῶα. ἀνάγκη ἄρα ἐν γένει τῶ αὐτῶ εἶναι τὰ ἕτερα τῶ εἶδει· τὸ γὰρ τοιοῦτο γένος καλῶ ὁ ἀμφοῦ ἐν ταύτῳ λέγεται, μὴ κατὰ συμβεβηκὸς ἔχον διαφορὰν, εἴτε ὡς ὕλη ὄν εἴτε ἄλλως. οὐ μόνον γὰρ δεῖ τὸ κοινὸν ὑπάρχειν, οἷον ἀμφοῦ ζῶα, ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἐκατέρῳ τοῦτο αὐτὸ τὸ ζῶον, οἷον τὸ μὲν ἵππον τὸ δὲ ἄνθρωπον, διὸ τοῦτο τὸ κοινὸν ἕτερον ἀλλήλων ἐστὶ τῶ εἶδει. ἔσται δὴ καθ' αὐτὰ τὸ μὲν τοιονδί ζῶον τὸ δὲ τοιονδί, οἷον τὸ μὲν ἵππος τὸ δ' ἄνθρωπος. ἀνάγκη ἄρα τὴν διαφορὰν ταύτην ἕτερότητα τοῦ γένους εἶναι. λέγω γὰρ γένους διαφορὰν ἕτερότητα ἢ ἕτερον ποιεῖ τοῦτο αὐτό» (MH10/1057b35-1058a8). Cabe traducir ἕτερον como *otro*, ἕτερότης como *otredad/alteridad*, pero yo reservo esas opciones para palabras que comportan el significado léxico asociado a ἄλλ-. Lo importante es entender que la distinción [ἐ-τερ-ό-της] implica separación (cf. *ingl.* sun-der y *al.* son-der-ung).

⁷⁰ Cf. MH2/1042b25-28 y *De Anima* II4/415b13.

Al final de este capítulo argumentaré que la supuesta incompatibilidad entre ontología y teología, concebida a partir de preceptos escolásticos y modernos, podría no tener sentido para la filosofía primera aristotélica, encargada de estudiar **LO ENTE** en cuanto ente [τὸ ὄν ἢ ὄν]⁷¹. Aun así, valga mencionar ahora algunos puntos relacionados con la tradición en que se inscribe la ontología aristotélica.

Aristóteles no se conformó con inferir las consecuencias de afirmar que cualquier sujeto de investigación y discurso [**LO**] *tiene que ser sencillamente* (como Parménides); tampoco se dio por satisfecho con mostrar que cualquier sujeto de investigación y discurso *es una variedad de la unidad y no otra* (como Platón). Aristóteles buscó determinar exhaustivamente **LO ENTE** mediante conceptos formales y, tras haber organizado las distintas figuras de predicción, concluyó que hay una clase fundamental de cosas que son. En efecto, solamente las cosas que caen bajo la categoría *entidad*, es decir, aquellas que pueden incluir y excluir lógicamente y efectivamente a otras pero no pueden ser incluidas por ninguna otra, resultaron ontológicamente condicionantes. Más adelante se verá que haber concebido este ordenamiento intrínseco de **LO ENTE** le permitió proyectar dicha organización sobre el universo y especular en torno al principio rector de todas las cosas [ἀρχή] sin necesidad de colocar dicho principio fuera de **LO ENTE** (a diferencia de Platón, según algunas interpretaciones). Sin embargo, comoquiera que haya sido, la aplicación de la teoría de las categorías trajo consigo importantes ventajas. En primer lugar, dada la jerarquía categorial, Aristóteles pudo realizar la ambición de los niños mencionada por el Extranjero en el *Sofista* (*i.e.*, discurrir consistentemente sobre el ser mutable e inmutable), toda vez que pudo supeditar ambas condiciones, la mutabilidad y la inmutabilidad, a la noción de entidad. En segundo lugar, la teoría de las categorías permite estudiar el significado de *ser* en función del género correspondiente y establecer vínculos de dependencia entre los distintos modos de ser. Tener ambas ventajas en consideración servirá para entender la sintaxis dinámica y operativa que rige la totalidad de **LO ENTE**, según Aristóteles, y el coronamiento teológico de la ontología aristotélica. Sin embargo, antes de examinar esos temas, conviene saber cómo procedió la ontología aristotélica y por qué Aristóteles relegó las cosas que son dependientes de la materia y buscó superar cualquier oposición.⁷²

⁷¹ «Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό» (ΜΓ1/1003a21-22).

⁷² Un antecedente de esto se hallará en PLATÓN, *República* VII/533c7-d1, pasaje del cual también Hegel parece haber abrevado: «Así pues, dije yo, el método dialéctico es el único que se encamina por ahí,

Aun cuando Platón no hubiera defendido la rigurosa trascendencia de las ideas, la tendencia a buscar la causa de las cosas concretas en las cosas concretas mismas caracteriza mejor la actitud aristotélica ante la separación de la realidad entitativa.

Pero, en suma, aunque la sabiduría investiga lo causante de las cosas manifiestas, hemos desatendido ese asunto —pues nada decimos de la causa de donde procede el inicio del cambio—, y creyendo que nos referimos a la entidad de esas cosas, afirmamos que hay ciertas entidades distintas, pero [diciendo] de qué manera son aquéllas las entidades de estas cosas, decimos cosas vacías: en efecto, participar, tal como dijimos antes, no es nada.⁷³

Eso no quiere decir que Aristóteles negara la realidad de lo inmaterial, inmutable o inteligible. En última instancia, la filosofía primera buscaba conocer esa realidad, y Aristóteles creía que semejante investigación debía comenzar con el estudio de la realidad material, mutable y sensible.

Pero se está de acuerdo en que algunas de las cosas sensibles son entidades, de modo que primero ha de investigarse [la entidad] en ellas. En efecto, procede avanzar hacia lo más cognoscible, ya que la comprensión se origina de tal modo en todos los casos, a saber, de las cosas menos cognoscibles por naturaleza a las más cognoscibles. Tal es el caso incluso en el obrar: tal como en las acciones, las cosas completamente buenas se hacen buenas para cada uno partiendo de las cosas buenas para cada uno, así también hay que hacer que las cosas cognoscibles por naturaleza sean cognoscibles para uno mismo partiendo de las que son más cognoscibles para uno mismo. Sin embargo, las más de las veces las primeras cosas y las cognoscibles para cada uno son apenas cognoscibles y poco o nada tienen de lo ente. A pesar de ello, hay que tratar de conocer las cosas completamente cognoscibles partiendo de las cosas deficientemente cognoscibles pero cognoscibles para cada uno, avanzando como se dijo, por estas mismas.⁷⁴

remontando las hipótesis, hasta el principio mismo, para asentarse con firmeza [Ούκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναίρουσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἴνα βεβαιώσῃται]».

⁷³ «ὅλως δὲ ζητούσης τῆς σοφίας περὶ τῶν φανερῶν τὸ αἴτιον, τοῦτο μὲν εἰάκαμεν οὐθέν γὰρ λέγομεν περὶ τῆς αἰτίας ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, τὴν δ' οὐσίαν οἰόμενοι λέγειν αὐτῶν ἐτέρας μὲν οὐσίας εἶναι φαμεν, ὅπως δ' ἐκεῖναι τούτων οὐσίαι, διὰ κενῆς λέγομεν· τὸ γὰρ μετέχειν, ὥσπερ καὶ πρότερον εἶπομεν, οὐθέν ἐστιν» (MA9/992a24-b1).

⁷⁴ «ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον. πρὸ ἔργου γὰρ τὸ μεταβαίνειν εἰς τὸ γνωριμώτερον. ἡ γὰρ μάθησις οὕτω γίγνεται πᾶσι διὰ τῶν ἥττον γνωρίμων φύσει εἰς τὰ γνώριμα μᾶλλον· καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν, ὥσπερ ἐν ταῖς πράξεσι τὸ ποιῆσαι ἐκ τῶν ἐκάστῳ ἀγαθῶν τὰ ὅλως ἀγαθὰ ἐκάστῳ ἀγαθὰ, οὕτως ἐκ τῶν αὐτῶ γνωριμωτέρων τὰ τῆ φύσει γνώριμα αὐτῶ γνώριμα. τὰ δ' ἐκάστοις γνώριμα καὶ πρῶτα πολλάκις ἡρέμα ἐστὶ γνώριμα, καὶ μικρὸν ἢ οὐθέν ἔχει τοῦ ὄντος· ἀλλ' ὁμως ἐκ τῶν φαύλως μὲν γνωστῶν αὐτῶ δὲ γνωστῶν τὰ ὅλως γνωστὰ γνῶναι πειρατέον, μεταβαίνοντας, ὥσπερ εἴρηται, διὰ τούτων αὐτῶν» (MZ3/1029a33-b12).

Aristóteles investigó qué podía ser identificado con el sentido fundamental de **LO ENTE**, y sus principales candidatos fueron:

- (1) el sujeto, lo que subyace a todo estado o condición [τὸ ὑποκείμενον];
- (2) el universal, lo que se dice de una totalidad o agrupación de ejemplares [τὸ καθόλου];
- (3) el género [τὸ γένος];
- (4) la esencia, lo que era *ser* para cada cosa [τὸ τί ἦν εἶναι].⁷⁵

Y, por las razones que revisaré enseguida, dedujo que la realidad entitativa se identifica con *lo que necesariamente era ser para cada cosa*, es decir, con la esencia necesaria.

(1) De acuerdo con Aristóteles, lo que subyace a todo estado o condición, no puede ser la realidad entitativa. Identificar la entidad con el sujeto es lo mismo que reducir la realidad entitativa a pura materialidad.

Ahora bien, de momento queda dicho en bosquejo qué es la entidad, a saber, lo que no [se dice] de un sujeto, sino aquello de lo cual [se dicen] las demás cosas. Pero eso no debe quedar así solamente, pues no es suficiente: porque eso mismo es oscuro y, además, la materia se vuelve entidad. En efecto, si ella no es entidad, se nos escapa qué otra cosa lo es, pues, quitando las demás cosas, no se presenta ningún sustrato. En efecto, las otras cosas son afecciones y acciones y potencias de los cuerpos, y la longitud y la anchura y la profundidad son cantidades de cierta especie, pero no son entidades (pues la cantidad no es entidad); antes bien, aquello primero en que se dan tales cosas es una entidad.⁷⁶

La oscuridad mencionada reside en que la materia es indeterminada, o al menos indeterminable por sí misma; y sabemos que, a más de la separabilidad, una de las principales características de la realidad entitativa, era la determinación: «Así pues, a los que teorizan a partir de dichos [supuestos], les resulta que la materia es entidad; pero eso es imposible, pues ser sepa-

⁷⁵ «La entidad se dice, si no en más sentidos, al menos principalmente en cuatro: en efecto, el qué era ser, el universal y el género parecen ser la entidad de cada cual, y el cuarto de tales sentidos es el sujeto [λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα· καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστου, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον] (MZ3/1028 b33-36). En MΛ3/1070a9, cuando la reflexión de Aristóteles se centra en la entidad simple e inmaterial, se mencionan otros candidatos: la materia, la naturaleza o especie y el compuesto de materia y forma.

⁷⁶ «νῦν μὲν οὖν τύπῳ εἴρηται τί ποτ' ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου ἀλλὰ καθ' οὗ τὰ ἄλλα· δεῖ δὲ μὴ μόνον οὕτως· οὐ γὰρ ἰκανόν· αὐτὸ γὰρ τοῦτο ἄδηλον, καὶ ἔτι ἡ ὕλη οὐσία γίγνεται. εἰ γὰρ μὴ αὕτη οὐσία, τίς ἐστὶν ἄλλη διαφεύγει· περιαιρουμένων γὰρ τῶν ἄλλων οὐ φαίνεται οὐδὲν ὑπομένον· τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῶν σωμάτων πάθη καὶ ποιήματα καὶ δυνάμεις, τὸ δὲ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ποσότητές τινες ἀλλ' οὐκ οὐσίαι (τὸ γὰρ ποσὸν οὐκ οὐσία), ἀλλὰ μᾶλλον ᾧ ὑπάρχει ταῦτα πρῶτον, ἐκεῖνό ἐστὶν οὐσία» (MZ3/1029a7-16).

nable y algo determinado parece corresponderle en mayor grado a la entidad; por ello podría parecer que la especie y lo que se da a partir de ambas son más entidad que la materia».⁷⁷

Por tanto, a los que examinan las cosas de tal modo les parece que la materia es la única entidad. Llamo *materia* a la que no es, por sí misma, ni algo, ni cuanto, ni ninguna otra cosa que se diga, mediante las cuales se determina lo ente. En efecto, [materia] es algo de lo cual se predica cada una de esas cosas, debido a lo cual su ser también es distinto al de cada uno de los predicamentos (pues los otros cargos se presentan contra la entidad, pero ésta [se presenta] contra la materia), de manera que lo último no será en sí mismo, ni algo, ni cuanto ni ninguna otra cosa: obviamente tampoco las negaciones, pues éstas también le corresponden por accidente.⁷⁸

La concepción aristotélica de la materia [ύλη] se topa con diversas dificultades. Si a la materia no le corresponde ninguna categoría, habrá que reconocer que la materia no es algo determinado. «Parecen hablar, pues, de lo indeterminado, y creyendo que hablan de lo ente, hablan de lo no ente: en efecto, lo que es en potencia y no en plenitud es lo indeterminado»⁷⁹. Pero la absoluta indeterminación es una condición inimaginable, y el *no ser* asociado a la materia requiere aclaraciones adicionales. ¿Qué podría ser indeterminado (por sí mismo), pero irreductible a la nula posibilidad? La pura potencialidad, la pura disposición, entendida seguramente como aquello que, al criticar la doctrina de Platón, Aristóteles califica como algo que puede ser informado [τὸ μεταληπτικὸν]⁸⁰. Ahora bien, es cuestionable que lo absolutamente indeterminado pueda ser descrito de alguna manera, así que cabe suponer que nos hallamos frente a la materia prima, que Aristóteles menciona en diversos pasajes.

Parece que, cuando no decimos que [algo] es *tal cosa*, sino *de tal cosa* —por ejemplo, el arca no es madera, sino de madera, y la madera no es tierra, sino de tierra, y la tierra, a su vez, si ocurre así, no es *tal otra cosa*, sino *de tal otra cosa*—, lo que sigue [en la serie] es tal siempre en potencia, sin especificaciones. Así, por ejemplo, el arca ni es de tierra ni es tierra, sino de madera: en efecto, eso [*i.e.*, la madera] es un arca en potencia y también la materia del arca: la [madera] sin

⁷⁷ «ἐκ μὲν οὖν τούτων θεωροῦσι συμβαίνει οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην· ἀδύνατον δέ· καὶ γὰρ τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι ὑπάρχειν δοκεῖ μάλιστα τῇ οὐσίᾳ, διὸ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσία δόξειεν ἂν εἶναι μᾶλλον τῆς ὕλης» (MZ3/1029a26-30).

⁷⁸ «ὥστε τὴν ὕλην ἀνάγκη φαίνεσθαι μόνην οὐσίαν οὕτω σκοπούμενοις. λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τι μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὠρισται τὸ ὄν. ἔστι γὰρ τι καθ' οὗ κατηγορεῖται τούτων ἕκαστον, ὃ τὸ εἶναι ἕτερον καὶ τῶν κατηγοριῶν ἐκάστη (τὰ μὲν γὰρ ἄλλα τῆς οὐσίας κατηγορεῖται, αὐτὴ δὲ τῆς ὕλης), ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τι οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν· οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός» (MZ3/1029a18-26).

⁷⁹ «τὸ ἀόριστον οὖν εὐόκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὄν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν· τὸ γὰρ δυνάμει ὄν καὶ μὴ ἐντελεχεῖα τὸ ἀόριστόν ἐστιν» (MG4/1007b26-29).

⁸⁰ Me referí a esto en el capítulo anterior. Vid. ARISTÓTELES ΦΔ2/209b11-17 y PLATÓN, *Timeo* 50b5-c6.

especificaciones [es materia] del [arca] sin especificaciones, y determinada madera [es la materia] de determinada cosa. Pero si ya no se dice que lo primero es *de tal cosa* en función de otra cosa, se trata de la materia primera: por ejemplo, si la tierra es de aire, pero el aire no es fuego, sino de fuego, el fuego es la materia primera, que no es un *esto*. En efecto, el de qué [está hecho algo] y el sujeto difieren en la medida que sean o no sean un *esto*: por ejemplo, lo que subyace a las condiciones es un hombre, es decir, un cuerpo y un alma, y una condición son ‘músico’ y ‘blanco’ (aunque habiéndose desarrollado la música [en el sujeto], no se llama ‘música’, sino ‘músico’, y tampoco se dice que el hombre es blancura, sino blanco, ni que sea andadura o mutación, sino que está andando o mudando, así como [se dice que algo es] *de tal cosa*); por tanto, con respecto a cuantas cosas sean así, el último término es la entidad; pero con respecto a cuantas cosas no sean así, sino que lo predicado sea una especie y un *esto*, el último término es materia y realidad material. Y se sigue, sin duda correctamente, que *de tal cosa* se dice en función de la materia y la condición: pues ambas cosas son indeterminadas.⁸¹

Con todo, hay que tomar la noción de *materia prima* con cuidado, ya que Aristóteles no parece hablar de la indeterminación de la materia en sentido absoluto, sino más bien relativo, dando a entender que ni la delimitación ni la configuración de los cuerpos dependen de la materia. Después de todo, Aristóteles tendía a reducir la materia a los cuatro elementos, y éstos consistían, según él, en poderes opuestos: «Nosotros afirmamos, en cambio, que hay cierto material de los cuerpos sensibles (si bien éste no es separable, sino que siempre [se presenta] con contrarios), a partir del cual se generan los llamados elementos»⁸². Además, Aristóteles detenía su rastreo en la materia próxima: que resulta relevante para la determinación de la forma en cuestión. Por ello distinguía dos maneras de entender la materia prima: «la primera respecto a la cosa o la totalmente primera: por ejemplo, de las cosas hechas de bronce, con respecto a

⁸¹ «ἔοικε δὲ ὃ λέγομεν εἶναι οὐ τόδε ἀλλ’ ἐκείνιν—οἷον τὸ κιβώτιον οὐ ξύλον ἀλλὰ ξύλινον, οὐδὲ τὸ ξύλον γῆ ἀλλὰ γήινον, πάλιν ἢ γῆ εἰ οὕτως μὴ ἄλλο ἀλλὰ ἐκείνιν—ἀεὶ ἐκείνο δυνάμει ἀπλῶς τὸ ὑστερόν ἐστιν. οἷον τὸ κιβώτιον οὐ γήινον οὐδὲ γῆ ἀλλὰ ξύλινον· τοῦτο γὰρ δυνάμει κιβώτιον καὶ ὕλη κιβωτίου αὐτή, ἀπλῶς μὲν τοῦ ἀπλῶς τουδὶ δὲ τοδὶ τὸ ξύλον. εἰ δὲ τί ἐστὶ πρῶτον ὃ μὴ κέτι κατ’ ἄλλο λέγεται ἐκείνιν, τοῦτο πρώτη ὕλη· οἷον εἰ ἢ γῆ ἀερίνη, ὃ δ’ ἀήρ μὴ πῦρ ἀλλὰ πύρινος, τὸ πῦρ ὕλη πρώτη οὐ τόδε τι οὔσα. τούτῳ γὰρ διαφέρει τὸ καθ’ οὗ καὶ τὸ ὑποκείμενον, τῷ εἶναι τόδε τι ἢ μὴ εἶναι· οἷον τοῖς πάθεσι τὸ ὑποκείμενον ἄνθρωπος καὶ σῶμα καὶ ψυχὴ, πάθος δὲ τὸ μουσικὸν καὶ λευκόν (λέγεται δὲ τῆς μουσικῆς ἐγγενομένης ἐκείνο οὐ μουσικὴ ἀλλὰ μουσικόν, καὶ οὐ λευκότης ὁ ἄνθρωπος ἀλλὰ λευκόν, οὐδὲ βάδις ἢ κίνησις ἀλλὰ βαδίζον ἢ κινούμενον, ὡς τὸ ἐκείνιν)· —ὅσα μὲν οὖν οὕτως, τὸ ἔσχατον οὐσία· ὅσα δὲ μὴ οὕτως ἀλλ’ εἰδός τι καὶ τόδε τι τὸ κατηγορούμενον, τὸ ἔσχατον ὕλη καὶ οὐσία ὑλική. καὶ ὁρθῶς δὴ συμβαίνει τὸ ἐκείνιν λέγεσθαι κατὰ τὴν ὕλην καὶ τὰ πάθη· ἄμφω γὰρ ἀόριστα» (M07/1049a18-b2). Aristóteles establece una analogía entre los términos como *metálico* [i.e., de metal] y *músico* [i.e., relativo a la música], pues ambas expresiones requieren un sujeto determinado, un *esto*, una cosa tal, para tener sentido.

⁸² «Ἡμεῖς δὲ φαρμέν μὲν εἶναι τινα ὕλην τῶν σωμάτων τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ ταύτην οὐ χωριστὴν ἀλλ’ ἀεὶ μετ’ ἐναντιώσεως, ἐξ ἧς γίνεται τὰ καλούμενα στοιχεῖα (De generatione et corruptione II2/329a 24-27).

ellas, es primero el bronce; pero, aun así, totalmente [primera] es el agua, si es que todas las cosas que se derriten son agua». ⁸³

Dadas las intenciones de este trabajo, basta decir que la entidad no podría ser el sujeto en calidad de soporte o sustrato material, porque la materia comprendía las potencias incluidas en la entidad compuesta de materia y forma, pero era incapaz de excluir por sí misma las posibilidades dadas con el género correspondiente: «Pero la materia está en potencia: porque ésta es lo que puede llegar a ser ambas cosas». ⁸⁴

La necesidad de excluir posibilidades llevó a examinar las determinaciones que califican al sujeto como una cosa y no como otra (*v.g.*, como verde y no como amarillo, como chato y no como puntiagudo). Desde luego, no todas las determinaciones están a la altura de la realidad entitativa, y Aristóteles se concentró en los términos que denotan entidades (*v.g.*, ser perro y no círculo, ser rana y no ciempiés), entre los cuales se hallan el universal y el género. (2) Aristóteles descartó que el universal se identifique con la entidad ⁸⁵, porque las determinaciones que se corresponden con una totalidad no pueden identificarse con lo numéricamente uno y son predicables de varios sujetos.

En efecto, en primer lugar, la entidad de cada cosa es la [entidad] propia de cada cosa, la cual no se da en otra cosa; pero lo universal es común: pues se llama *universal* a eso que, por su naturaleza, se da en más de una cosa. ⁸⁶

Además, se llama entidad [primera] a lo que no se dice de algo subyacente, pero lo universal se dice siempre de algo subyacente. Pero, ¿es que, entonces, [lo universal] no puede ser así como aquello que era ser [*i.e.*, la esencia], pero sí se encuentra en ello: como, por ejemplo, lo animal [se encuentra] en el hombre y en el caballo? ⁸⁷

El rechazo de Aristóteles es coherente. Por un lado, la entidad debería identificarse con lo que cada cosa concreta es en sí misma, pero el universal sólo se identifica con un rasgo o naturale-

⁸³ «πρώτη ὕλη (καὶ αὕτη διχῶς, ἢ ἡ πρὸς αὐτὸ πρώτη ἢ ἡ ὅλως πρώτη, οἷον τῶν χαλκῶν ἔργων πρὸς αὐτὰ μὲν πρῶτος ὁ χαλκός, ὅλως δ' ἴσως ὕδωρ, εἰ πάντα τὰ τηκτὰ ὕδωρ)» (MΔ4/1015a7-10).

⁸⁴ «δυνάμει δὲ ἡ ὕλη· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δυνάμενον γίγνεσθαι ἄμφω» (MΛ5/1071a10-11).

⁸⁵ *Vid.* MZ7.

⁸⁶ «πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἐκάστου ἢ ἴδιος ἐκάστῳ, ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν· τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν» (MZ13/1038b9-12).

⁸⁷ «ἔτι οὐσία λέγεται τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου, τὸ δὲ καθόλου καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται ἀεὶ. ἀλλ' ἄρα οὕτω μὲν οὐκ ἐνδέχεται ὡς τὸ τί ἦν εἶναι, ἐν τούτῳ δὲ ἐνυπάρχειν, οἷον τὸ ζῶον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ καὶ ἵππῳ;» (MZ13/1038b9-12).

za común a muchas cosas. Por otro lado, estas cosas no sólo difieren material y numéricamente entre sí, sino que también pueden diferir por su género. En efecto, los universales atribuibles a cosas de la misma especie (*i.e.*, que se definen de la misma manera) no pueden identificarse con la entidad primera, toda vez que ésta es una en lo tocante al número. Sin embargo, el argumento es más claro todavía tratándose de los universales con mayor extensión (*e.g.*, *animal*), pues no tiene sentido aducir que éstos se identifican con cosas que se definen de la misma manera (*v.g.*, la animalidad le corresponde tanto al hámster como a la anguila). (3) Por lo mismo, el género tampoco puede ser entidad en primer grado. Es más, los términos de máxima extensión (*i.e.*, ente y uno) ni siquiera representan un género y le corresponden a cosas que no pertenecen a la misma categoría (*e.g.*, un día, un reptil).

Naturalmente, si ninguna de las cosas correspondientes a una totalidad es capaz de ser entidad, según se dijo en los apuntes sobre la entidad y lo ente, y tampoco puede ser una entidad, entendida como algo separado de la multitud (puesto que es común), sino únicamente como predicado, resulta evidente que tampoco puede serlo lo uno: pues 'ente' y 'uno' son las cosas más predicadas en función del todo. Por tanto, ni los géneros son naturalezas determinadas o entidades separadas de las otras, ni lo uno admite ser un género, por las mismas causas que tampoco lo admiten lo ente y la entidad.⁸⁸

Esta aproximación al estatuto ontológico de los universales recuerda la crítica parmenídea (y aristotélica) a la teoría platónica de las ideas, que eran tenidas por realidad entitativa de las cosas concretas, pero se veían enredadas en diversas dificultades. Por mencionar sólo algunas, recuérdese que la realidad eidética era inteligible pero también causa de la realidad sensible, y que la teoría de las ideas reducía la causalidad a similitud, al disociar la causa formal de la causa moviente⁸⁹. Sin embargo, lo que más importancia cobra ahora es que la teoría de las ideas suponía que entre lo causante y lo causado había una diferencia genérica. «Queda claro, entonces, que no cabe que haya especies tales como las que algunos afirman: pues hombre será el corruptible, pero también el incorruptible. Con todo, se dice que tales especies son

⁸⁸ «εἰ δὴ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο οὐσίαν ὡς ἐν τι παρὰ τὰ πολλὰ δυνατὸν εἶναι (κοινὸν γάρ) ἀλλ' ἢ κατηγορημα μόνον, δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἔν· τὸ γὰρ ὄν καὶ τὸ ἐν καθόλου κατηγορεῖται μάλιστα πάντων. ὥστε οὔτε τὰ γένη φύσεις τινὲς καὶ οὐσαὶ χωρισταὶ τῶν ἄλλων εἰσὶν, οὔτε τὸ ἐν γένος ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας δι' ἅσπερ οὐδὲ τὸ ὄν οὐδὲ τὴν οὐσίαν» (MI2/1053b16-24).

⁸⁹ Vid. MA9.

las mismas en especie que las concretas y no homónimos, pero las cosas distintas por su género distan más que las [distintas] en especie».⁹⁰

(4) Resta la posibilidad de que la esencia necesaria y la entidad primera sean una misma realidad, y tal fue, evidentemente, la resolución de Aristóteles. «De dichos argumentos se sigue, sin duda, que una y la misma [realidad], aunque no por coincidencia, es cada cosa en sí misma y *qué era ser* [para ella], y también que conocer cada cosa en sí misma es conocer *qué era ser* [para ella], de suerte que incluso de conformidad con la exposición resulta necesario que ambas cosas sean una»⁹¹. Puesto que el *ser* para cada cosa es determinado, la esencia no adolece del mismo defecto que el sujeto *qua* soporte material⁹², sino que se corresponde con la unidad que incluye y excluye diversos modos de ser y que es una también en lo tocante al número. Esa unidad queda enunciada por la definición, toda vez que el enunciado definitorio denota algo unitario que se corresponde con algo unitario, por más que las cosas singulares no puedan ser definidas con todo y sus accidentes⁹³: «Pero, sin duda, cuantas cosas [entren] en la definición deben ser una unidad. El enunciado definitorio es algo unitario y le corresponde a una entidad, así que debe tratarse del enunciado de algo unitario, pues también la entidad significa una unidad y un *esto*, según decimos»⁹⁴. Ahora bien, la unidad denotada por la definición sería aquella diferenciación del género que no debe ser comprendida como un agregado, sino como una segregación específica de la naturaleza genérica, o como un acto con que se identifica la realidad entitativa y cuya investigación, según veremos, ocupa buena parte del estudio aristotélico de la entidad.

⁹⁰ «φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι εἶδη τοιαῦτα οἷα λέγουσί τινες· ἔσται γὰρ καὶ ἄνθρωπος ὁ μὲν φθαρτὸς ὁ δ' ἀφθαρτος. καίτοι τῶ εἶδει ταῦτά λέγεται εἶναι τὰ εἶδη τοῖς τισὶ καὶ οὐχ ὁμώνυμα· τὰ δὲ γένει ἕτερα πλεῖον διέστηκεν ἢ τὰ εἶδει» (MI10/1059a10-14).

⁹¹ «ἔκ τε δὴ τούτων τῶν λόγων ἐν καὶ ταῦτὸ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὸ ἕκαστον καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ ὅτι γε τὸ ἐπίστασθαι ἕκαστον τοῦτό ἐστι, τὸ τί ἦν εἶναι ἐπίστασθαι, ὥστε καὶ κατὰ τὴν ἕκθεσιν ἀνάγκη ἐν τι εἶναι ἄμφω» (MZ6/1031b18-22).

⁹² «Llamo entidad sin materia al *qué era ser*» [λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι]» (MZ7/1032b14).

⁹³ Cf. MZ15.

⁹⁴ «δεῖ δὲ γε ἐν εἶναι ὅσα ἐν τῶ ὀρισμῶ· ὁ γὰρ ὀρισμὸς λόγος τίς ἐστὶν εἷς καὶ οὐσίας, ὥστε ἐνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον· καὶ γὰρ ἢ οὐσία ἐν τι καὶ τότε τι σημαίνει, ὡς φαμέν» (MZ12/1037b24-27).

El mantenimiento de la unidad y la sintaxis dinámico-operativa

El verbo εἶμί carecía prácticamente de significado material y presentaba con imperfectividad diversos estados o condiciones, de tal manera que εἶναι significaba algo distinto en cada caso, incluso cuando servía para enunciar *qué era ser* para una entidad (v.g., zorro) o algo análogo (v.g., arcoíris).

Por tanto, resulta evidente que también se dice ‘es’ de todas esas maneras: en efecto, un umbral es lo que se coloca de cierto modo, y ‘ser’, en tal caso, significa *estar colocado de cierto modo*, y ‘ser hielo’, *estar solidificado de cierto modo*. El *ser* de algunas cosas será definido por todas esas cosas, a saber, porque unas están mezcladas, otras fundidas, otras atadas, otras solidificadas, o bien afectadas por otras diferencias, así como una mano o un pie. Por tanto, hay que considerar los géneros de las diferencias (ya que éstas han de ser principios del *ser*), por ejemplo, las [que se dan] por el más y el menos, por lo denso y lo raro, o por otras cosas como éstas, porque todas ellas son un exceso o un defecto.⁹⁵

A partir de esas cosas queda claro que, si la entidad es efectivamente causa del ser en cada caso, entonces ha de investigarse en tales [diferencias] qué es lo causante del ser de ellas en cada caso. Ahora bien, ninguna de esas cosas es entidad, ni siendo acoplada [a otra cosa], pero, aun así, en cada caso se da algo análogo; y así como lo predicado de la materia en las entidades es la actualización misma, en las otras definiciones lo es con mayor razón. Por ejemplo, si debemos definir un umbral, diremos que es madera o piedra colocada de cierto modo, y una casa, ladrillos y maderos colocados de cierto modo (o incluso cabe también [enunciar] el para qué en algunas ocasiones), y, si se trata de hielo, agua endurecida o solidificada de cierto modo; y de la armonía, una cierta mezcla de agudo y grave; y lo mismo [vale] con respecto a las demás cosas.⁹⁶

Cuando el verbo εἶμί servía para enunciar la esencia (v.g., *Ser hielo es estar solidificado de cierta manera*), presentaba una posible diferencia, misma que se daba por realizada en la materia

⁹⁵ «ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τὸ ἔστι τοσαυταχῶς λέγεται· οὐδὸς γὰρ ἔστιν ὅτι οὕτως κεῖται, καὶ τὸ εἶναι τὸ οὕτως αὐτὸ κεῖσθαι σημαίνει, καὶ τὸ κρυσταλλον εἶναι τὸ οὕτω πεπυκνωσθαι. ἐνίων δὲ τὸ εἶναι καὶ πᾶσι τούτοις ὀρισθήσεται, τῶ τὰ μὲν μεμίχθαι, τὰ δὲ κεκρᾶσθαι, τὰ δὲ δεδέσθαι, τὰ δὲ πεπυκνωσθαι, τὰ δὲ ταῖς ἄλλαις διαφοραῖς κεχρησθαι, ὥσπερ χεῖρ ἢ πούς. ληπτέα οὖν τὰ γένη τῶν διαφορῶν (αὐταὶ γὰρ ἀρχαὶ ἔσονται τοῦ εἶναι), οἷον τὰ τῶ μᾶλλον καὶ ἥττον ἢ πυκνῶ καὶ μανῶ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς τοιοῦτοις· πάντα γὰρ ταῦτα ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις ἔστιν» (MH2/1042b25-35).

⁹⁶ «φανερόν δὲ ἐκ τούτων ὅτι εἴπερ ἡ οὐσία αἰτία τοῦ εἶναι ἕκαστον, ὅτι ἐν τούτοις ζητητέον τί τὸ αἷτιον τοῦ εἶναι τούτων ἕκαστον. οὐσία μὲν οὖν οὐδὲν τούτων οὐδὲ συνδυαζόμενον, ὅμως δὲ τὸ ἀνάλογον ἐν ἕκαστῳ· καὶ ὡς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτῇ ἢ ἐνέργεια, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὀρισμοῖς μάλιστα. οἷον εἰ οὐδὸν δέοι ὀρίσασθαι, ξύλον ἢ λίθον ὡδὶ κείμενον ἐροῦμεν, καὶ οἰκίαν πλίνθους καὶ ξύλα ὡδὶ κείμενα (ἢ ἔτι καὶ τὸ οὗ ἔνεκα ἐπ’ ἐνίων ἔστιν), εἰ δὲ κρυσταλλον, ὕδωρ πεπηγὸς ἢ πεπυκνωμένον ὡδί· συμφωνία δὲ ὀξέος καὶ βαρέος μίξις τοιαδί· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων» (MH2/1043a2-12).

al declarar la entidad de algún sujeto (*v.g., Eso es hielo*). Por consiguiente, la materia y la forma cumplen una función preponderante en el estudio de la realidad entitativa de las cosas mutables, como las que resultan de un proceso de producción o habituación artística o natural. Sin embargo, dicha preponderancia no se debía a que aquellas dos causas resultaran del proceso en cuestión, sino, más bien, a lo contrario.

Por tanto, queda claro que la forma específica —o como haya que llamar a la configuración en lo sensible— no se genera, esto es, que ni hay generación de ella, ni [se genera] lo que era el ser (pues eso es lo que se genera en otro por causa de la técnica, la naturaleza o la aptitud). Se hace que sea una esfera broncea: en efecto, se hace de bronce y esférica, porque se produce la forma específica en esta cosa, y ésta es una esfera broncea. Pero si hubiera generación del *ser* para la esfera en general, habría algo [hecho] a base de algo. En efecto, ha de ser necesario que lo generado sea siempre divisible y que sea tanto esto como esto otro, me refiero a la materia y a la forma específica. En efecto, si una esfera es la figura que equidista del centro [en toda dirección], algo de ella será aquello en que se produce, y algo estará en aquello, y el todo será lo generado, por ejemplo, la esfera broncea. Sin duda, queda claro a partir de las cosas dichas, que lo que se enuncia en calidad de especie o entidad no se genera, mientras que el complejo llamado en función de ello sí se genera, que en todas las cosas generadas hay materia implicada, y que una cosa es esto [*i.e., la materia*] y otra, lo otro [*i.e., la forma*].⁹⁷

Aristóteles aplicó su propia teoría de la causalidad al estudio de la realidad entitativa, pues toda entidad sensible se debía a cierto material, a cierto impulso, a cierta forma y a cierto fin. Asimismo, comparaba la generación y la transformación natural con la producción artística en la medida en que los procesos recurrentes parecen implicar determinado propósito. En efecto, todos ellos están constituidos por operaciones sucesivas que terminan por repetir un determinado objeto (*v.g., una trayectoria, un ciclo, una estructura, una función*), y Aristóteles se representaba tal objeto como un término al que tiende la realidad natural por sí misma, ya que las fases reiterativas de cada proceso parecen presuponer dicho fin. Además, por razones

⁹⁷ «φανερὸν ἄρα ὅτι οὐδὲ τὸ εἶδος, ἢ ὅτιδὴποτε χρὴ καλεῖν τὴν ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφήν, οὐ γίνεταί, οὐδ' ἔστιν αὐτοῦ γένεσις, οὐδὲ τὸ τί ἦν εἶναι (τοῦτο γὰρ ἔστιν ὃ ἐν ἄλλῳ γίνεταί ἢ ὑπὸ τέχνης ἢ ὑπὸ φύσεως ἢ δυνάμεως). τὸ δὲ χαλκῆν σφαῖραν εἶναι ποιεῖ· ποιεῖ γὰρ ἐκ χαλκοῦ καὶ σφαίρας· εἰς τοδὶ γὰρ τὸ εἶδος ποιεῖ, καὶ ἔστι τοῦτο σφαῖρα χαλκῆ. τοῦ δὲ σφαίρα εἶναι ὅλως εἰ ἔσται γένεσις, ἐκ τίνος τί ἔσται. δεῖσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι αἰεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τότε τὸ δὲ τότε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δὲ εἶδος. εἰ δὴ ἔστι σφαῖρα τὸ ἐκ τοῦ μέσου σχῆμα ἴσον, τούτου τὸ μὲν ἐν ᾧ ἔσται ὃ ποιεῖ, τὸ δ' ἐν ἐκείνῳ, τὸ δὲ ἅπαν τὸ γεγονός, οἷον ἡ χαλκῆ σφαῖρα. φανερὸν δὲ ἐκ τῶν εἰρημέων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίνεταί, ἢ δὲ σύνολος ἢ κατὰ ταύτην λεγομένη γίνεταί, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γεννωμένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τότε τὸ δὲ τότε» (MZ8/1033b5-19).

idiosincrásicas —pero útiles para explicar la ontogenia—, Aristóteles consideraba que ese fin era un estado más deseable que la amorfia y la indeterminación.

Pero, además, el *por causa de qué* es un fin, y algo así es lo que no se da con vistas a otra cosa, sino aquello con vistas a lo cual se dan las demás cosas; de ahí que, si hay tal extremo, no habrá indeterminación, y si no hay nada así, no habrá un *por causa de qué*. Sin embargo, los que suponen lo indeterminado no se dan cuenta de que suprimen la naturaleza del bien (por supuesto, nadie emprendería una acción que no esté destinada a llegar a cierto término), y tampoco habría intelecto en los entes: pues, ciertamente, lo que tiene intelecto actúa siempre con vistas a algo, y eso es un término, ya que el fin es un término.⁹⁸

Platón y Aristóteles establecieron asociaciones entre el desarrollo natural [φύσις] y la producción técnico-artística. Para Aristóteles, ambos tipos de producción eran análogos, sólo que el principio de la transformación natural de la materia no estaba fuera de la realidad que se transforma, a diferencia del principio de la transformación técnico-artística: «Así, a partir de lo expuesto, la naturaleza en primer grado, y propiamente dicha, es la entidad de las cosas que poseen un principio de mutación en sí mismas como tales»⁹⁹. La analogía entre esos tipos de producción se debía a que, en ambos casos, cierto material era configurado de cierta forma por cierto agente previsor. Sin embargo, no todos los fenómenos naturales eran explicados a partir de la inteligencia, ya que, en muchos casos, era posible apelar a la materialidad, a la causalidad o al automatismo. De acuerdo con Aristóteles, la materia consiste en potencias que producen diversas afecciones por sí mismas, sin importar que sean instrumentadas a propósito por un agente o no. Así, por ejemplo, para que el fuego queme, no se necesita que el fuego mismo sepa que quema, ni por qué o para qué quema; el fuego no quema por ser empleado para quemar, sino por una disposición natural [φύσει τινι]¹⁰⁰. Con todo, Aristóteles no era un determinista absoluto y pensaba que la contingencia estaba fundada en la materialidad, porque la materia puede, pero no tiene que adquirir determinada forma: «Todas las cosas gene-

⁹⁸ «ἔτι δὲ τὸ οὐ ἔνεκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὃ μὴ ἄλλου ἔνεκα ἀλλὰ τᾶλλα ἐκείνου, ὥστ' εἰ μὲν ἔσται τοιοῦτόν τι ἔσχατον, οὐκ ἔσται ἄπειρον, εἰ δὲ μὴθὲν τοιοῦτον, οὐκ ἔσται τὸ οὐ ἔνεκα, ἀλλ' οἱ τὸ ἄπειρον ποιοῦντες λανθάνουσιν ἐξαιροῦντες τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν (καίτοι οὐθεις ἂν ἐγχειρήσειεν οὐδὲν πράττειν μὴ μέλλων ἐπὶ πέρας ἤξειν)· οὐδ' ἂν εἴη νοῦς ἐν τοῖς οὐσίσι· ἔνεκα γὰρ τινος αἰεὶ πράττει ὃ γε νοῦν ἔχων, τοῦτο δὲ ἔστι πέρας· τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν» (Μα2/994b9-16).

⁹⁹ «ἐκ δὴ τῶν εἰρημένων ἢ πρώτη φύσις καὶ κυρίως λεγομένη ἐστὶν ἡ οὐσία ἢ τῶν ἐχόντων ἀρχὴν κινήσεως ἐν αὐτοῖς ἢ αὐτά» (ΜΔ4/1015a 13-15).

¹⁰⁰ Cf. MA1/981b2-5.

radas por naturaleza o por arte tienen materia: en efecto, cada una de ellas es capaz de ser y no ser, pero eso [que puede ser o no ser] es la materia en cada caso»¹⁰¹. Ahora bien, aunque los hechos no estén particularmente predeterminados, cabe considerar que los procesos que entrañan necesidad, o sea, los que se llevan a cabo porque ocurren unas cosas y no otras, son inteligentes. Pero hasta los procesos naturales que transcurren y resultan siempre de la misma manera (*e.g.*, la generación de tejidos homogéneos, la configuración de estructuras idénticas con funciones idénticas, la reproducción de individuos genérica o específicamente idénticos, la repetición constante de fenómenos complejos), es decir, aquellos que pueden ser comparados con la transformación técnico-artística, admiten explicaciones que no suponen inteligencia. Los procesos inteligentes mantienen la intencionalidad a través de la sucesión, pero las fases de un proceso (*e.g.*, la sanación) pueden tener lugar sin la permanente referencia a un determinado objeto (*i.e.*, a la sanación): en efecto, pueden ocurrir por casualidad o por automatismo, ya que ni en la casualidad ni en el automatismo hay generación a partir del sinónimo correspondiente, es decir, a partir de una entidad semejante que resida en la naturaleza misma o en la mente de un artífice.

A propósito de las generaciones y las mutaciones, un [momento] se llama *noesis*, y otro, *producción*; aquel que parte del principio y de la forma específica es la *noesis*, mientras que aquel que parte del final de la *noesis* es la *producción*. Y cada uno de los pasos intermedios se genera de manera semejante. Digo, por ejemplo, que, para sanar, debe ser estabilizada [la temperatura]. Pero ¿qué es *ser estabilizada*? Tal cosa. Y ocurrirá tal cosa si se calienta. Pero ¿qué es *tal cosa*? Tal otra. Y esa otra se da en potencia. Pero eso ya depende de él.¹⁰²

Inmediatamente después, la mutación que tiende a sanar a partir de ese momento se llama *producción*. Por tanto, se sigue en cierto sentido que la salud se genera desde la salud y la casa desde la casa, la que sí tiene materia [se genera] desde la que no tiene materia. En efecto, la salud y la construcción de casas son la forma específica de la salud y la casa, y llamo entidad sin materia a *qué era ser* [para cada cosa].¹⁰³

¹⁰¹ «ἅπαντα δὲ τὰ γινόμενα ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἔχει ὕλην· δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἢ ἐν ἑκάστῳ ὕλη» (MZ7/1032a20-22).

¹⁰² «Τῶν δὴ γενέσεων καὶ κινήσεων ἢ μὲν νόησις καλεῖται ἢ δὲ ποίησις, ἢ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἶδους νόησις ἢ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μεταξὺ ἕκαστον γίγνεται. λέγω δ' οἷον εἰ ὑγιανεῖ, δέοι ἂν ὁμαλυνθῆναι. τί οὖν ἐστὶ τὸ ὁμαλυνθῆναι; τοδί, τοῦτο δ' ἔσται εἰ θερμανθῆσεται. τοῦτο δὲ τί ἐστί; τοδί. ὑπάρχει δὲ τοδί δυνάμει· τοῦτο δὲ ἤδη ἐπ' αὐτῷ» (MZ7/1032b15-21).

¹⁰³ «εἶτα ἤδη ἢ ἀπὸ τούτου κινήσις ποίησις καλεῖται, ἢ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ τὴν ὑγίειαν ἐξ ὑγείας γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην· ἢ γὰρ ἰατρικὴ ἐστὶ καὶ ἡ οἰκοδομικὴ τὸ εἶδος τῆς ὑγείας καὶ τῆς οἰκίας, λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι» (MZ7/1032b9-14).

Lo productor y aquello en que se inicia la mutación en pos de sanar —si es resultado del arte— es la forma específica que está en el alma, pero si resulta de la automaticidad, se da a partir del momento en que inicia la producción a cargo de lo productor a partir del arte [*i.e.*, sin noesis].¹⁰⁴

Más allá de esas cosas, [séparse] que cada entidad se genera de un sinónimo (pues tanto las entidades por naturaleza como las otras [se generan de un sinónimo]). En efecto, se generan por arte o naturaleza, o por fortuna o por espontaneidad. Pues el arte es un principio [que está] en otro y la naturaleza es un principio [que está] en sí mismo (pues un hombre genera a un hombre), pero las causas restantes [*i.e.*, la fortuna y la espontaneidad] son privaciones de aquéllas [*i.e.*, de las referencias sinónimas en el proceso artístico o natural].¹⁰⁵

Dada la función causal de lo sinónimo, la producción inteligente no sólo era vista como una acción racional, opuesta a las potencias irracionales (*e.g.*, el fuego)¹⁰⁶, sino que también resultaba inexplicable como obra de la casualidad o del automatismo. Por ello, hay alusiones a la ciencia práctica y productiva en la *Metafísica*, es decir, en textos que justifican la absoluta primacía de una ciencia teórica. Así es, la filosofía primera aspiraba al conocimiento de la entidad sin materia, pero también tomaba la entidad semoviente como objeto de estudio propedéutico, y, de acuerdo con los criterios aristotélicos, la realidad natural estaba inscrita en un proceso análogo a la producción técnico-artística.

Con todo, las causas más relevantes para la filosofía primera eran la material y la final. El artista no produce un sinónimo (*v.g.*, el ser humano no produce por arte un animal racional de carne y hueso), sino algo completamente distinto (*e.g.*, una vasija), o en todo caso un homónimo (*e.g.*, una figura humana en la piedra). La naturaleza, en cambio, sí produce un sinónimo (*e.g.*, un burro produce una mula a partir de una yegua) y, por lo general, algo específicamente idéntico (*e.g.*, un caballo produce un potrillo a partir de yegua).

Por lo tanto, queda claro que la causa de las especies, en el sentido en que algunos acostumbran

¹⁰⁴ «τὸ δὴ ποιῶν καὶ ὅθεν ἄρχεται ἡ κίνησις τοῦ ὑγιαίνειν, ἂν μὲν ἀπὸ τέχνης, τὸ εἶδος ἐστὶ τὸ ἐν τῇ ψυχῇ, ἂν δ' ἀπὸ ταύτομάτου, ἀπὸ τούτου ὃ ποτε τοῦ ποιεῖν ἄρχει τῷ ποιῶντι ἀπὸ τέχνης» (MΖ7/1032b21-25).

¹⁰⁵ «μετὰ ταῦτα ὅτι ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία (τὰ γὰρ φύσει οὐσίαι καὶ τὰ ἄλλα). ἡ γὰρ τέχνη ἢ φύσει γίγνεται ἢ τύχῃ ἢ τῷ αὐτομάτῳ. ἡ μὲν οὖν τέχνη ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ, ἡ δὲ φύσις ἀρχὴ ἐν αὐτῷ (ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ), αἱ δὲ λοιπαὶ αἰτίαι στερήσεις τούτων» (MΛ3/1070a4-9). Sobre el acaso o la fortuna, la espontaneidad o la automaticidad, *vid.* ΦB5-6.

¹⁰⁶ «Υ todas las [potencias] que implican raciocinio son [capaces] por sí mismas de las cosas opuestas, mientras que cada una de las que están privadas de raciocinio es [capaz] de un opuesto: por ejemplo, el calor sólo es [capaz] de calentar, pero la medicina puede enfermar y sanar [καὶ αἱ μὲν μετὰ λόγου πᾶσαι τῶν ἐναντίων αἱ αὐταί, αἱ δὲ ἄλογοι μία ἐνός, οἷον τὸ θερμὸν τοῦ θερμαίνειν μόνον' ἡ δὲ ἰατρικὴ νόσου καὶ ὑγείας]» (MΘ2/1046b4-7).

hablar de especies (en caso de haber cosas además de las singulares), no aporta nada a las generaciones y a las entidades. Por eso, ellas tampoco serían entidades por sí mismas. Asimismo, queda claro que unas veces lo generador es tal cual lo generado, si bien no es lo mismo, ni uno numéricamente, sí lo es en cuanto a la especie, por ejemplo, en las [generaciones] naturales.¹⁰⁷

Pues, así como se genera la esfera broncea, pero no la esfera ni el bronce, y [lo mismo] en lo tocante al bronce, si acaso se genera (pues siempre deben darse previamente la materia y la forma específica), así también [ocurre] en lo tocante al *qué es*, al *cuál*, al *cuánto* y a las otras categorías semejantes: en efecto, no se genera la cualidad, sino tal madera [*v.g.*, de buena calidad, de cierto tipo], ni la cantidad, sino tanta madera o tanto animal [*v.g.*, cierta medida de grosor por unidad de tiempo o cierto número de crías por parto]. Antes bien, es propio de la entidad —cabe asumir a partir de lo dicho— que preexista necesariamente otra entidad, que sea plenamente y la produzca: por ejemplo, un animal, si se genera un animal; en cambio, eso no es necesario con respecto al *cuál* y al *cuánto*, a no ser que se dé sólo en potencia.¹⁰⁸

Las causas más relevantes para la filosofía primera eran la material y la final, porque la causa eficiente (*v.g.*, mi progenitor, humano) se identificaba con la causa formal (*v.g.*, humano) y ésta era absorbida por la causa final (*v.g.*, humano, yo), que guiaba la configuración del material adquirido (*v.g.*, dentro y fuera del útero)¹⁰⁹. Aristóteles muestra cuán importante para su filosofía era la causa final cuando comenta los planteamientos de los pensadores que más cerca

¹⁰⁷ «φανερὸν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὡς εἰώθασί τινες λέγειν τὰ εἶδη, εἰ ἔστιν ἅττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα, πρὸς γε τὰς γενέσεις καὶ τὰς οὐσίας οὐθὲν χρησίμη· οὐδ' ἂν εἶεν διὰ γε ταῦτα οὐσίαι καθ' αὐτάς. ἐπὶ μὲν δὴ τινων καὶ φανερὸν ὅτι τὸ γεννῶν τοιοῦτον μὲν οἶον τὸ γεννώμενον, οὐ μέντοι τὸ αὐτό γε, οὐδὲ ἐν τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῷ εἶδει, οἶον ἐν τοῖς φυσικοῖς» (MZ8/1033b26-32). Como se sabe, Aristóteles creía que los paradigmas platónicos eran genéricamente distintos de las cosas que causaban; por lo mismo, no entendía cómo podían ser la realidad entitativa correspondiente. En este sentido, la generación natural es más parecida a la artística en Platón que en Aristóteles.

¹⁰⁸ «γίγνεται γὰρ ὡσπερ ἡ χαλκῆ σφαῖρα ἀλλ' οὐ σφαῖρα οὐδὲ χαλκός, καὶ ἐπὶ χαλκοῦ, εἰ γίγνεται (ἀεὶ γὰρ δεῖ προϋπάρχειν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ τί ἐστι καὶ ἐπὶ τοῦ ποιοῦ καὶ ποσοῦ καὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως κατηγοριῶν· οὐ γὰρ γίγνεται τὸ ποιὸν ἀλλὰ τὸ ποιὸν ξύλον, οὐδὲ τὸ ποσὸν ἀλλὰ τὸ ποσὸν ξύλον ἢ ζῶον. ἀλλ' ἴδιον τῆς οὐσίας ἐκ τούτων λαβεῖν ἔστιν ὅτι ἀναγκαῖον προϋπάρχειν ἑτέραν οὐσίαν ἐντελεχεῖα οὔσαν ἢ ποιεῖ, οἶον ζῶον εἰ γίγνεται ζῶον· ποιὸν δ' ἢ ποσὸν οὐκ ἀνάγκη ἀλλ' ἢ δυνάμει μόνον» (MZ9/1034b10-19).

¹⁰⁹ «Naturalmente, cuando se busca lo causante, puesto que 'causa' se dice en más de un sentido, hay que mencionar todas las causas admitidas. Por ejemplo, ¿cuál es la causa del hombre en calidad de materia? ¿Acaso los menstruos? ¿Cuál en calidad de moviente? ¿Acaso el esperma? ¿Cuál en calidad de especie? ¿Acaso el *qué era ser*? ¿Cuál en calidad de *por causa de qué*? El fin. Desde luego, estos dos son probablemente lo mismo. Pero se deben mencionar las causas más cercanas, ¿Cuál es la materia? No el fuego o la tierra, sino la propia [ἴταν δὴ τις ζητῆ τὸ αἴτιον, ἐπεὶ πλεοναχῶς τὰ αἴτια λέγεται, πάσας δεῖ λέγειν τὰς ἐνδεχομένας αἰτίας. οἶον ἀνθρώπου τίς αἰτία ὡς ὕλη; ἄρα τὰ καταμήνια; τί δ' ὡς κινεῖν; ἄρα τὸ σπέρμα; τί δ' ὡς τὸ εἶδος; τὸ τί ἦν εἶναι. τί δ' ὡς οὔ ἕνεκα; τὸ τέλος. ἴσως δὲ ταῦτα ἄμφω τὸ αὐτό. δεῖ δὲ τὰ ἐγγύτατα αἴτια λέγειν. τίς ἡ ὕλη; μὴ πῦρ ἢ γῆν ἀλλὰ τὴν ἴδιον]» (MH4/1044a32-b3).

estuvieron de satisfacer su concepción teleológica del cosmos, a saber, los que postularon el bien como causa, es decir, la determinación como fin del movimiento.

En cuanto al *por causa de qué* se dan las acciones, las transiciones y las mutaciones, dicen que es causa en algún sentido, aunque ni lo dicen tal cual ni [dicen] cómo ha resultado así naturalmente. En efecto, aquellos que hablan del intelecto o la amistad [*i.e.*, Anaxágoras y Empédocles] proponen tales causas a manera de bien, pero ciertamente no [proponen] que uno de los entes sea o se genere con vistas a tales causas, sino que las mutaciones [se dan] a partir de ellas; asimismo, también aquellos que afirman que lo uno o lo ente son tal naturaleza [*i.e.*, los platónicos y los eleáticos], afirman que [lo uno o lo ente] son causas de la entidad, pero no que [la entidad] sea o se genere con vistas a ellos; por tanto, sucede que de alguna manera dicen y no dicen que el bien es una causa, pues no dicen que lo sea de manera absoluta, sino accidental.¹¹⁰

La ontología converge con la teleología en la metafísica aristotélica. En efecto, la prioridad de la realidad entitativa frente a cualquier estado o condición se traduce en la posterioridad de las fases de un proceso cualquiera con respecto a la causa final correspondiente, y el correlato dinámico de esa convergencia es la anterioridad del acto con respecto a la potencia, que guía el estudio aristotélico de la entidad compuesta de materia y forma (mutable), así como la especulación en torno a la realidad libre de materia (inmutable).

En **M08**, Aristóteles argumenta que la actividad es anterior a la potencia en varios sentidos. En primer lugar, la actividad sería conceptualmente [λόγῳ] anterior a la potencia, toda vez que resulta imposible entender la capacidad [δύναμις] sin entender la operación, la ejecución o el desempeño [ἐνέργεια]: en efecto, *ser capaz* significa *poder ejecutar* algo¹¹¹. En segundo lugar, la actividad sería temporalmente [χρόνῳ] anterior a la potencia. Por decirlo de manera coloquial, la gallina sería anterior al huevo (el cual es, además, parte integral de aquella).

¹¹⁰ «τὸ δ' οὐ ἔνεκα αἱ πράξεις καὶ αἱ μεταβολαὶ καὶ αἱ κινήσεις τρόπον μὲν τινα λέγουσιν αἴτιον, οὕτω δὲ οὐ λέγουσιν οὐδ' ὄνπερ πέφυκεν. οἱ μὲν γὰρ νοῦν λέγοντες ἢ φιλίαν ὡς ἀγαθὸν μὲν ταύτας τὰς αἰτίας τιθέασιν, οὐ μὴν ὡς ἔνεκά γε τούτων ἢ ὄν ἢ γιγνόμενόν τι τῶν ὄντων ἀλλ' ὡς ἀπὸ τούτων τὰς κινήσεις οὕσας λέγουσιν· ὡς δ' αὐτῶς καὶ οἱ τὸ ἔν ἢ τὸ ὄν φάσκοντες εἶναι τὴν τοιαύτην φύσιν τῆς μὲν οὐσίας αἴτιόν φασιν εἶναι, οὐ μὴν τούτου γε ἔνεκα ἢ εἶναι ἢ γίγνεσθαι, ὥστε λέγειν τε καὶ μὴ λέγειν πως συμβαίνει αὐτοῖς τάγαθὸν αἴτιον· οὐ γὰρ ἀπλῶς ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς λέγουσιν» (**MA7/988b6-16**).

¹¹¹ Como la diferencia entre ambas nociones es modal, Aristóteles tiene dificultades tanto para definir ἐνέργεια como para explicar la diferencia entre el acto y la potencia: «Así pues, actualización es que la cosa tenga lugar, pero no de la misma manera en que decimos que [algo tiene lugar] en potencia [ἔστι δὲ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει] (**M06/1048a30-32**). «Y no se debe buscar una definición de todo, sino sólo captar la analogía [καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν]» (**M06/1048a36-37**).

Ciertamente, desde un punto de vista ontogénico, el animal en potencia se hallaría en la materia y precedería al animal generado, pero la causa moviente de cada nuevo ejemplar sería, en todo caso, un ejemplar previo y en acto. En tercer lugar, la actividad sería entitativamente [τῆ οὐσίᾳ] anterior a la potencia. Por un lado, la causa final (*e.g.*, la función de una estructura determinada) precedería a la generación y el desarrollo, así como el saber precede a la transmisión del mismo:

Pero, sin duda, también es [anterior] en cuanto a la entidad: primero, porque las cosas posteriores en la generación son anteriores en cuanto a la forma específica y a la entidad [...] también, porque todo lo que deviene se dirige a un principio, es decir, a un fin (pues el *por causa de qué* es un principio, y la generación se da por causa del fin); la actividad es un fin, y la potencia es entendida en función de éste. En efecto, no es que los animales vean para tener vista, sino que tienen vista para ver.¹¹²

Es igual también con las otras cosas, incluso con aquellas en que el fin es una mutación. Por eso, como aquellos que enseñan, que piensan haber cumplido el fin cuando han proporcionado una muestra actuante [*i.e.*, un aprendiz que ejecuta lo enseñado], así también [procede] la naturaleza.¹¹³

La obra es un fin, y la actividad es la obra, por eso también el nombre ‘actividad’ [*“enoperación”*] se deriva de ‘obra’ y [la actividad] tiende a la actividad plena [*a la-que-tiene-su-fin-en-sí-misma*]. Puesto que la ejecución es la finalidad de algunas [potencias] (por ejemplo, [la finalidad] de la vista es la visión, y ninguna otra cosa además de ésta se genera a partir de la vista), aunque a partir de algunas se genera algo (por ejemplo, a partir de la habilidad de construir casas resulta una casa además del acto de construir), [la actividad], aun así, no es nada menos que el fin en el primer caso, y es más fin que potencia en el segundo.¹¹⁴

Por otro lado, la entidad en acto sería anterior a la potencia, porque pertenecería a un orden ontológicamente superior [κυριωτέρω], independiente de la sucesión. Eso recuerda la oposición parmenídea entre πέλω y εἰμί: en efecto, la sucesión y la contingencia dependerían de la potencia, es decir, de la materia, pero la realidad entitativa no estaría sujeta a la contingencia

¹¹² «Ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῆ γενέσει ὕστερα τῷ εἶδει καὶ τῆ οὐσίᾳ πρότερα [...], καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ’ ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος (ἀρχὴ γὰρ τὸ οὐ ἔνεκα, τοῦ τέλους δὲ ἔνεκα ἢ γένεσις), τέλος δ’ ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται. οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχουσιν ὀρώσι τὰ ζῶα ἀλλ’ ὅπως ὀρώσιν ὄψιν ἔχουσιν» (M08/1050a4-11).

¹¹³ «ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὧν κινήσις τὸ τέλος, διὸ ὡσπερ οἱ διδάσκοντες ἐνεργοῦντα ἐπιδείξαντες οἴονται τὸ τέλος ἀποδεδωκέναι, καὶ ἡ φύσις ὁμοίως» (M08/1050a15-19).

¹¹⁴ «τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον, διὸ καὶ τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. ἐπεὶ δ’ ἐστὶ τῶν μὲν ἔσχατον ἢ χρῆσις (οἷον ὄψεως ἢ ὄρασις, καὶ οὐθὲν γίγνεται παρὰ ταύτην ἕτερον ἀπὸ τῆς ὄψεως), ἀπ’ ἐνίων δὲ γίγνεται τι (οἷον ἀπὸ τῆς οἰκοδομικῆς οἰκία παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν), ὁμως οὐθὲν ἦττον ἔνθα μὲν τέλος, ἔνθα δὲ μᾶλλον τέλος τῆς δυνάμεως ἐστίν» (M08/1050a21-28).

ni quedaría inscrita entre límites temporales, toda vez que los trascendería. Por tanto, aquello en que consiste ser algo (*e.g.*, dodo), sería incorruptible, inmutable y necesario para la generación de ese algo (*i.e.*, de un dodo).¹¹⁵

Vista así, la realidad entitativa era el estado óptimo a que tiende cada entidad primera, el fin en acto, el ser logrado (y por lograr), el ser para cada cual. Más aún, en la *Ética eudemia*, Aristóteles describe el bien que corresponde a la entidad primera como un «designio» [νοῦς] (*i.e.*, una intuición intelectual de la unidad inmaterial que subsiste a través del cambio) y una «divinidad» [θεός] (*i.e.*, una potestad inmortal).

En efecto, 'bueno' se dice de muchas maneras, y en igual número de maneras que 'ente'. Pues, según se ha distinguido en otras [ocasiones], 'ente' significa *qué es, cuál, cuánto, cuándo* y, además de estas cosas, la condición de ser movido y la condición de mover, y lo bueno [*i.e.*, el estado óptimo para las cosas que suceden] se presenta en cada uno de esos casos, a saber: en la entidad [se presenta] el designio y lo divino; en la cualidad, lo justo; en la cantidad, lo moderado; en el momento, lo oportuno, y tanto lo instructor como lo instruido, a propósito de la mutación. Ahora bien, así como 'ente' no es una sola cosa con respecto de las cosas mencionadas, así tampoco 'bueno', y no hay una sola ciencia, ni de lo ente ni de lo bueno.¹¹⁶

La noción de *divinidad* en este pasaje podría discrepar significativamente de la que opera en el *Proslogium* de Anselmo. Los griegos asignaban inmortalidad a más de una cosa¹¹⁷ y ni debemos reducir el *bien de la entidad* al semblante [πρόσωπον] de nuestra preferencia ni rechazar que la plenitud pueda concebirse conforme a las diferencias dadas con el género en cuestión.

¹¹⁵ Cf. M08/1050b6 ss.

¹¹⁶ «πολλαχῶς γὰρ λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν. τό τε γὰρ ὄν, ὡσπερ ἐν ἄλλοις διήρηται, σημαίνει τὸ μὲν τί ἐστί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ πότε, καὶ πρὸς τούτοις τὸ μὲν ἐν τῷ κινεῖσθαι τὸ δὲ ἐν τῷ κινεῖν, καὶ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστη τῶν πτώσεών ἐστι τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν. ὡσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τί ἐστί περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ» (*Ética eudemia* I 8/1217b25-35). Eso parece oponerse al optimismo con que Aristóteles justifica, en la *Metafísica*, la validez de la ciencia primera, encargada de estudiar todo lo ente. Al respecto, hay dos posturas principales: o se argumenta que Aristóteles modificó su opinión con el tiempo (a no ser que se quiera rechazar la autoría aristotélica de la *Ética eudemia*) o se concilian los aparentes opuestos, diciendo, por ejemplo, que la ciencia de lo ente en cuanto ente asume que 'ente' no es un término unívoco y que no puede haber sólo una ciencia de lo ente *materialiter*. En este sentido, la filosofía primera especularía en torno a lo ente *formaliter*, es decir, sobre las relaciones que se dan entre los distintos modos de ser, constituyéndose como una ciencia transgenérica.

¹¹⁷ Hay una discusión de las oposiciones inmanencia/trascendencia y unidad/pluralidad con respecto al ser divino en T. OÑATE Y ZUBÍA, *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo xxi*, pp. 143-557.

Más adelante me concentraré en lo que he traducido como «designio» y «divinidad», pues la reflexión aristotélica en torno a la actualidad del fin se inscribe en una oposición mencionada en capítulos anteriores, a saber, la que se da entre *mortalidad* y *divinidad*, *devenir* y *ser*. Pero, comoquiera que eso resulte, por el momento mostraré que Aristóteles concibió la unidad que subsiste a través del cambio a la luz de una sintaxis dinámica.

Digo *sintaxis dinámica* porque, a fin de mantener su unidad, una entidad primera debía ser capaz de soportar y coordinar todas aquellas acciones verbales que podían serle adjudicadas con base en su definición. Con ello, destaco la faceta dinámica de la sintaxis categorial, y procedo así por dos razones: porque la persistencia del fin a través de la mutación era asociada por Aristóteles con la imperfectividad, y porque la subsistencia de la realidad entitativa, asunto capital de la ciencia de lo ente en cuanto ente [τὸ ὄν ἢ ὄν], era expresada por el verbo εἰμί. Claramente sigo refiriéndome a la organización de los distintos sintagmas cuando hablo de *sintaxis*, pero ya no enfatizo la coordinación entre predicamentos, sino la necesidad de que las acciones verbales admitidas por un sujeto se vean supeditadas a la imperfectividad fundamental de la entidad. En efecto, la entidad debe permanecer activa (*i.e.*, carecer de límites internos) mientras las acciones que ejecuta o padece se suceden y llegan a término (*i.e.*, aspecto puntual-desinente). Por ejemplo: *Mientras alguien amarra cuatro varillas* (perfectividad), *está armando una columna* (imperfectividad).

Puesto que de las acciones en que hay un límite ninguna es un fin, sino que [tales acciones] son de las que [se dirigen] a un fin (por ejemplo, el [fin] de adelgazar es la delgadez, y cuando estas [carnes] adelgazan están en mutación, no teniendo lugar [todavía] las cosas con miras a las cuales se da la mutación), no son ellas una acción, o al menos no [una acción] plena, porque no son un fin. La acción es, más bien, aquella en que se da el fin. Por ejemplo, uno ve y al mismo tiempo ha visto, cavila y ha cavilado y capta y ha captado, pero no aprende y ha aprendido, ni sana y ha sanado; uno vive bien y al mismo tiempo ha vivido bien, y se siente feliz y se ha sentido feliz. De otro modo, debería cesar en un momento dado, como cuando adelgaza; pero en este caso no [es así], sino que vive y ha vivido. De dichas cosas hay que decir, ciertamente, que unas son mutaciones, y otras, actividades. Pues toda mutación es incompleta; adelgazamiento, aprendizaje, ida, edificación: éstas son mutaciones, y ciertamente incompletas. En efecto, uno no va y ha ido, ni edifica y ha edificado, ni deviene y ha devenido, ni muda y ha mudado, sino que es distinto mover y haber movido. Pero lo mismo ha visto y ve al mismo tiempo, y capta y ha captado. A tal cosa llamo actividad, a la otra mutación.¹¹⁸

¹¹⁸ «Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρασ οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος, οἷον τοῦ ἰσχυαίνειν ἢ ἰσχυασία [αὐτό], αὐτὰ δὲ ὅταν ἰσχυαίνῃ οὕτως ἐστὶν ἐν κινήσει, μὴ ὑπάρχοντα ὧν ἕνεκα ἡ κίνησις, οὐκ ἔστι ταῦτα πράξις ἢ οὐ τελεία γε οὐ γὰρ τέλος· ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ [ἡ] πράξις. οἷον ὁρᾷ ἅμα καὶ ἐώρακε, καὶ φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν, ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ

Cabe asociar la realidad entitativa con la intransitividad, toda vez que εἶμί es un verbo intransitivo cuando funge como verbo pleno. Sin embargo, la subsistencia de la entidad no es completamente representable por lo opuesto a la transitividad. Aristóteles identificaba el elemento que recibe la acción expresada por un verbo transitivo con la materia, y muchas de las acciones que nosotros interpretaríamos como ergativas, es decir, como puramente intransitivas o carentes de objeto (*e.g., reír*), implican ese tipo de pasividad o receptividad (*e.g., Algunas partes del cuerpo son movidas al reír*).

Así pues, queda claro que, en cierto sentido, la capacidad de hacer y la de padecer son una sola (pues una cosa es capaz porque tiene la capacidad de padecer o porque otra padece a causa de ella), pero, en otro sentido, son distintas. En efecto, la primera está en lo que padece (pues debido a que tiene cierto principio —y también la materia es un principio—, lo paciente padece, y una cosa [padece] a causa de otra: pues lo grasoso puede ser quemado y lo que cede de cierto modo puede ser abollado, y de la misma manera en lo tocante a las demás cosas), pero la segunda está en lo agente: por ejemplo, el calor y la construcción de casas, lo primero está en aquello que calienta, lo segundo, en aquello que construye casas, por lo cual ningún complejo dotado de unidad natural padece a causa de sí mismo, toda vez que es una cosa y no otra.¹¹⁹

La noción de *imperfectividad*, en cambio, sí parece representar correctamente la subsistencia de la entidad. La imperfectividad de las acciones verbales es considerada en diversos pasajes de la *Metafísica*, especialmente en los que oponen la *permanencia* al *cambio* o el *ser* al *devenir*. Aristóteles atribuía la perfectividad, es decir, la insostenibilidad de una acción cumplida, a la potencialidad de la materia, y se interesaba en la imperfectividad, porque su doctrina de las causas finales requería distinguir entre las fases constitutivas de un proceso y la subsistencia,

μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάζεται καὶ ὑγιάσται· εὖ ζῆ καὶ εὖ ἔζηκεν ἅμα, καὶ εὐδαιμονεῖ καὶ εὐδαιμόνηκεν. εἰ δὲ μή, ἔδει ἂν ποτε παύεσθαι ὡσπερ ὅταν ἰσχυαίνῃ, νῦν δ' οὐ, ἀλλὰ ζῆ καὶ ἔζηκεν. τούτων δὴ δεῖ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὗται δὴ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον, καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἐώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν]» (M06/1048b18-35). «Además, las cosas en que se da el término, siendo adecuado, se llaman *terminadas*: pues son terminadas en cuanto implican el término [ἔτι οἷς ὑπάρχει τὸ τέλος, σπουδαῖον <ὄν>, ταῦτα λέγεται τέλεια· κατὰ γὰρ τὸ ἔχειν τὸ τέλος τέλεια]» (MΔ16/1021b23-25).

¹¹⁹ «φανερὸν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατὸν γὰρ ἔστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ), ἔστι δὲ ὡς ἄλλη. ἢ μὲν γὰρ ἐν τῷ πάσχοντι (διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὑλὴν ἀρχήν τινά, πάσχει τὸ πάσχον, καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου· τὸ λιπαρὸν μὲν γὰρ καυστὸν τὸ δ' ὑπεῖκον ὡδὶ θλαστὸν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων), ἢ δ' ἐν τῷ ποιοῦντι, οἷον τὸ θερμὸν καὶ ἡ οἰκοδομική, ἢ μὲν ἐν τῷ θερμαντικῷ ἢ δ' ἐν τῷ οἰκοδομικῷ· διὸ ἢ συμπέφυκεν, οὐθὲν πάσχει αὐτὸ ὑφ' ἑαυτοῦ· ἐν γὰρ καὶ οὐκ ἄλλο» (M012/1046a19-29).

no sólo del sujeto que las atraviesa, sino también del fin a que tienden los procesos.

Ni la potencia irracional (*i.e.*, causa material) ni el automatismo (*i.e.*, causa moviente) bastaban para explicar la mutación de las entidades. Como se trataba de un proceso inteligente, la mutación de las entidades suponía la permanente intelección de un término (*i.e.*, causa formal y final). De ahí que la subsistencia de cada entidad dependiera de la intuición intelectual de su propia unidad y que el bien se presentara como νοῦς y θεός en la categoría *entidad*: pues la unidad que condicionaba el proceso de mutación, la expresada por la definición, debía ser aprehendida por algo capaz de entender, y la intelección era la única actividad imperfectiva libre de materialidad. La unidad entitativa dependía de que la intuición de la forma específica no fuera interrumpida, pero, aun así, todas las entidades materializadas realizaban acciones perfectivas. Aunque todas ellas podían sustentar dinámicamente acciones, pasiones o experiencias —al menos durante un tiempo¹²⁰—, sus mutaciones dependían de las potencias dadas con la materia del caso. Así, por ejemplo, sólo los cuerpos que estaban hechos de éter tomaban una posición distinta conforme a cierta trayectoria circular, pues el éter tendía a moverse en círculos por naturaleza¹²¹. Pero la intelección no era un movimiento, ni siquiera el más acabado, a saber, el circular, pues todo movimiento implicaba indeterminación.

Pero [según el *Timeo*] es necesario que el intelecto sea ese círculo: pues la intelección es el movimiento del intelecto, mientras que la revolución es [el movimiento] del círculo. Así pues, si la intelección es revolución, también el intelecto será el círculo cuya peculiar revolución es intelección. Pero, entonces, ¿qué será lo que siempre entiende (pues debe ser así, si la revolución es efectivamente eterna)? En efecto, las intelecciones prácticas tienen límites (ya que todas se deben a una cosa distinta), y las [intelecciones] teóricas también se restringen por los enunciados. Todo enunciado es, o bien una definición, o bien una demostración. Ahora bien, las demostraciones se dan a partir de cierto principio y, de cierta manera, tienen un fin, a saber, el silogismo o la conclusión (pero, aun si no acaban, tampoco vuelven de nuevo al principio, sino que siempre avanzan a un término medio y a un extremo, y se van derecho; la revolución, en cambio, se vuelve de nuevo al principio). Por otro lado, todas las definiciones están delimitadas.¹²²

¹²⁰ «[*Uno y ente*] no se dan por separado, ni con la generación ni con la destrucción [ὅτι οὐ χωρίζεται οὐτ' ἐπὶ γενέσεως οὐτ' ἐπὶ φθορᾶς] (ΜΓ2/1003b29-30). Si *LO es un hombre*, será *tal* mientras dure.

¹²¹ «Además de esas cosas, si el desplazamiento en círculo se da por naturaleza en algo, resulta evidente que habrá un cuerpo entre los simples y primarios al que le corresponda por naturaleza, justo como el fuego se desplaza hacia arriba y la tierra hacia abajo, desplazarse por naturaleza en círculo [Πρὸς δὲ τούτοις εἰ μὲν ἔστιν ἡ κύκλω τινὶ φορὰ κατὰ φύσιν, δῆλον ὡς εἴη ἂν τι σῶμα τῶν ἀπλῶν καὶ πρώτων, ὃ πέφυκεν, ὥσπερ τὸ πῦρ ἄνω καὶ ἡ γῆ κάτω, ἐκεῖνο κύκλω φέρεσθαι κατὰ φύσιν]» (*De Caelo* A2/269b2-6).

¹²² «ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον· νοῦ μὲν γὰρ κινήσεις νόησις κύκλου δὲ περιφορά· εἰ οὖν ἡ νόησις περιφορά, καὶ νοῦς ἂν εἴη ὁ κύκλος οὗ ἡ τοιαύτη περιφορά νόησις. ἀεὶ δὲ δὴ τί νοήσει

Carencia de límites internos y divinidad

Según Aristóteles, el filósofo aspira al saber más elevado, es decir, a la sapiencia [σοφία]¹²³. Y cabe asumir que «la ciencia que se está buscando»¹²⁴ en la *Metafísica* persigue dicho saber y se identifica con la filosofía primera, caracterizada de cuatro maneras distintas en los libros que componen esa obra, a saber:

- α como ciencia de las primeras causas y los primeros principios (en A, α y B);
- β como ciencia de LO ENTE en cuanto ente y los atributos correspondientes (en Γ, E y K);
- γ como ciencia de la entidad en general (en Z, H y Θ);
- δ como ciencia de la divinidad o realidad suprasensible (en E y Λ).

Naturalmente, el hecho de que una ciencia sea definida de varias maneras requiere una aclaración. Pero, en este caso, la aclaración no puede ser sencilla, pues algunas de las definiciones de la filosofía primera podrían resultar incompatibles entre sí.

En primer lugar, como el sentido fundamental de LO ENTE era el entitativo, la ciencia de LO ENTE en cuanto ente puede ser interpretada como ciencia de la entidad ($\beta \approx \gamma$). La teoría de las categorías y la noción de equivocidad πρὸς ἓν permiten explicar la correspondencia entre el estudio de LO ENTE y el de la entidad, porque todo predicamento remite en última instancia a la realidad entitativa y supone una entidad¹²⁵. En segundo lugar, puesto que la entidad era

(δεῖ γάρ, εἴπερ αἰδῖος ἡ περιφορά); τῶν μὲν γὰρ πρακτικῶν νοήσεων ἔστι πέρατα (πᾶσαι γὰρ ἐτέρου χάριν), αἱ δὲ θεωρητικαὶ τοῖς λόγοις ὁμοίως ὀρίζονται· λόγος δὲ πᾶς ὀρισμὸς ἢ ἀπόδειξις· αἱ μὲν οὖν ἀποδείξεις καὶ ἀπ' ἀρχῆς καὶ ἔχουσαι πῶς τέλος, τὸν συλλογισμὸν ἢ τὸ συμπέρασμα (εἰ δὲ μὴ περατοῦνται, ἀλλ' οὐκ ἀνακάμπουσι γε πάλιν ἐπ' ἀρχήν, προσλαμβάνουσαι δ' αἰεὶ μέσον καὶ ἄκρον εὐθυποροῦσιν· ἢ δὲ περιφορὰ πάλιν ἐπ' ἀρχὴν ἀνακάμπει)· οἱ δ' ὀρισμοὶ πάντες πεπερασμένοι» (*De Anima* I 3/407a19-31).

¹²³ Cf. MA1-2.

¹²⁴ «τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης» (MA2/983a21).

¹²⁵ Aristóteles creía que esto era así tratándose también de estados de cosas a los que difícilmente podemos asignar realidad entitativa. Tendía a mostrar que una entidad era la condición de posibilidad de tales acontecimientos. «Tampoco hay materia para cuantas cosas son por naturaleza y no son entidades, sino que [en tales casos] lo que subyace es la entidad. ¿Qué es, por ejemplo, lo causante de un eclipse? ¿Cuál es su materia? Desde luego, no la hay, sino que la luna es lo paciente. Pero ¿qué es lo causante en calidad de moviente y obstaculizador de la luz? La tierra. Y el *por causa de qué*, aparentemente no lo hay. Y lo [causante] a manera de especie es el enunciado [definitorio], pero el enunciado no es claro si no conlleva la causa. ¿Qué es, por ejemplo, un eclipse? Privación de luz. Pero, si se añade 'por la tierra que se pone en medio', este enunciado conlleva lo causante. Por otro lado, es in-

causa y principio de las cosas que son conforme al resto de figuras de la predicación, es válido afirmar que la ciencia de la entidad estudia cierta causa y cierto principio ($\alpha \approx \beta/\gamma$). En tercer lugar, si uno asume, como la mayor parte de los filósofos griegos, que lo determinante, eterno y superior a la voluntad humana es de naturaleza divina, la ciencia de las primeras causas y los primeros principios tendría por objeto algo divino ($\alpha \approx \delta$)¹²⁶. No obstante, en cuarto lugar, la identidad entre ontología (β/γ) y teología (δ), sí que resulta problemática.

Muchos intérpretes consideran que las caracterizaciones β/γ y δ , comprendidas por varios de ellos a la luz de la oposición entre *metaphysica generalis* (ontología) y *metaphysica specialis* (teología)¹²⁷, son irreconciliables. Mientras que la ontología debería estudiar LO ENTE en general y sus propiedades trascendentales, la teología debería estudiar un solo tipo de ente, a saber, el divino, y sus propiedades particulares. Sin embargo, es cuestionable que Aristóteles estuviera dispuesto a sostener semejante oposición. Es cierto que se muestra convencido de que una sola ciencia debe estudiar LO ENTE en general (*e.g.*, en el libro Γ), pero también de que los atributos de LO ENTE en cuanto ente pertenecen a cierta naturaleza [$\varphi\upsilon\sigma\epsilon\acute{\omega}\varsigma\ \tau\iota\nu\omicron\varsigma$]:

Hay una ciencia que estudia lo ente en cuanto ente y las cosas que de suyo le corresponden. Esa ciencia no se identifica con ninguna de las ciencias que se llaman en función de una parte: pues

cierto cuál es el primer paciente del sueño. ¿Será, empero, el animal? Sí, ¿pero éste en qué sentido, y qué en primera instancia? ¿El corazón u otra cosa? Además, ¿por obra de qué? Y ¿cuál es el padecimiento de aquello [*i.e.*, del corazón] y no del todo? ¿Que cierta inmovilidad? Sí, ¿pero ésta por qué primer padecimiento se da? [οὐδ' ὅσα δὴ φύσει μὲν, μὴ οὐσίαι δέ, οὐκ ἔστι τούτοις ὕλη, ἀλλὰ τὸ ὑποκείμενον ἢ οὐσία. οἷον τί αἴτιον ἐκλείψεως, τίς ὕλη; οὐ γὰρ ἔστιν, ἀλλ' ἡ σελήνη τὸ πάσχον. τί δ' αἴτιον ὡς κινήσαν καὶ φθειραν τὸ φῶς; ἢ γῆ. τὸ δ' οὐ ἔνεκα ἴσως οὐκ ἔστιν. τὸ δ' ὡς εἶδος ὁ λόγος, ἀλλὰ ἄδηλος ἐὰν μὴ μετὰ τῆς αἰτίας ἢ ὁ λόγος. οἷον τί ἐκλειψις; στέρησις φωτός. ἐὰν δὲ προστεθῆ τὸ ὑπὸ γῆς ἐν μέσῳ γιγνομένης, ὁ σὺν τῷ αἰτίῳ λόγος οὗτος. ὕπνου δ' ἄδηλον τί τὸ πρῶτον πάσχον. ἀλλ' ὅτι τὸ ζῶον; ναί, ἀλλὰ τοῦτο κατὰ τί, καὶ τί πρῶτον; καρδία ἢ ἄλλο τι. εἶτα ὑπὸ τίνο; εἶτα τί τὸ πάθος, τὸ ἐκείνου καὶ μὴ τοῦ ὄλου; ὅτι ἀκινήσια τοιαδί; ναί, ἀλλ' αὕτη τῷ τί πάσχειν τὸ πρῶτον;]» (MH4/1044 b8-20).

¹²⁶ «[P]ues a todos les parece que el ser divino se halla entre las causas y es algún principio [ὄ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις]» (MA2/983a8-9).

¹²⁷ El inicio de la discusión moderna podría ser «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik I-II», donde P. NATORP destaca la inconsistencia, cotejada más tarde por W. JAEGER tanto en *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* como en *Aristoteles. Gundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, donde argumenta que la obra de Aristóteles expone dos momentos intelectuales distintos: uno en que Aristóteles es más platónico y presenta la ciencia primera como teología, y otro antiplatónico, el cual coincide con los estudios empíricos y la presentación de la metafísica como ontología. Entre los que se inclinan a la interpretación dualista del pensamiento aristotélico están I. DÜRING y P. AUBENQUE; entre los que se oponen a esa interpretación están P. MERLAN, J. OWENS, W. MARX, G. REALE y E. BERTI.

ninguna de las otras especula en torno a lo ente en cuanto ente, sino que, habiendo escindido una parte de eso [*i.e.*, de **LO ENTE**], estudian lo que se da en ese [ámbito]: por ejemplo, entre las ciencias, las matemáticas. Sin embargo, puesto que buscamos los principios, es decir, las causas más elevadas, es evidente que tales [principios] son necesariamente de alguna naturaleza en sí misma.¹²⁸

La inconsistencia se daría porque la identidad de ambas ciencias incurriría en una especie de sinécdoque, por omitir la diferencia entre lo general y lo particular. Con todo, aunque la oposición entre ambas caracterizaciones tiene sentido, cabe desarticularla recordando, por un lado, que **LO UNO** y **LO ENTE** no eran géneros para Aristóteles¹²⁹, y mostrando, por otro lado, que las entidades se distinguían por su materia y su aspecto dinámico, pero no por su actualidad. En efecto, así no cabría hablar de una metafísica especial, y sí de una naturaleza [φύσεως τινος] común a todos los entes, en cuanto resultan independientes de la materia, y no pueden ser objeto de ninguna ciencia particular.

Ahora bien, antes de ello, hay que explicar qué tipo de ciencia era la filosofía primera. En cuanto ésta se encargaba de estudiar **LO ENTE** en cuanto ente, ningún objeto debía quedar fuera de su alcance. Sin embargo, su aproximación no era práctica ni técnico-artística, ya que, a diferencia de las ciencias prácticas, la filosofía primera no establecía criterios generales de acción, y, a diferencia de las ciencias productivas, tampoco aplicaba conocimientos generales a la transformación de la materia. La filosofía primera tenía lugar más bien entre las ciencias teóricas porque estudiaba sus objetos con el solo propósito de comprenderlos. Es verdad que también las matemáticas y la física formaban parte de esas ciencias, pero, a diferencia de las matemáticas, la filosofía primera no consideraba algo ontológicamente dependiente (*e.g.*, la

¹²⁸ «Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἢ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό. αὕτη δ' ἐστὶν οὐδεμίᾳ τῶν ἐν μέρει λεγομένων ἢ αὐτῆ· οὐδεμία γὰρ τῶν ἄλλων ἐπισκοπεῖ καθόλου περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν, ἀλλὰ μέρος αὐτοῦ τι ἀποτεμόμεναι περὶ τούτου θεωροῦσι τὸ συμβεβηκός, οἷον αἱ μαθηματικαὶ τῶν ἐπιστημῶν. ἐπεὶ δὲ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἀκροτάτας αἰτίας ζητοῦμεν, δῆλον ὡς φύσεως τινος αὐτὰς ἀναγκαῖον εἶναι καθ' αὐτήν» (MG1/1003a21-28).

¹²⁹ «Pero no es posible que sean un género de cosas que son, ni lo uno ni lo ente: en efecto, es necesario que las diferencias de cada género sean y que cada [diferencia] sea una, y también es imposible que las especies de los géneros y que el género sin sus especies se prediquen de las respectivas diferencias, de modo que si lo uno o lo ente fueran cierto género ninguna diferencia será ente o uno, pero si no son géneros, tampoco serán principios, si los géneros son principios [οὐχ οἷόν τε δὲ τῶν ὄντων ἐν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν· ἀνάγκη μὲν γὰρ τὰς διαφορὰς ἐκάστου γένους καὶ εἶναι καὶ μίαν εἶναι ἐκάστην, ἀδύνατον δὲ κατηγορεῖσθαι ἢ τὰ εἶδη τοῦ γένους ἐπὶ τῶν οἰκείων διαφορῶν ἢ τὸ γένος ἄνευ τῶν αὐτοῦ εἰδῶν, ὡστ' εἴπερ τὸ ἐν γένος ἢ τὸ ὄν, οὐδεμία διαφορὰ οὔτε ὄν οὔτε ἐν ἔσται. ἀλλὰ μὴν εἰ μὴ γένη, οὐδ' ἀρχαὶ ἔσσονται, εἴπερ ἀρχαὶ τὰ γένη]» (MB3/998b22-28).

cantidad)¹³⁰, y, a diferencia de la física, no estudiaba cosas sujetas a mudanza¹³¹. La filosofía primera especulaba, pues, sobre el único sentido de **LO ENTE** que no depende de otros, a saber, el entitativo.

Habiendo determinado negativamente la naturaleza de la filosofía primera, se podría tratar de resolver el problema mencionado mostrando que el objeto de dicha ciencia era independiente [χωριστόν] e inmutable [ἀκίνητον], pues esos atributos le vendrían perfectamente a la divinidad. Sin embargo, las dificultades no terminarían allí. En efecto, el libro propiamente teológico de Aristóteles parece atribuirle divinidad a una sola entidad y la exclusividad del ser divino podría oponerse a la posibilidad de que muchas entidades posean los atributos de **LO ENTE** en cuanto ente.

Pero los que dicen que el número matemático es primero y que, por ello, siempre se tiene otra entidad y los principios de cada [entidad] son distintos, hacen que la entidad del todo sea episódica (en efecto, la una no contribuye a la otra de ninguna manera, ni siendo ni no siendo) y también que los principios sean muchos. Empero, las cosas que son no quieren ser mal gobernadas. «No es bueno el liderazgo de muchos: sea uno el que lidere».¹³²

Aun así, es posible encarar definitivamente el problema relacionando cuatro complejos temáticos, a saber, la equivocidad πρὸς ἔν, la noción aristotélica del bien, las dos modalidades de exclusión propuestas y el aspecto imperfectivo de algunas acciones verbales.

Aristóteles se representaba la totalidad de lo real como una organización de poderes [δυνάμεις] y creía que el poder rector [ἀρχή] del universo debía conocer las diferencias entre las distintas potencias; de otro modo, no podría operar sobre lo demás [τὰ ἄλλα]. Por lo tanto,

¹³⁰ Los últimos libros de la *Metafísica* critican la concepción matemática, platónica, del objeto de la filosofía primera. En **MM1-3**, se argumenta contra la primacía de la realidad matemática.

¹³¹ «En efecto, la física versa sobre cosas separadas, pero no inmutables, y algunas ramas de las matemáticas versan sobre cosas inmutables, pero quizá no separadas, sino que están en la materia; en cambio, la ciencia primera versa también sobre cosas separadas pero inmutables. Es necesario que todas las causas sean eternas, pero sobre todo éstas, ya que éstas son causas para las cosas divinas que se manifiestan [ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλη· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. ἀνάγκη δὲ πάντα μὲν τὰ αἷτια αἰδία εἶναι, μάλιστα δὲ ταῦτα· ταῦτα γὰρ αἷτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων]» (**ME1/1026a13-18**).

¹³² «οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰεὶ ἄλλην ἔχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἐκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῆ ἑτέρας συμβάλλεται οὔσα ἢ μὴ οὔσα) καὶ ἀρχὰς πολλὰς· τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. “οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω.”» (**MA10/1075b37-1076a4**).

Aristóteles, suponía que el saber más elevado de todos debía conocer el término o alcance de cada cosa. «Y la más dominante de las ciencias, o sea, con mayor dominio que la subordinada, es la que conoce aquello para lo cual cada cosa tiene que hacerse; y esto es el bien de cada cosa y, en conjunto, lo excelente en toda la naturaleza».¹³³

El bien particular era la ejecución de cierta capacidad, el cumplimiento de una función determinada. Ninguno de los compuestos de materia y forma actualizaba todas las potencias, pero todos ellos desempeñaban actividades imperfectivas mientras duraban (*v.g., estar vivo, estar solidificado, estar colocado*) y cumplían cierta función. Sin embargo, el bien general consistía en (el mantenimiento de) la unidad del cosmos y dependía de que el designio universal no se viera interrumpido. Por ello, el bien del todo no recaía en las entidades materializadas, cuya actividad comportaba cierto grado de intermitencia, a causa de la potencialidad implicada en la materia¹³⁴. Puesto que ni siquiera el movimiento perpetuo de los astros era una actividad completamente ininterrumpida, la entidad que garantizaba el cosmos debía carecer de los límites internos propios de la perfectividad, la potencialidad y la materialidad. En efecto, el principio de Aristóteles se parece a LO UNO del *Parménides* (H1), pero, a diferencia de éste, “participa” de la entidad, ya que ejecuta cierta actividad, a saber, la intuición intelectual.

La filosofía primera debía estudiar la entidad (β/γ) y la divinidad (δ), porque Aristóteles se propuso investigar el principio rector de todas las cosas (α) y confería divinidad y entidad a dicho principio (en oposición al *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* de Platón). La filosofía primera no debía preparar un inventario de todo cuanto hay ni abstraer los atributos imputables a todas las cosas que son, *como si no hubiera relaciones de dependencia entre ellas*. La filosofía primera debía conocer el principio que procura el bien parcial y total mediante la organización de las diversas capacidades. Aristóteles fue un filósofo de su tiempo y la ciencia de las primeras causas y los primeros principios debe ser interpretada a la luz del pensamiento de su época. Aho-

¹³³ «ἀρχικωτάτη δὲ τῶν ἐπιστημῶν, καὶ μᾶλλον ἀρχικὴ τῆς ὑπηρετοῦσης, ἢ γνωρίζουσα τίνος ἔνεκέν ἐστι πρακτέον ἕκαστον· τοῦτο δ' ἐστὶ τάγαθὸν ἕκαστου, ὅλως δὲ τὸ ἄριστον ἐν τῇ φύσει πάση» (MA 2/982b4-7).

¹³⁴ «Por tanto, es evidente que el mal no está fuera de las cosas: porque el mal es posterior a la potencia por naturaleza. Por tanto, ni en las cosas que están desde un principio ni en las eternas hay mal alguno, ni fallo ni ser corruptible (en efecto, también la corrupción se cuenta entre los males) [δηλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως. οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς αἰδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἀμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον (καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν)]» (M09/1051a17-21).

ra bien, al igual que la facultad noética descrita por Anaxágoras, el principio mencionado en la *Metafísica* ejercía dominio sobre el resto de potencias y no podía desempeñar un rol pasivo en la configuración del cosmos bajo ninguna circunstancia, a diferencia de los “poderes” que residían en la materia (*e.g.*, *poder calentar*).

[ANAXÁGORAS:] [el νοῦς] es el más sutil y más puro de todos los recursos [*i.e.*, de todas las potencias imprescindibles para la configuración cósmica] y posee el discernimiento absoluto de todo y tiene el máximo poder; y a todo cuanto tiene alma, tanto a lo menor como a lo mayor, a todo ello rige la inteligencia.¹³⁵

[ARISTÓTELES:] Entonces, y puesto que [el νοῦς] comprende todo, es necesario que no esté mezclado, como dijo Anaxágoras, para que domine o, lo que es igual, para que conozca —ya que lo ajeno impide y contrarresta en la medida en que obstruye—, de manera que su naturaleza no es sino la misma, a saber, ser capaz.¹³⁶

Aunque las entidades mutables (objetos de la física) no eran discernibles unas de otras en calidad de entidades (objetos de la ontología), sí que lo eran en cuanto actualizaciones de las respectivas diferencias específicas. Mientras que estas diferencias se debían, en cada caso, a las potencias dadas con la materia¹³⁷, los atributos comunes a todas las entidades se debían más bien a la inteligencia, que operaba en todas las entidades, aunque, de manera irrestricta, solamente en una de ellas (objeto de la teología). Todas las entidades admitían los atributos trascendentales, pero sólo una de ellas carecía de atributos diferenciales. De ahí que la filosofía primera no tenga solución de continuidad. Ésta puede ser tratada como ontología, debido a que todas las entidades comparten atributos, pero también como teología, porque el princi-

¹³⁵ «ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον, καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον· καὶ ὅσα γε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νοῦς κρατεῖ» (DK 59 B 12).

¹³⁶ «ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός]» (*De Anima* Γ4/429a 18-22).

¹³⁷ «Más aún, si bien es cierto que las [causas] de las entidades [son causas para todas las cosas], también es cierto que las causas y los elementos son otras, tal y como fue dicho, tratándose de cosas que no están en el mismo género (*e.g.*, colores, sonidos, entidades, cantidades), a menos que sea por analogía; también [las causas] de las cosas que están en las mismas especies son distintas, no en cuanto a la especie, sino, más bien, porque las cosas son otras en lo particular, tu materia, tu forma y lo que te pone en movimiento, y la mía, aunque en su concepción general sean las mismas [ἔπειτα, εἰ δὴ τὰ τῶν οὐσιῶν, ἀλλὰ δὲ ἄλλων αἴτια καὶ στοιχεῖα, ὥσπερ ἐλέχθη, τῶν μὴ ἐν ταύτῳ γένει, χρωμάτων ψόφων οὐσιῶν ποσότητος, πλὴν τῷ ἀνάλογον· καὶ τῶν ἐν ταύτῳ εἶδει ἕτερα, οὐκ εἶδει ἀλλ' ὅτι τῶν καθ' ἕκαστον ἄλλο, ἢ τε σὴ ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ κινῆσαν καὶ ἡ ἐμή, τῷ καθόλου δὲ λόγῳ ταύτά]» (MA5/1071a24-29).

pio rector del cosmos carecía de materia y no presentaba más atributos que los de **LO ENTE** en cuanto ente. La ciencia buscada por Aristóteles no puede reducirse a una *metaphysica specialis*, toda vez que los atributos de **LO ENTE** en cuanto ente no caracterizan exclusivamente a las entidades de cierta clase; tampoco puede reducirse a una *metaphysica generalis*, pues los atributos de **LO ENTE** en cuanto ente se presentan en las entidades compuestas de materia y forma con variaciones expresables mediante otras figuras de la predicación (*e.g.*, *cualidad* o *tiempo*) y tales variaciones ya no le convienen a la entidad simple, es decir, al sucedáneo aristotélico de **LO UNO** platónico.

También hay, entonces, algo que mueve. Y, como aquello que se mueve y mueve es intermedio, hay entonces algo que mueve sin moverse, que es eterno, entidad y actividad. De tal modo mueve lo deseable y lo inteligible: mueven sin moverse. Y, entre esas cosas [*i.e.*, las deseables e inteligibles], las primeras son las mismas. En efecto, lo deseable para el apetito es lo bello en apariencia, mientras que lo primeramente deseable para la voluntad es aquello que es bello: más deseamos algo porque nos parece tal, que nos parece tal porque lo deseamos: en efecto, la intelección es un principio. El intelecto se mueve por causa de lo inteligible, e inteligible en sí misma es la otra columna [de opuestos], y en ella va primero la entidad, y bajo tal [categoría va primero] la [entidad] que es simple y está en ejecución (pero ‘uno’ y ‘simple’ no son lo mismo: así es, ‘uno’ significa medida, pero ‘simple’ [denota] el modo en que ello se encuentra). Pero también lo bello y lo elegible por sí mismo están en la misma columna, y lo primero [en cada grupo] es siempre lo que tiene mayor calidad, o lo análogo. Que se da el *por causa de qué* en las cosas inmutables, lo muestra la distinción: en efecto, el *por causa de qué* es tanto para beneficio de algo como a causa de algo, de los cuales éste es [inmutable] y el otro no. Una cosa mueve, pues, como lo amado, pero las otras mueven por ser movidas.¹³⁸

Para Aristóteles pesaba más la totalidad que la parcialidad, y el conocimiento aislado de las partes del todo era incompleto. La filosofía primera debía conocer lo particular y lo general, pero también la interconexión de las partes constitutivas del todo, coordinadas en función de lo máximamente inteligible. Téngase en cuenta que Aristóteles suponía que las cosas sensibles y más fácilmente asequibles para nosotros ostentan los rasgos de **LO ENTE** en menor

¹³⁸ «ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ. ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινεῖν [καὶ] μέσον, †τοίνυν† ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ, αἴδιον καὶ οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα. κινεῖ δὲ ὧδε τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν· κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλευτὸν δὲ πρῶτον τὸ ὄν καλόν· ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα· ἀρχὴ γὰρ ἡ νόησις. νοῦς δὲ ὑπὸ τοῦ νοητοῦ κινεῖται, νοητὴ δὲ ἡ ἕτέρα συστοιχία καθ’ αὐτήν· καὶ ταύτης ἡ οὐσία πρώτη, καὶ ταύτης ἡ ἀπλή καὶ κατ’ ἐνέργειαν (ἔστι δὲ τὸ ἐν καὶ τὸ ἀπλοῦν οὐ τὸ αὐτό· τὸ μὲν γὰρ ἐν μέτρον σημαίνει, τὸ δὲ ἀπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό). ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ καλόν καὶ τὸ δι’ αὐτὸ αἰρετὸν ἐν τῇ αὐτῇ συστοιχίᾳ· καὶ ἔστιν ἀριστον αἰεὶ ἢ ἀνάλογον τὸ πρῶτον. ὅτι δ’ ἔστι τὸ οὐ ἕνεκα ἐν τοῖς ἀκινήτοις, ἡ διαίρεσις δηλοῖ· ἔστι γὰρ τινὶ τὸ οὐ ἕνεκα <καὶ> τινός, ὧν τὸ μὲν ἔστι τὸ δ’ οὐκ ἔστι. κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινούμενα δὲ τᾶλλα κινεῖ» (MΛ7/1072a23-b4).

grado que las cosas inteligibles y más comprensibles en sí mismas. Por ello, la entidad simple aparecía en la cima de las cosas inteligibles por sí mismas y la actividad imperfectiva por an-tonomasia, es decir, la intelección de sí mismo, coronaba esa columna. La fórmula “LO ENTE en cuanto ente” no sólo remite a la actualidad de la unidad entitativa (LO ENTE) en cuanto se opo-ne a la potencialidad de la materia, sino también a la imperfectividad de una actividad capaz de mantenerse a través de la mutación (en cuanto ente).

La investigación aristotélica de las primeras causas efectuaba una importante diferen-cia entre lo percedero y lo imperecedero.

Pero, además, si hay una entidad distinta aparte de las entidades sensibles, ¿aparte de cuáles, entre las sensibles, debe sostenerse que la hay? Así es, ¿por qué ha de ponerse esa cosa aparte de los hombres, de los caballos o de los otros animales y no más bien de las cosas inanimadas en general? Ciertamente, postular [entidades] eternas y distintas [pero] iguales a las sensibles y corrompibles parecería caer fuera del buen juicio. Pero, si el principio que está siendo busca-do ahora no está separado de los cuerpos, ¿qué otra cosa mejor que la materia ha de proponer-se? Ciertamente, ésta no está en operación, sino que está en potencia. Parecería, más bien, que la especie y la forma son un principio con mayor derecho que ella. Pero como esto [*i.e.*, la espe-cie y la forma] es corrompible, definitivamente no hay una entidad eterna y separada. Pero esto es absurdo: en efecto, parece [que la hay], y me atrevo a decir que es buscada por los más agraciados, como si hubiera un principio y una entidad de esa clase; en efecto, ¿cómo habrá organi-zación si no hay algo eterno, separado y permanente?¹³⁹

Asimismo, al buscar lo «eterno, separado y permanente», la especulación en torno al princi-pio rector se vio en la necesidad de establecer un ordenamiento dinámico-operativo y jerar-quizar las funciones cumplidas por los distintos tipos de entidad. Para ello, Aristóteles aplicó dos criterios: de un lado, la actividad rectora debía ser tanto una condición necesaria para la transformación natural de la materia cuanto algo inmutable en sí mismo; de otro, las activida-des de mayor rango en el ordenamiento universal debían permitirse cada vez menor variabi-lidad que las subordinadas.

¹³⁹ «ἔτι δ' εἰ παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἔστι τις ἕτερα οὐσία, παρὰ ποίας τῶν αἰσθητῶν δεῖ τιθῆναι ταύτην εἶναι; τί γὰρ μᾶλλον παρὰ τοὺς ἀνθρώπους ἢ τοὺς ἵππους ἢ τῶν ἄλλων ζώων θήσει τις αὐτήν ἢ καὶ τῶν ἀψύχων ὅλως; τό γε μὴν ἴσας ταῖς αἰσθηταῖς καὶ φθαρταῖς οὐσίαις αἰδίους ἑτέρας κατασκευάζειν ἐκτὸς τῶν εὐλόγων δόξειεν ἂν πίπτειν. εἰ δὲ μὴ χωριστὴ τῶν σωμάτων ἢ ζητουμένη νῦν ἀρχή, τίνα ἂν τις ἄλλην θεῖη μᾶλλον τῆς ὕλης; αὕτη γε μὴν ἐνεργεία μὲν οὐκ ἔστι, δυνάμει δ' ἔστιν. μᾶλλον τ' ἂν ἀρχὴ κυριωτέρα ταύτης δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή· τοῦτο δὲ φθαρτόν, ὥσθ' ὅλως οὐκ ἔστιν αἰδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὐτήν. ἀλλ' ἄτοπον· ἔοικε γὰρ καὶ ζητεῖται σχεδὸν ὑπὸ τῶν χαριστάτων ὡς οὐσά τις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη· πῶς γὰρ ἔσται τάξις μὴ τινος ὄντος αἰδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος;» (MK2/1060a13-27).

También hay que examinar de qué modo tiene la naturaleza entera el bien y lo más valioso, como algo separado y por sí mismo, o a la manera de una organización. ¿O quizá de ambos modos, como una formación militar? Pues el bien [de ésta] reside en la organización y es el comandante, e incluso éste lo es en mayor grado: porque no se debe a la organización, sino que ésta se da por aquél.¹⁴⁰

Todas las cosas están coordinadas de cierto modo, pero no del mismo modo, las que nadan [v.g., los peces], las que vuelan [v.g., las aves] y las que crecen [v.g., las plantas]; y no se encuentran de tal modo que lo uno no esté relacionado con lo otro de ninguna manera, sino que alguna relación hay. En efecto, todas las cosas están coordinadas en función de algo unitario, pero como en un régimen doméstico, a saber: a los libres casi no les está permitido hacer lo que se les ocurra, sino que todas o casi todas sus acciones están organizadas, mientras que los esclavos y los animales aportan poco al bien común y muchas veces hacen lo que se les ocurre; en efecto, semejante principio es la naturaleza de cada uno de ellos. Quiero decir, por ejemplo, que a todas las cosas [que actúan sin orden fijo] les resulta necesario al menos llegar a disgregarse, y hay otras funciones de ese tipo mediante las cuales todas ellas contribuyen al todo.¹⁴¹

La oposición entre hombres libres y esclavos parece corresponderse con la distinción entre orden supralunar y orden infralunar, pues a la mutación de las entidades supralunares le era atribuida mayor precisión y regularidad que a la mutación de las entidades infralunares, cuya materia daba pie a cambios y movimientos más próximos a la indeterminación. En efecto, tanto la constancia como la reiteración tienen aspecto imperfectivo (compárese *Bebía todas las noches con Bebió todas las noches*), y es comprensible que a la actividad de los cuerpos celestes le fuera atribuido un grado más alto de imperfectividad que a los cuerpos terrestres. De hecho, Aristóteles consideraba que la discontinuidad quedaba prácticamente ausente en aquellos dominios. «También hay algo que se mueve constantemente con un movimiento incesante, y éste es circular (y eso no sólo es evidente para la razón, sino también por los hechos), de modo que el primer cielo sería eterno»¹⁴². Por supuesto, la perfectividad no desa-

¹⁴⁰ «Ἐπισκεπτέον δὲ καὶ ποτέρως ἔχει ἢ τοῦ ὄλου φύσις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, πότερον κεχωρισμένον τι καὶ αὐτὸ καθ' αὐτό, ἢ τὴν τάξιν. ἢ ἀμφοτέρως ὡσπερ στρατεύμα; καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος· οὐ γὰρ οὗτος διὰ τὴν τάξιν ἀλλ' ἐκείνη διὰ τοῦτόν ἐστιν]» (ΜΑ 10/1075a11-15).

¹⁴¹ «πάντα δὲ συντέτακται πως, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως, καὶ πλωτὰ καὶ πτηνὰ καὶ φυτὰ· καὶ οὐχ οὕτως ἔχει ὥστε μὴ εἶναι θατέρω πρὸς θάτερον μηδέν, ἀλλ' ἔστι τι. πρὸς μὲν γὰρ ἐν ἅπαντα συντέτακται, ἀλλ' ὡσπερ ἐν οἰκίᾳ τοῖς ἐλευθέροις ἠκιστα ἔξεστιν ὅ τι ἔτυχε ποιεῖν, ἀλλὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τέτακται, τοῖς δὲ ἀνδραπόδοις καὶ τοῖς θηρίοις μικρὸν τὸ εἰς τὸ κοινόν, τὸ δὲ πολὺ ὅ τι ἔτυχε· τοιαύτη γὰρ ἐκάστου ἀρχὴ αὐτῶν ἢ φύσις ἐστίν. λέγω δ' οἷον εἰς γε τὸ διακριθῆναι ἀνάγκη ἅπασιν ἐλθεῖν, καὶ ἄλλα οὕτως ἔστιν ὧν κοινωνεῖ ἅπαντα εἰς τὸ ὅλον» (ΜΑ10/1075a16-25).

¹⁴² «καὶ ἔστι τι ἀεὶ κινούμενον κίνησιν ἅπαστον, αὕτη δ' ἡ κύκλω (καὶ τοῦτο οὐ λόγῳ μόνον ἀλλ' ἔργῳ δηλον), ὡστ' αἶδιος ἂν εἴη ὁ πρῶτος οὐρανός]» (ΜΑ7/1072a21-23).

parecía completamente antes del último peldaño de la jerarquía, donde ya no había materialidad según la cosmovisión aristotélica.

Que el firmamento es uno, queda claro. En efecto, si hubiera más de un firmamento, justo como [hay muchos] hombres, el principio de cada uno de ellos sería uno en especie pero múltiple en lo tocante al número. Empero, cuanto es múltiple en lo tocante al número, tiene materia (pues la noción es una y la misma para muchos, como la de *hombre*, aunque Sócrates sea uno). Aquello que había de ser en primer lugar [*i.e.*, la esencia necesaria para todo lo demás] no tiene materia, ya que es actividad plena. Por consiguiente, uno en cuanto a la noción y el número es el primer motor, que es inmóvil; y, por consiguiente, [también] lo movido siempre y de modo ininterrumpido. Por consiguiente, el firmamento es uno solo.¹⁴³

El movimiento local era el que mayor continuidad presentaba a los ojos de Aristóteles, y la rotación era insuperable en ese sentido, toda vez que es posible girar alrededor de un eje sin desplazarse¹⁴⁴. Es más, Aristóteles sugiere que hay una especie de movimiento cumplido que ya no está sujeto a la sucesión, sino a la perpetuidad, cuya actualidad se mantiene a través de los otros movimientos.

Justo por ello es bueno convencerse a uno mismo de que son verdaderas las concepciones antiguas y más propias de nuestros padres, según las cuales hay algo inmortal y divino entre las cosas que tienen movimiento, las cuales tienen movimiento, empero, de tal manera que no hay límite alguno para éste, sino que éste es más bien el límite de los otros: pues el límite pertenece a las cosas circundantes, y estando acabado, este [movimiento] circunda a los inacabados y que tienen límite y pausan; éste no tiene ni principio ni fin alguno, sino que siendo incesante en el tiempo ilimitado es, para los otros, causa del principio de unos y lo que permite la pausa de otros.¹⁴⁵

Sin embargo, toda mutación entraña dinamicidad y la intelección se resistía a ser considerada dinámicamente. La intelección era la actividad suprema para Aristóteles: se cumplía siempre

¹⁴³ «ὄτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὡσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἶδει μία ἢ περιέκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δὲ γε πολλά. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει (εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς). τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινεῖν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα ἀεὶ καὶ συνεχῶς· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος» (MΛ8/1074a31-38).

¹⁴⁴ Cf. MΛ7/1072b4-11.

¹⁴⁵ «Διόπερ καλῶς ἔχει συμπεῖθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρασ αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρασ· τό τε γὰρ πέρασ τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη τέλειος οὕσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρασ καὶ παῦλαν, αὕτη μὲν οὐδεμίαν οὐτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτήν, ἀλλ' ἄπαστος οὕσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς, τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν» (*De Caelo* B1/284a2-11).

ipso facto y podía coincidir con cualquier acción perfectiva o imperfectiva, ya que no quedaba excluida por ninguna otra acción verbal.¹⁴⁶

Aristóteles no caracterizó el principio rector del cosmos como pura existencia. Hemos visto que los filósofos griegos difícilmente habrían procedido así. La entidad simple, que tenía el rango más elevado en la organización del universo, era más bien intelección en acto, carente de límites internos, privada de toda potencialidad. No era pura existencia, sino inteligencia en ejecución: el vigor de la inteligencia operante en todas y cada de las entidades compuestas, pero libre ya de toda materialidad. Sólo así podía ejercer dominio sobre cualquier otro poder en este mundo.

Así pues, si el ser divino se encuentra siempre tan bien como nosotros alguna vez, es asombroso, pero, si se encuentra mejor todavía, es más asombroso todavía. Y se encuentra de ese modo. Y, sin duda, le corresponde la vida: pues la actividad de la inteligencia es vida, y aquél es la actividad. Pero su actividad es vida en función de sí misma, la de mejor calidad y eterna. Sostenemos, entonces, que el ser divino es un animal eterno y excelente, de modo que al ser divino le corresponde una vida y una duración ininterrumpida y perpetua; eso es, pues, el ser divino.¹⁴⁷

La inteligencia en que consiste plenamente el ser divino se ejecutaría en todos los planos de lo real, condicionando, naturalmente, la unidad de las entidades sensibles. El vigor de esa inteligencia se pondría de manifiesto en función de las potencias contenidas en la materia del caso, o sea, en la medida de las capacidades de cada entidad mutable; pero la intelección no remitiría a ninguna diferencia tratándose de la entidad simple, porque el intelecto en acto se correspondería absolutamente con la naturaleza [φύσεώς τινος] a que pertenecen los atributos de LO ENTE en cuanto ente. A eso se refiere Aristóteles cuando sugiere que hay una ciencia de la entidad inmutable, la cual es universal por ser primera, es decir, porque la plenitud de semejante entidad condiciona la unidad de todas las demás entidades¹⁴⁸. Con todo, aunque

¹⁴⁶ A eso podría haber remitido Anaxágoras con καθαρός. Tal adjetivo significa *puro, sin mancha*, pero, cuando era aplicado a cosas fluidas, por ejemplo, a los ríos, calificaba el flujo *límpido y sin obstáculos*. Vid. R. ALCOCER URUETA, *El pensamiento de Anaxágoras con respecto al vínculo genético entre la relación mítica y la relación filosófica en la antigua Grecia*, p. L

¹⁴⁷ «εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς αἰεὶ, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον. ἔχει δὲ ὧδε. καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει· ἢ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἢ ἐνέργεια· ἐνέργεια δὲ ἢ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδίος. φαμὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶον αἰδίον ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰῶν συνεχῆς καὶ αἰδίος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός» (MΛ7/1072b24-30).

¹⁴⁸ «Pero si hay una entidad inmutable, esa [ciencia, *i.e.*, la teológica] será anterior y filosofía primera, y universal de este modo, a saber, por ser primera; y habrá de especular en torno a lo ente en cuanto

la entidad “suprasensible” carecería de opuesto al igual que cualquier realidad entitativa, esa entidad, estando permanentemente en acto, no tendría que admitir opuestos, a diferencia de las entidades compuestas de materia y forma: «Es admisible, por supuesto, que la misma cosa sea los opuestos a la vez en potencia, pero no en plenitud. Además, también esperaremos que concedan que hay alguna otra entidad entre las cosas que son, en la que no se da mutación ni deterioro ni generación en absoluto»¹⁴⁹. Por lo mismo, cuando Aristóteles discurría sobre el principio de todas las cosas, también aludía a los distintos predicamentos, desvelando la vocación metafísica de la teoría de las categorías. En efecto, la entidad simple debía permanecer idéntica a sí misma en todos los sentidos, es decir, ser indiferente a las variaciones expresables mediante figuras de la predicación, o bien a cualquier “padecimiento”, lo cual debe remitirnos al «Ταῦτα δὴ τὰ παθήματα πάντ’ ἂν πάσχοι τὸ ἓν, εἴ ἔστιν» del *Parménides* de Platón (157b3-4) y al «διὰ παντὸς πάντα περῶντα» en el poema de Parménides (DK 28 B 1.32).

Así pues, que hay una entidad eterna, inmutable y separada de las cosas sensibles, queda claro a partir de lo dicho. Se ha mostrado, asimismo, que semejante entidad no puede tener magnitud alguna, sino que está privada de partes y es indivisible (pues mueve por tiempo ilimitado y ninguna de las cosas limitadas tiene poder ilimitado; suponiendo que toda magnitud sea ilimitada o limitada, no podría tener magnitud limitada por lo mismo, aunque tampoco ilimitada, porque no hay ninguna magnitud ilimitada en absoluto); de hecho, también es impasible e inalterable: porque todos los otros movimientos son posteriores al local.¹⁵⁰

Si efectivamente los cambios son cuatro, a saber, el [cambio] con respecto al qué, o el [cambio] con respecto al cómo, cuánto o dónde, y la generación absoluta y la destrucción son el [cambio] respecto a esta cosa, y el aumento y la disminución, el [cambio] respecto al tanto, y la alteración, el [cambio] respecto a la condición, y el desplazamiento, el [cambio] respecto al lugar, los cam-

ente, y al qué-es y a los atributos de esa [entidad] en cuanto ente [εἰ δ’ ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη· καὶ περὶ τοῦ ὄντος ἧ ὄν ταύτης ἂν εἶη θεωρηῆσαι, καὶ τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἧ ὄν]» (ME2/1026a29-32).

¹⁴⁹ «δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταῦτ’ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ’ οὐ. ἔτι δ’ ἀξιῴσομεν αὐτοὺς ὑπολαμβάνειν καὶ ἄλλην τινὰ οὐσίαν εἶναι τῶν ὄντων ἧ οὔτε κίνησις ὑπάρχει οὔτε φθορὰ οὔτε γένεσις τὸ παράπαν]» (MG5/1009a34-38). El ser posible «aparecía como ser, como tal, incompleto, y ésta es la razón por la que la sustancia perfecta y separada, Dios, no participa de ninguna manera del ser potencial, sino de la pura actualidad» (F. BRENTANO, *On the Several Senses of Being in Aristotle*, p. 34).

¹⁵⁰ «ὅτι μὲν οὖν ἔστιν οὐσία τις αἴδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν, φανερόν ἐκ τῶν εἰρημένων· δέδεικται δὲ καὶ ὅτι μέγεθος οὐδὲν ἔχει ἐνδέχεται ταύτην τὴν οὐσίαν ἀλλ’ ἀμερῆς καὶ ἀδιαίρετός ἐστιν (κινεῖ γὰρ τὸν ἄπειρον χρόνον, οὐδὲν δ’ ἔχει δύναμιν ἄπειρον πεπερασμένον· ἐπεὶ δὲ πᾶν μέγεθος ἢ ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, πεπερασμένον μὲν διὰ τοῦτο οὐκ ἂν ἔχοι μέγεθος, ἄπειρον δ’ ὅτι ὅλως οὐκ ἔστιν οὐδὲν ἄπειρον μέγεθος)· ἀλλὰ μὴν καὶ ὅτι ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον· πᾶσαι γὰρ αἰ ἄλλαι κινήσεις ὕστεραι τῆς κατὰ τόπον» (MA7/1073a3-12).

bios han de ser en dirección a los opuestos en cada caso. Por lo mismo, es necesario que cambie la materia, siendo capaz de ambos [opuestos].¹⁵¹

Así pues, si las categorías se dividen en entidad, cualidad, lugar, hacer o padecer, frente-a, cuánto, es necesario que las [clases de] mutaciones sean tres, a saber, de calidad, de cantidad y de lugar. Con respecto a la entidad no hay [mutación], porque nada es opuesto a la entidad, ni con respecto al frente-a (en efecto, es que cambiando uno de los términos relacionados no se verifica el otro, aun cuando no cambie en nada, de modo que el movimiento de estos términos es accidental), ni de lo agente ni de lo paciente, ni de lo que efectúa la mutación ni de lo que experimenta la mutación, porque no hay mutación de la mutación, ni génesis de la génesis ni, en general, cambio del cambio.¹⁵²

Ni siquiera las operaciones cognitivas, tales como la fundamentación del conocimiento o el razonamiento —y no se diga el juicio o la sensación—, quedaban exentas de dinamicidad, toda vez que conllevaban las fases propias de un proceso. Solamente la intelección estaba privada de dinamicidad, pues era la captación inmediata de unidades separadas, sueltas. Por eso decía Aristóteles que, «en lo tocante a las cosas sin materia, lo mismo es aquello que entiende y aquello que se entiende»¹⁵³. «En efecto, no siendo distinto lo que se entiende y el intelecto en cuantas cosas no tienen materia, será la misma, es decir, una sola cosa, la intelección y aquello que se entiende»¹⁵⁴. La intelección captaba la unidad suelta a que se encaminaba todo proceso, pero, a diferencia de lo que sucedía con las entidades mutables, la entidad inmutable no tenía que esforzarse o poner su atención en la finalidad de algún proceso, porque, de cierta manera, ella era el fin de todo proceso. Respecto a ella, ya no había intencionalidad propiamente dicha, porque no podía haber mejor condición que la entidad simple: máximo valor en la escala axiológica aristotélica. En efecto, estando absuelta de todo cargo, de toda marca categorial, la entidad simple era idéntica al acto de intelección y estaba libre de todo pesar.

¹⁵¹ «εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλῆ καὶ φθορὰ ἢ κατὰ <τὸ> τόδε, αὐξήσις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φθορὰ δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί. ἀνάγκη δὲ μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω» (MΛ2/1069b9-15).

¹⁵² «Εἰ οὖν αἱ κατηγορίαι διήρηνται οὐσία, ποιότητα, τόπω, τῷ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τῷ πρὸς τι, τῷ ποσῷ, ἀνάγκη τρεῖς εἶναι κινήσεις, ποιοῦ ποσοῦ τόπου· κατ' οὐσίαν δ' οὐ, διὰ τὸ μηθὲν εἶναι οὐσία ἐναντίον, οὐδὲ τοῦ πρὸς τι (ἔστι γὰρ θατέρου μεταβάλλοντος μὴ ἀληθεύεσθαι θάτερον μηδὲν μεταβάλλον, ὥστε κατὰ συμβεβηκὸς ἢ κινήσις αὐτῶν), οὐδὲ ποιούντος καὶ πάσχοντος, ἢ κινουῦντος καὶ κινουμένου, ὅτι οὐκ ἔστι κινήσεως κινήσις οὐδὲ γενέσεως γένεσις, οὐδ' ὄλως μεταβολῆς μεταβολή» (MK12/1068a8-16).

¹⁵³ «ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτὸ ἐστὶ τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον» (*De Anima* Γ4/4303-4).

¹⁵⁴ «οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοούμενου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τῷ νοούμενῳ μία» (MΛ9/1075a3-5).

Así pues, en primer lugar, si [el intelecto] no es actividad de inteligir, sino capacidad [de inteligir], es razonable que el mantenimiento de la intelección sea cansado para él. Es más, es evidente que otra cosa sería más estimable que el intelecto, a saber, lo que se inteligie. Pues inteligir, es decir, la intelección, se da incluso en aquello que inteligie lo ínfimo, de modo que si esto [*i.e.*, lo ínfimo] ha de ser evitado (y, en efecto, es mejor no ver algunas cosas que verlas), la intelección no podría ser lo más valioso. Luego, [el intelecto] se inteligie a sí mismo, ya que es lo supremo, y la intelección es intelección de la intelección.¹⁵⁵

Por lo tanto, de tal principio dependen el firmamento y la naturaleza. Y el transcurso de su vida es como los breves momentos de máxima calidad para nosotros (pues ello está siempre en ese estado, mientras que, para nosotros, eso es imposible), ya que su actividad también es placer (también por eso la vigilia, la sensación y la intelección son lo más placentero, y, por la misma razón, las esperanzas y los recuerdos). Pero la acción de inteligir en sí misma tiene por objeto lo mejor en sí mismo, y la [acción de inteligir] por antonomasia tiene por objeto lo mejor por antonomasia. La facultad de inteligir se inteligie por comprensión de lo que puede ser inteligido: en efecto, se vuelve inteligible al entrar en contacto [con lo que puede ser inteligido] e inteligirlo, de tal manera que la facultad de inteligir y lo que puede ser inteligido resultan ser lo mismo. En efecto, lo capaz de aprehender aquello que puede ser inteligido, o sea, [capaz de aprehender] la entidad, es la facultad de inteligir, que está en operación una vez que lo tiene, de manera que esto [*i.e.*, la inteligencia en acción], más que aquello [*i.e.*, la inteligencia en potencia], es lo que la facultad divina de inteligir parece gozar, y la contemplación es lo más placentero y más valioso.¹⁵⁶

¹⁵⁵ «πρῶτον μὲν οὖν εἰ μὴ νόησις ἐστὶν ἀλλὰ δύναμις, εὐλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως· ἔπειτα δὴλον ὅτι ἄλλο τι ἂν εἴη τὸ τιμώτερον ἢ ὁ νοῦς, τὸ νοούμενον. καὶ γὰρ τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις ὑπάρξει καὶ τὸ χεῖριστον νοοῦντι, ὥστ' εἰ φευκτὸν τοῦτο (καὶ γὰρ μὴ ὀρᾶν ἔνια κρεῖττον ἢ ὀρᾶν), οὐκ ἂν εἴη τὸ ἄριστον ἢ νόησις. αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις» (ΜΛ9/1074b28-35).

¹⁵⁶ «ἐκ τοιαύτης ἄρα ἀρχῆς ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις. διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἷα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν (οὕτω γὰρ αἰεὶ ἐκεῖνο· ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἢ ἐνέργεια τοῦτου (καὶ διὰ τοῦτο ἐγρήγορις αἴσθησις νόησις ἡδιστον, ἐλπίδες δὲ καὶ μνημαὶ διὰ ταῦτα). ἡ δὲ νόησις ἢ καθ' αὐτὴν τοῦ καθ' αὐτὸ ἀρίστου, καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα. αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ· νοητὸς γὰρ γίνεταί θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε αὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς, ἐνεργεῖ δὲ ἔχων, ὥστ' ἐκείνου μᾶλλον τοῦτο ὃ δοκεῖ ὁ νοῦς θεῖον ἔχειν, καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδιστον καὶ ἄριστον» (ΜΛ7/1072b 13-24). Recuérdese que la vista era el sentido más querido por nosotros según Aristóteles, pues de todos los sentidos es el que más diferencias nos ofrece y el que más nos permite conocer (*vid.* ΜΑ1/980a21-27).

CONCLUSIÓN

La exclusión y la diferencia

Parménides, Platón y Aristóteles, o la exclusión de la diferencia, la inclusión de la diferencia y la exclusión por la diferencia

El capítulo anterior culmina la investigación propuesta, ya que argumenta satisfactoriamente que el problema de lo uno y lo múltiple, la relación entre LO ENTE y la exclusión, el talante participial de los predicados con εἰμί y la imperfectividad de ciertas acciones verbales son temas implicados en la reflexión aristotélica en torno al principio rector de todas las cosas y excelentes puntos de partida para interpretar la πρώτη φιλοσοφία considerando su dimensión lingüística y su contexto histórico. En efecto, la ciencia aristotélica de LO ENTE en cuanto ente no surgió de la nada, sino que adquirió sentido tanto por la naturaleza del verbo εἰμί como por la reflexión parmenídea en torno a LO ENTE y la doctrina platónica de LO UNO y LO ENTE.

Los cuatro asuntos mencionados fueron de crucial importancia para los predecesores más importantes de la πρώτη φιλοσοφία aristotélica, sobre todo aquellos que condujeron la investigación del principio de todas las cosas por senderos no propiamente naturalistas, a saber, Parménides y Platón. El primero (1) dio consistencia ontológica al problema metafísico de lo uno y lo múltiple; (2) afirmó que ENTE es un predicado universal que excluye la nula posibilidad y que no puede quedar excluido de ningún sujeto legítimo de investigación y discurso [LO]; (3) entendió los predicados particulares o diferenciales como posibilidades efectivas dadas con LO ENTE; y (4) opuso la perfectividad del verbo πέλω a la imperfectividad del verbo εἰμί, al cual identificó con νοέω en algún sentido. El segundo (1) trató de resolver las dificultades ontológicas suscitadas por el monismo parmenídeo; (2) atribuyó el poder excluidor a LO UNO, en cuanto participa de la entidad y el tiempo, más que a LO ENTE; (3) se representó las determinaciones particulares como medidas, recursiones o variaciones del primer principio, es decir, como potencias dadas *eminenter* con la unidad (determinante), contenidas *virtualiter* en la diversidad (determinable) y presentadas *formaliter* en el ser determinado; y (4) sustrajo a LO UNO del tiempo devenido. Aristóteles, por su parte, (1) sostuvo que LO ENTE se dice de muchas maneras, pero siempre con respecto a cierta unidad fundamental, es decir, con respecto a la realidad entitativa; (2) demostró que la entidad es un modo de ser que no sólo rechaza la nulidad, sino que también es capaz de incluir y excluir posibilidades efectivas; (3) elaboró distinciones modales, como la potencia, la actualidad y la plenitud, a fin de discurrir de manera

articulada sobre la diversidad de posibilidades efectivas dadas con LO ENTE; y (4) dio prioridad ontológica a las acciones verbales con aspecto imperfectivo.

Esta triple correspondencia puede ser expuesta de otra manera, más narrativa y epistémica. Parménides presentaba diversos elementos predicativos con el verbo εἰμί, pero consideraba que las diferencias denotadas por ellos no merecían el mismo estatuto ontológico y epistemológico que los σήματα deducibles para la condición común a todo lo posible, a saber, para LO [ENTE]. Además, estaba convencido de que la negación con εἰμί carecía de sentido; le parecía que negar era rechazar la vigencia de cosas que *están para ser* e interrumpir el vigor de LO ENTE. Sus convicciones trajeron graves consecuencias filosóficas, a saber: la prohibición metodológica de cualquier negación de, o con el verbo εἰμί, y la devaluación ontológica y epistemológica de las diferencias, identificadas con las apariencias y tal vez tenidas por suposiciones, aunque ciertamente por deficientes, dado que ninguna se correspondía plenamente con LO ENTE. Platón, en cambio, para dar cuenta de la diversidad cósmica y refutar los sofismas en torno a LO NO-ENTE, desprendidos del monismo parmenídeo, adujo que las diferencias pueden reducirse formalmente a un solo principio, o sea, a LO UNO, siempre que sean conmensurables. Así, cada parte de LO ENTE sería una y no otra, y todas ellas podrían ser explicadas derivativamente como variaciones de la unidad, como reproducciones de LO UNO en LO OTRO. Sin embargo, la metafísica platónica hacía que todo ente perteneciera al mismo género (*i.e.*, a LO UNO) y tendía a tratar el principio rector de las cosas como si fuera punto de partida de la derivación, es decir, como una especie de causa formal y material al mismo tiempo¹. Aristóteles, tal como se ha visto, trató de resolver todos esos problemas mediante la teoría de las categorías, la noción de equivocidad πρὸς ἕν y la primacía ontológica de la causa final.

¹ «En efecto, parece haber acuerdo entre los teólogos y algunos de los contemporáneos, aquellos que dicen que no, que lo bueno y lo bello se ponen de manifiesto una vez que se ha desarrollado la naturaleza de las cosas que son (pero hacen eso por cuidarse de una verdadera dificultad, a saber, la que sobreviene a los que dicen, así como algunos, que lo uno es principio; pero la dificultad no se da por adjudicarle el bien al principio como algo inherente, sino por hacer principio a lo uno, y principio en calidad de elemento, y derivar el número a partir de lo uno [παρὰ μὲν γὰρ τῶν θεολόγων ἔοικεν ὁμολογεῖσθαι τῶν νῦν τισίν, οἳ οὐ φασιν, ἀλλὰ προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι (τοῦτο δὲ ποιοῦσιν εὐλαβούμενοι ἀληθινὴν δυσχέρειαν ἢ συμβαίνει τοῖς λέγουσιν, ὥσπερ ἔνιοι, τὸ ἐν ἀρχῇ· ἔστι δ' ἡ δυσχέρεια οὐ διὰ τὸ τῇ ἀρχῇ τὸ εἶ ἀποδιδόναι ὡς ὑπάρχον, ἀλλὰ διὰ τὸ τὸ ἐν ἀρχῇ καὶ ἀρχὴν ὡς στοιχεῖον καὶ τὸν ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός)]» (MN4/1091a33-1091b3).

Aunque los cuatro temas mencionados fueron tratados con la misma profusión en este trabajo, el título de éste enfatiza con razón la correspondencia entre la exclusión y la determinación de **LO ENTE**. Por su neutralidad léxica y su naturaleza locativa, atributiva e imperfectiva, el verbo εἶμί era capaz de introducir cualquier predicado, así como de presentar condiciones diversas que podían excluirse mutuamente, y los planteamientos ontológicos de Parménides, Platón y Aristóteles muestran distintos modos de entender la determinación de **LO ENTE**. Parménides afirmó dos principios metafísicos: el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN ABSOLUTA y el PRINCIPIO DE INCLUSIÓN ABSOLUTA. Con ello, rechazó la vigencia de la nula posibilidad, pero también separó la reflexión en torno a la condición común a todas las cosas (el “camino de la verdad”) de la explicación de las condiciones diferenciales (el “camino de la apariencia”). Platón restringió ambos principios mediante el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA, y no sólo argumentó que la diferencia entre **LO ENTE** no implica *lo que absolutamente no es*, sino también que la exclusión relativa es necesaria para concebir verdaderos sujetos de conocimiento y discurso. Sin embargo, en su intento por unificar la exclusión absoluta y la exclusión relativa, asumió que todas las cosas tienen una naturaleza común y que ni **LO UNO** ni **LO ENTE** pueden corresponderse plenamente con ninguna diferencia. Aristóteles ideó la teoría de las categorías, a fin de no identificar materialmente la realidad entitativa de las cosas que pertenecen a distintas naturalezas. Dicha teoría proponía que el sentido fundamental de **LO ENTE** es el entitativo y que la entidad de las distintas cosas sólo puede identificarse formalmente entre sí. La noción de realidad entitativa compagina el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN ABSOLUTA con el PRINCIPIO DE EXCLUSIÓN RELATIVA. La realidad entitativa rechaza la nula posibilidad, pero no por ser *algo que es* ni por ser *algo unitario*, sino más bien por ser *lo que ella misma es*. En efecto, la esencia, el *ser para cada cosa*, es distinto y, dejando a un lado la entidad inmaterial (que no se identifica con el “Ser” ni con la “fuente del ser”), todas las entidades actualizan una diferencia.

APÉNDICES

APÉNDICE A

Significado y sintaxis

I. Clasificación sinóptica de los verbos

Según el papel que desempeñen en las oraciones, los verbos pueden ser clasificados como copulativos, transitivos, reflexivos, recíprocos, intransitivos, auxiliares, impersonales y casi reflejos.¹

Los verbos copulativos requieren la concurrencia de un segmento nominal que forme parte del predicado y se refiera de manera concordante al sujeto de la oración. Se denominan ‘copulativos’ «porque ligan o vinculan (*cópula* significa ‘atadura, ligamento’) el predicado con el sujeto» (NGLE 37.1b).

¡Qué rica está la granola!
Tu perro parece (un) león
Esa receta es única
¡Pero se supone que eres cura!
Eso mismo es lo que manda la ley

Los verbos transitivos requieren un complemento directo que acuse el aspecto pasivo de la acción denotada por el verbo. Se llaman así porque «era habitual señalar que el complemento directo *recibe* la acción del verbo, e incluso que esta *pasa* al objeto o se manifiesta en él. Esta interpretación clásica refleja una intuición aplicable solo a ciertos grupos de verbos: aquellos que introducen objetos directos afectados. Con este término se suele expresar hoy la idea de que un gran número de verbos denotan acciones que producen un efecto (material o inmaterial) en las entidades que las reciben, como en *mojar un papel*» (NGLE 34.1e). A pesar de ello, hay verbos transitivos que sólo designan estados o propiedades, como *imaginar (una ardilla)* o *doblar (una cantidad)* (cf. NGLE 34.1e).

Ella no valoró lo que tenía ↔ Lo que tenía no fue valorado por ella
Los recuerdos no dañan mi espíritu ↔ Mi espíritu no es dañado por los recuerdos

¹ Cf. H. BERISTÁIN, *Gramática estructural de la lengua española*, pp. 318-365.

Los verbos reflexivos son verbos transitivos en oraciones donde un pronombre personal, cuyo precedente es el sujeto de la oración, cumple la función de complemento directo. La denominación puede valer para los verbos casi reflejos, pero, en sentido estricto, la reflexividad necesita que la acción del agente “regrese” a la misma persona en calidad de paciente.

Ella se valora (a sí misma)
¿Por qué te dañas (a ti mismo)?

Los verbos recíprocos funcionan como reflexivos, pero se presentan solamente en plural y la actividad que denotan no requiere que los participantes actúen sobre sí mismos, sino más bien entre sí.

Aunque se aman (el uno al otro), se hieren (entre sí)

Si bien admiten complementos indirectos, los verbos intransitivos rechazan los complementos directos y no pueden construirse en voz pasiva. Por ejemplo, *Escapó* tiene sentido gramatical, pero *Fue escapada* no lo tiene. Sin embargo, la sintaxis de los verbos se relaciona con el significado de los mismos y las variaciones semánticas pueden corresponderse con alteraciones sintácticas. De ahí que haya verbos usados tanto como transitivos cuanto como intransitivos en distintas acepciones:

<i>Corro todas mañanas</i>	[INTRANSITIVO]
<i>Corro el cerrojo de la puerta</i>	[TRANSITIVO]

Algunos verbos se usan como auxiliares para formar tiempos compuestos y perífrasis verbales, por lo que están asociados con estructuras gramaticales como la diátesis, que permite expresar un determinado estado de cosas con el mismo verbo, pero distinta configuración de argumentos (*e.g.*, la voz pasiva se conjuga con el verbo *ser*). Como estos verbos comunican categorías gramaticales y afectan el contenido temporal y aspectual de los eventos², se dice que dan a conocer información funcional, más que semántica. Por lo demás, cabe agrupar aquí los llamados “verbos modales”, que expresan *posibilidad, necesidad, obligación, habituación, deseo*, etc., si bien es posible incluirlos en otras categorías (*e.g.*, verbos intransitivos).

² Cf. I. BOSQUE y J. GUTIÉRREZ-REXACH, *Fundamentos de Sintaxis Formal*, p. 181.

Fueron adorados por indígenas
Te lo venía diciendo
Habría querido olvidarla
Si pudiera separarme de ti, no lo haría
Suelo caminar a medianoche

Los verbos impersonales no hacen referencia a un sujeto léxico, ni elíptico ni expreso. Aparecen por lo general en la tercera persona de singular y denotan muchas veces acontecimientos o fenómenos naturales cuyo sujeto es difícilmente determinable. Hay dudas sobre la estricta impersonalidad de los verbos (*vid. NGL 41.5-10*), dado que siempre es posible argumentar a favor de un sujeto verosímil.

<i>Es momento de estar solo</i>	esta etapa de mi vida
<i>Diario <u>llueve</u></i>	Zeus, el agua (<i>i.e., Diario cae agua del cielo</i>)
<i><u>Ha(y)</u> otras personas en el mundo</i>	Si <i>haber</i> significa <i>tener a disposición</i> , alguien recuperable del contexto tiene esas otras personas a su disposición
<i><u>Ha(y)</u> futbol</i>	Si <i>haber</i> significa <i>tener lugar</i> , el fútbol tiene lugar en el presente (determinado con respecto al acto verbal)
<i><u>Hace</u> mucho que nos vimos</i>	Si el verbo denota <i>realización</i> , el tiempo mismo se ha puesto en acto, ha transcurrido, ha pasado

Los verbos casi reflejos se combinan con pronombres personales que no reflejan la acción denotada por ellos, a diferencia de lo que ocurre en oraciones auténticamente reflexivas, donde la acción del agente regresa a la misma persona en calidad de paciente. Este grupo es variopinto, porque los verbos casi reflejos aparecen tanto en oraciones impersonales y de voz pasiva refleja como en oraciones que involucran verbos pronominales por obligación, eventualidad o énfasis (*cf. voz media*).

<i>Se <u>busca</u> jardinero</i>	Alguien busca jardinero (no a sí mismo)	[TRANSITIVO]
<i>Se <u>toman</u> fotos</i>	Las fotos son tomadas por alguien	[TRANSITIVO]
<i>¿Se <u>arrepintió</u> de eso?</i>	Alguien se arrepintió de algo	[PRONOMINAL]
<i>Me <u>ríe</u> de tu desgracia</i>	Alguien se ríe de algo	[PRONOMINAL]
<i>Me <u>temo</u> que fue así</i>	Alguien teme algo (no a sí mismo)	[TRANSITIVO]
<i>Nos <u>vinimos</u> juntos</i>	Dos o más vinieron juntos	[INTRANSITIVO]

II. Nominalizaciones y participios activos o de presente

Las nominalizaciones son nombres que retienen propiedades sintácticas de los verbos o adjetivos de que derivan, por lo que pueden admitir argumentos y adjuntos propios de estas pala-

bras (cf. NGLÉ 12.11a-b).

<i>La cosecha de manzanas comenzó en julio</i>	[cosechar manzanas]
<i>Ustedes no tienen la capacidad de/para votar</i>	[capaz de/para votar]
<i>No revelaré los métodos empleados por el raptor de Helena</i>	[raptar a Helena]

Las formas no personales de los verbos son nominalizadas con facilidad y pueden verse reducidas a meros nombres, como sucedió con los participios activos en castellano, que, al igual que en latín, podían «tener sujeto o complemento directo, a diferencia de lo que sucede en la actualidad» (NGLÉ 7.11j). Por ejemplo, en *Visión Delectable* II 34-36, ALFONSO DE LA TORRE escribió: «Vi turbada la jurisdicción del Neptuno e a Juno desterrada de su próspero regno por la multitud de centauros, trayentes armas fabricadas por el ynferneo Vulcano». Hoy expresaríamos esto con gerundio u oraciones adjetivas (v.g., *centauros trayendo armas*, *centauros que traían armas*) porque los participios de presente se tornaron meros adjetivos y perdieron los atributos del verbo. Aun así, quedan huellas de la naturaleza verbal en expresiones como *no obstante* o *Dios mediante*, que pueden ser glosadas con oraciones:

<i>Sin que ello obste, nos veremos el lunes</i>
<i>Si Dios media (en el orden de los acontecimientos), nos veremos el lunes</i>

De hecho, la naturaleza verbal de estos nombres puede ser extraída mediante conversiones:

<i>La ciencia primera estudia lo ente</i> [SUSTANTIVO], <i>es decir, lo que es</i> [VERBO]
<i>Una presidenta</i> [SUSTANTIVO] <i>es una mujer presidente</i> [ADJETIVO], <i>es decir, una mujer que preside</i> [VERBO]

III. Aspectos gramaticalmente borrosos de la atribución

El verbo *ser* puede fungir como verbo copulativo, intransitivo y auxiliar.

<i>Tú no eres mi amigo</i>	[COPULATIVO]
<i>¿Cuándo fue eso?</i>	[INTRANSITIVO]
<i>Vuestro talento será desaprovechado</i>	[AUXILIAR]

Pero *ser* no es el único verbo castellano que desempeña esas funciones. A su manera, el verbo *estar* es copulativo, transitivo y auxiliar; el verbo *parecer* también funge como copulativo (cf. NGLÉ 37.1b); y es posible referir atributos con verbos predicativos (cf. *verbo semicopulativo*

y *complemento predicativo*). Ahora bien, si además se considera que los atributos pueden ser de naturaleza muy variada (*i.e.*, sustantiva, adjetival, adverbial, pronominal, oracional e incluso preposicional), se entenderá por qué la atribución es un tema difícil para los gramáticos.

Andas muy distraída
*Mi ciudad favorita es ésta (*i.e.*, aquella a que yo me esté refiriendo)*
Las matemáticas son maravillosas
Sus abuelos siguen vivos
Queretano soy, señores
Las cosas se pondrán feas
¿Eres de Lavapiés?
Seré lo que me plazca
Todo salió bien
¿Vivir es vivir fuera de sí?
Los existencialistas parecen moralistas
Hoy te ves muy guapa
Las cosas son así
Estoy a medio vestir

En esta sección, me centraré en cuatro problemas lingüísticos relacionados con la atribución: el aporte semántico de los verbos atributivos; la distinción entre verbos copulativos, auxiliares y predicativos; las diferencias semánticas y sintácticas entre los distintos verbos copulativos castellanos; y las diferencias semánticas y sintácticas entre las distintas “cópulas” indoeuropeas.

Los verbos atributivos y los verbos auxiliares inhiben su significado léxico cuando funcionan como elementos gramaticales (*cf. gramaticalización*). Es más, se dice que no son “verbos plenos” porque la carga semántica de los predicados en que aparecen es aportada principalmente por los atributos (*e.g.*, *ser profesor y quedar aturdido*) y los verbos auxiliados (*e.g.*, *ser corneado*), que serían los verdaderos elementos predicativos en las respectivas construcciones. Pero ni siquiera los verbos copulativos carecen completamente de significado léxico y la naturaleza semántica de los verbos gramaticalizados sí repercute en el sentido integral de los predicados³; de otra forma serían idénticas las oraciones atributivas que presentan los mismos argumentos pero contienen verbos distintos:

³ Pienso concretamente en el aspecto, y sobre todo en el trasfondo léxico del mismo. A diferencia del tiempo, vinculado con el momento en que acontece el acto del habla, el aspecto no es una categoría deíctica, sino informa «de la estructura interna de los eventos, es decir, de la manera en que surgen, se terminan o se repiten, pero también de si se perciben en su integridad o se muestran únicamente

La Hermana Josefina es buena	→	Lo es	[COPULATIVO]
La Hermana Josefina está buena	→	Lo está	[COPULATIVO]
La Hermana Josefina parece buena	→	Lo parece	[COPULATIVO]
La Hermana Josefina sigue buena	→	Así sigue	[SEMICOPULATIVO]
La Hermana Josefina quedó buena	→	Así quedó	[SEMICOPULATIVO]
La Hermana Josefina se está poniendo buena	→	Así se está poniendo	[PERÍFRASIS VERBAL]
La Hermana Josefina se cree buena	→	Tal se cree	[TRANSITIVO ⁴]

Si uno amplía de este modo el rango de las construcciones que nos sirven para atribuir, la línea divisoria entre los verbos atributivos y no atributivos se vuelve borrosa. Además, los verbos copulativos no son nuestros únicos recursos para atribuir, sino que podemos valernos de verbos muy diversos para hacerlo. Esta distinción se torna tanto más confusa cuanto más problemática es la naturaleza de los verbos y atributos por sí mismos, como en el caso de los verbos locativos y los atributos preposicionales.

<i>Estaba cansado</i>	[¿ATRIBUTIVA O PREDICATIVA?]
<i>Estaba en silencio</i>	[¿ATRIBUTIVA O PREDICATIVA?]
<i>Estaba en casa de Juan</i>	[¿ATRIBUTIVA O PREDICATIVA?]
<i>Estaba corriendo en el bosque</i>	[¿ATRIBUTIVA O PREDICATIVA?] ⁵

algunos de sus segmentos» (NGLE 23.2a). En función del plano en que se manifieste, se dice que el aspecto es léxico [*Aktionsart*], morfológico o desinencial, sintáctico o perifrástico (cf. NGLE 23.2c). Aunque la *Aktionsart* se funda en los elementos léxicos del verbo, es una propiedad del predicado completo y la NGLE considera tres formas de clasificarlo, a saber, la binaria, la ternaria y la cuaternaria. La primera opone el aspecto durativo-permanente al aspecto puntual-desinente; la segunda contempla el modo de las acciones, los procesos y los estados; y la tercera distingue las actividades, las realizaciones, los logros y los estados (vid. NGLE 23.3a). En la clasificación cuaternaria, las actividades expresan la acción o evento verbal con duratividad y dinamismo; las realizaciones lo hacen con duratividad y dinamismo, aunque también con límites internos; los logros expresan el evento sin duratividad, pero con dinamismo y límites internos; los estados lo hacen solamente con duratividad (cf. NGLE 23.3f), ya se trate de estados permanentes, episódicos o transitorios (vid. NGLE 23.3x). En M. MORERA, *Diccionario crítico de las perífrasis verbales del español* (pp. 28 ss.), hay una crítica a la supuesta pérdida de significado en el proceso de gramaticalización.

⁴ El verbo transitivo *crear* significa *atribuir mentalmente a alguien o algo una determinada característica, situación o estado*, y la estructura oracional subyacente en *La hermana Josefina se cree buena* es sujeto, verbo transitivo y complemento directo (que es tal). Puesto que el complemento de la oración es lo atribuido por una persona a sí misma, el verbo es usado como pronominal, experimenta cierto grado de gramaticalización y vincula el sujeto con un atributo, añadiendo un matiz valorativo.

⁵ «[E]s polémica tradicionalmente la cuestión de si estas oraciones, construidas con *estar*, son en realidad copulativas. Algunos gramáticos han puesto en duda que lo sean, ya que no admiten pronombres neutros (*Está en la oficina > *Lo está*), con la excepción de *cerca* o *lejos*, que se asimilan a *cercano* y *lejano* (*La sede está cerca > Lo está*). Si los grupos preposicionales de sentido locativo pueden ser complementos predicativos —como en *Te imaginaba en el congreso de optometría; El jefe te quiere en su oficina de inmediato*, o *Vi las llaves en el cenicero [...]*—, parece lógico suponer que también puedan ser atributos en las oraciones copulativas. A ello se añade que los modificadores adjuntos son

Por si fuera poco, existen verbos copulativos que cumplen la función auxiliar en oraciones no atributivas, cuyos predicados incluyen formas verbales susceptibles de nominalización (formas no personales del verbo). En estos casos, los predicados compuestos por verbos atributivos y verbos auxiliares pueden ser muy parecidos⁶, y no sólo cabe dudar razonablemente de la naturaleza de ciertos predicados, sino también preguntarse por qué utilizamos los mismos verbos en ambos casos.

<i>¡Si serás desobligada!</i>	[COPULATIVO]
<i>Estás derramando el café</i>	[AUXILIAR]
<i>Está trunco</i>	[COPULATIVO]
<i>Es de ver lo que lleva puesto</i>	[AUXILIAR]
<i>¿No vas muy maquillada?</i>	[SEMICOPULATIVO]
<i>Seremos conquistados por otros pueblos</i>	[AUXILIAR]
<i>¿Estoy muy maquillada?</i>	[COPULATIVO]
<i>¡Vas tirando el agua!</i>	[AUXILIAR]
<i>¿Estás tonto?</i>	[COPULATIVO]
<i>¿¡Que no ha sido imprimido!?</i>	[AUXILIAR]
<i>Serán bienaventurados</i>	[¿AUXILIAR O COPULATIVO?]

Suponiendo que aportan matices semánticos, los verbos copulativos no pueden ser reducidos a meros elementos gramaticales.

<i>Eso parece una manzana</i>	→	Lo parece	[COPULATIVO]
<i>Eso es una manzana</i>	→	Lo es	[COPULATIVO]

Por ejemplo, quienes aprenden castellano como lengua extranjera saben que la diferencia entre *ser* y *estar* es muy sutil, pues ambos verbos pueden cumplir las mismas funciones sintácticas, pero no de la misma manera.

<i>La manzana es verde</i>	[color]	→	Lo es	[COPULATIVO]
----------------------------	---------	---	-------	--------------

elementos que se añaden optativamente para completar el significado de un predicado. Se ha observado que esta caracterización se aplica con dificultad a expresiones como la subrayada en *El jefe está en la oficina*» (NGLE37.8b).

⁶ Por ejemplo: «Los participios de oraciones pasivas poseen puntos en común con las oraciones copulativas introducidas por el verbo *ser*. En ambas pautas, se da, en efecto, la concordancia de género y número entre el sujeto y el atributo o el participio, y en ambos tiene lugar, además, un tipo de predicación relativamente similar» (NGLE 41.2a). Sobre las diferencias entre predicar atributos adjetivales y participios, *vid.* NGLE 27.11; una de las diferencias más relevantes es que los adjetivos no admiten complementos del verbo. Si alguien ha viajado mucho en avión, se puede decir que es una persona muy viajada, pero no que es una persona muy viajada en avión (*cf.* NGLE 27.11d).

<i>La manzana está verde</i>	[fase]	→	Lo está	[COPULATIVO]
<i>Soy músico</i>	[ocupación]	→	Lo soy	[COPULATIVO]
<i>Estoy músico</i>	[7]			

Las diferencias entre estos predicados se deben al aspecto de los verbos. Ciertamente, los dos verbos cuentan con antepasados locativos, ya que algunas formas de *ser* provienen de *sedeo* [*sentarse, estar sentado*] y todas las formas de *estar* vienen de *stare* [*estar de pie, estar situado*]. Pero *estar* expresa un aspecto que *ser* no comunica⁸: «los atributos introducidos por *estar* son *perfectivos*», o resultativos, porque son «interpretados como resultado de un proceso de cambio» (NGLE 37.7b).

<i>Ella es linda con ese vestido</i>	[NO]
<i>Hoy eres muy simpático</i>	[NO]
<i>La abuela es guapa en esa foto</i>	[NO]
<i>Ella está linda con ese vestido</i>	[SÍ]
<i>Hoy estás muy simpático</i>	[SÍ]
<i>La abuela está guapa en esa foto</i>	[SÍ]

Desde luego, el análisis sintáctico de estas oraciones da lugar a explicaciones semánticas (*v.g.*, *ser* introduciría predicados constantes, *estar* predicaría estados eventuales). Sin ir muy lejos, la diferencia tradicional entre *ser* y *estar* depende de una oposición parecida que «se remonta a las distinciones filosóficas clásicas entre propiedades accidentales y propiedades sustantivas». Según ésta, «*ser* se combina con atributos que designan características permanentes de los sujetos, mientras que *estar* toma aquellos que indican propiedades transitorias, y por ello accidentales, de una entidad» (NGLE 37.7a). En realidad, tanto las razones como los ejemplos pueden ser discutidos, pero la correlación entre el verbo *ser* y la noción de *constancia* y entre el verbo *estar* y la noción de *eventualidad* es incuestionable.

Los [predicados con *ser*] denotan características o propiedades que se atribuyen a un individuo o a una clase de individuos [...] y que normalmente no están sujetas a variación temporal. Pueden ser propiedades intrínsecas de la entidad, que la caracterizan como tal o propiedades a las que se les supone un alto grado de permanencia. Aun así, nótese que puede decirse de alguien que fue inteligente, calvo, simpático o polaco, pero ya no lo es. Los predicados de estadio [*i.e.*,

⁷ *Estar* sólo introduce atributos sustantivos en casos idiomáticos (*e.g.*, *El examen estuvo cabrón*).

⁸ Sí lo comunica el pretérito perfecto simple o indefinido [*fui*], que parece compartir raíces con palabras que denotan *desarrollo* o *devenir*, como el griego φύω. Estos verbos podrían derivarse del hipotético *b^huH-, el cual habría tenido aoristo. Cf. D. RINGE, *A History of English I. From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*, pp. 29, 79, 101.

los introducidos por *estar*] reciben tal denominación porque designan propiedades o estados sujetos a cambio temporal de un individuo o una clase, y que en ese sentido son propiedades de un “estadio” de esa entidad. Pueden ser también atribuibles solo a un aspecto de algún individuo o a miembros aislados de una clase.⁹

Por razones similares, las cópulas indoeuropeas no son semántica ni sintácticamente idénticas, aunque traigan su origen de raíces comunes y se hayan vuelto homólogas por convención. Tales verbos no son genealógicamente idénticos y su historia ha sido forjada por los hablantes de cada lengua, que las han sometido a cambios fonéticos, cruces morfológicos y supresiones semánticas. Por ejemplo, las formas del verbo *ser* derivarían de raíces hipotéticas que no coinciden plenamente con las del verbo *to be*: *h₁es- (*is/es*), *b^huH- (*be/fui*), *sed- (*ser*) y *wes- (*was*)¹⁰; y cabe esperar que su repertorio de construcciones no coincida del todo, como en efecto ocurre.

“Existenciales”	<i>There is a strange man in the yard</i> <i>There are some sheep over there</i> <i>There were important differences</i>	Hay un hombre extraño en el patio Hay algunas ovejas por allá Hubo/Había diferencias importantes
Clasificadorias	<i>His uncle is a philosopher</i> <i>My cousin is a famous attorney</i> <i>John is a friend of mine</i>	Su tío es [un] filósofo Mi primo es un abogado famoso Juan es [un] amigo mío
Identificativas	<i>Those people are my friends</i> <i>That man is the plumber</i> <i>This woman is my favorite aunt</i>	Aquellas personas son mis amigos Ese hombre es el plomero Esta mujer es mi tía favorita
Locativas	<i>They are behind the curtain</i> <i>My daughter is over there</i> <i>The birds are on the roof</i>	Ellos/Ellas están detrás de la cortina Mi hija está por allá Los pájaros están sobre el tejado
Posesivas	<i>This notebook is mine</i> <i>The linens are my mother’s</i> <i>All the bread is yours</i>	Este cuaderno es mío Los blancos son de mi madre Todo el pan es tuyo
Descriptivas	<i>That issue is very important</i> <i>These dogs are too big</i> <i>His sister is beautiful</i>	Ese asunto es muy importante Estos perros son/están muy grandes Su hermana es bella/está hermosa ¹¹

⁹ I. BOSQUE y J. GUTIÉRREZ-REXACH, *Fundamentos de Sintaxis Formal*, p. 314.

¹⁰ Vid. D. RINGE, *A History of English I. From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*, pp. 29, 35, 70, 79, 86, 87, 109.

¹¹ Tomo la clasificación y los ejemplos ingleses de D. G. LOCKWOOD, *Syntactic Analysis and Description*, pp. 118-117.

La estructura de las oraciones inglesas no es uniforme. La oración “existencial” «se distingue del resto porque empieza con la palabra *there*, y porque el sujeto (aquí definido como el grupo nominal que muestra concordancia de número con el verbo) va después del verbo. Los demás ejemplos, por otro lado, comparten dos hechos estructurales esenciales: (1) comienzan con el sujeto; (2) el sujeto es seguido por una forma del verbo *to be*. Estos ejemplos sólo difieren entre sí por lo que ocurre en la última posición, después de la secuencia sujeto + *be*»¹². Respecto a la comparación entre ambas lenguas, el hablante castellano utiliza al menos tres verbos (*e.g., haber, ser y estar*) para cubrir las construcciones con *to be* y se dan obvias discrepancias. No todas las oraciones castellanas que traducen oraciones intransitivas inglesas son intransitivas. Algunas se valen de un verbo transitivo para expresar la “existencia” (*i.e., haber*); otras utilizan un verbo intransitivo (*e.g., estar*), o incluso pueden ubicar el sujeto con verbos pronominales (*e.g., encontrarse, hallarse*), porque el hablante castellano considera anticuado usar el verbo *ser* para ello (*e.g., La paz sea contigo*).

IV. Observaciones semánticas con respecto a la transitividad

Los aspectos semánticos y sintácticos de los verbos están relacionados entre sí. Por ejemplo: «Por razones semánticas, unos verbos (*preparar, conocer*) requieren como complemento un argumento que complete la significación del predicado, mientras que otros (*bostezar, sollozar*) no necesitan de él, pese a que en determinadas circunstancias puedan construirse con objeto directo, como en *sollozar lágrimas*» (NGLE 34.1h). Esta relación es más notoria cuando se observa a la luz de los verbos transitivos e intransitivos, porque la distinción sintáctica entre estos verbos parece muy clara.

Por lo general, se sostiene que los verbos transitivos «se construyen con complemento directo» (NGLE 34.1a), pero hay gramáticos que amplían la noción de transitividad hasta considerar transitivo cualquier verbo que requiera un complemento (*cf.* NGLE 34.1d). Conforme a la segunda definición, la oración *Jamás me olvidaré de ti* [COMPLEMENTO DE RÉGIMEN] es transitiva, al igual que *Jamás te olvidaré* [COMPLEMENTO DIRECTO]. Ignórese esta concepción amplia de la transitividad y obsérvese que el verbo *pensar* puede ser construido como transitivo o intransitivo

¹² D. G. LOCKWOOD, *Syntactic Analysis and Description*, p. 118.

en función de su significado: si *pensar* denota *opinión, creencia o intención*, se construye con complemento directo; si denota *recuerdo*, se construye con complemento de régimen.

Pienso que la existencia no conviene a los dioses
Piensa en lo bueno que es tu padre

El funcionamiento sintáctico de los verbos se corresponde con su significado y algunas veces parece adaptarse al modo de concebir la acción verbal. Por ejemplo, el verbo intransitivo *respirar* puede ser definido como *absorber aire*, es decir, mediante una construcción transitiva (cf. NGLÉ 34.5g). El análisis sintáctico no debe ignorar el contenido léxico de los verbos ni el contexto en que éstos se inscriben, como evidencia el uso absoluto de los verbos transitivos. Se hace un uso absoluto de los verbos transitivos en oraciones que parecen intransitivas porque el complemento directo queda inexpresso (cf. NGLÉ 34.4b-d). Pero la transitividad de estas oraciones se funda en el significado de los verbos. «En el proceso de recuperar el objeto directo que se omite en el uso absoluto de los verbos transitivos intervienen [...] factores léxicos (es decir, relativos al tipo de verbo que se use) y también discursivos (por tanto, aportados por el contexto o la situación)» (NGLÉ 34.4g). Ciertamente, los morfemas están relacionados con la elisión contextualizada de argumentos, pero los lexemas nos permiten elidir objetos sin apoyo del contexto:

Se ha propuesto que los verbos de ingestión (*comer, beber, fumar, etc.*), los [...] de movimiento (*bailar, caminar, correr, etc.*) y algunos de los [...] que se refieren a ciertos procesos intelectivos (*estudiar, leer, pensar, etc.*), poseen objetos cognados [...] derivables o inferibles a partir de la raíz verbal misma: *comer comida, beber bebida, bailar un baile, fumar tabaco* (es decir, *algo fumable*), etc. La alternancia entre las formas con objeto explícito e implícito es posible porque este último es recuperable léxicamente a partir de la pieza verbal.¹³

Que el significado de los verbos determina las propiedades sintácticas de los mismos es una hipótesis que encuentra evidencia a favor. Muchas teorías «se valen de las propiedades idiosincrásicas de los verbos, en particular de su significado, para explicar ciertas propiedades de las configuraciones sintácticas en que dichos verbos aparecen. Estas teorías comparten la suposición de que algunos aspectos sintácticos de la oración están determinados por

¹³ I. BOSQUE y J. GUTIÉRREZ-REXACH, *Fundamentos de Sintaxis Formal*, p. 361.

el significado del verbo correspondiente»¹⁴. La hipótesis de David Perlmutter¹⁵ propone que hay dos tipos de verbos intransitivos y que éstos se corresponden con distintas configuraciones sintácticas. Según esto, «hay dos clases de verbos intransitivos, los verbos *inacusativos* y los verbos *inergativos*, y [...] cada una de estas clases se relaciona con una configuración sintáctica subyacente [...] un verbo inergativo adquiere una Estructura Profunda del tipo *sujeto sin objeto*, mientras que un verbo inacusativo adquiere una Estructura Profunda del tipo *objeto* —una cláusula o un grupo nominal simple— *sin sujeto*»¹⁶. Por supuesto, dicha correlación no sería arbitraria, sino una constante en diversas lenguas, ocasionada por la interacción de los niveles semánticos y sintácticos en que opera el verbo.

Aunque los verbos inacusativos e inergativos seleccionen un solo argumento (*i.e.*, sean “formalmente” intransitivos), difieren entre sí por «la marca temática que asignan a su argumento. Los verbos inergativos seleccionan un agente y los inacusativos, un tema (o paciente)»¹⁷. En lengua castellana, «este paradigma de verbos intransitivos (algunos de los cuales admiten ocasionalmente usos transitivos) contiene los predicados *caer, entrar, llegar, morir, nacer* y otros» (NGLE 41.4a). Los verbos que reproducen este paradigma «han sido llamados también *semideponentes*» (NGLE 41.4a), puesto que comparten rasgos con los deponentes latinos: verbos activos que se conjugan en voz pasiva. Los verbos inacusativos se distinguen de los inergativos (o intransitivos puros) porque poseen propiedades en común con los verbos transitivos, a saber, sus sujetos no son entendidos como agentes, sino como pacientes, por lo que alguna vez fueron contruidos en voz pasiva (*i.e.*, *ser* + participio pasivo) y siguen apareciendo en construcciones absolutas como los verbos transitivos (*cf.* NGLE 41.4d).

Una vez recogido [TRANSITIVO] *el cuarto, podrás ver la tele*
Muerto [INTRANSITIVO] *el perro, se acabó la rabia*

En cambio, los verbos inergativos no soportan este tipo de construcciones:

¹⁴ B. LEVIN y MALKA RAPPAPORT H., *Unacussativity at the Syntax-Lexical Semantics Interface*, p. 2.

¹⁵ *Vid.* D. M. PERLMUTTER, «Impersonal passives and the Unacussative Hypothesis»; A. ALEXIADOU, E. ANAGNOSTOPOULOU y M. EVERAERT (eds.), *The Unacussativity Puzzle. Explorations of the Syntax-Lexicon Interface*, pp. 1-16.

¹⁶ B. LEVIN y MALKA RAPPAPORT H., *Unacussativity at the Syntax-Lexical Semantics Interface*, pp. 2-3.

¹⁷ I. BOSQUE y J. GUTIÉRREZ-REXACH, *Fundamentos de Sintaxis Formal*, p. 392.

<i>Llegado el momento, cometió el crimen</i>	[SÍ]
<i>Los nacidos en septiembre son menos listos de lo que creen</i>	[SÍ]
<i>Una vez sonreída la mesera, le pregunté a qué hora dejaba de trabajar</i>	[NO]
<i>Las personas corridas por la mañana, son más eficientes por las tardes</i>	[NO]

Por su significado, un verbo inacusativo exigiría un paciente en el sujeto de la oración, pero un verbo inergativo exigiría, más bien, un agente. *El niño ríe* y *El niño nace* son oraciones intransitivas, pero en el fondo tienen una estructura distinta. En el primer caso, se entiende que el sujeto hace algo; en el segundo se entiende que el sujeto padece algo, o es el objeto de un proceso que no ejecutó.

<i>Una vez reído [INERGATIVO], el niño comió</i>	[NO]
<i>Una vez nacido [INACUSATIVO], el niño lloró</i>	[SÍ]

Compárese la última oración con oraciones de otras lenguas. Por ejemplo, la lengua inglesa y la lengua alemana emplean como transitivos los verbos que mejor traducen el significado del verbo *nacer*, a saber, *bear* y *gebären*. *I was born* e *Ich bin/wurde geboren* evidencian la naturaleza objetiva del sujeto correspondiente, cuyo referente nada hace para nacer, sino que resulta nacido, parido, producido.

APÉNDICE B

Traducción comentada de los fragmentos del poema de Parménides

Tomo la versión griega de H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. de W. KRANZ, Berlín, Weidmann, 1959-1960. 3 tt. Presento varios fragmentos considerados auténticos por Diels y Kranz (*i.e.*, DK 28 B 1-9, 16 y 19), pero no me apego al orden propuesto por ellos, sino que introduzco las piezas en función de mi argumento. A la postre convengo con N. L. CORDERO en que toda ordenación de los fragmentos resulta cuestionable (*cf.* «The “Doxa of Parmenides” dismantled»).

DK 28 B 1.1-5:

- 1 Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
- 3 δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄ<v>τη<v> φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποι
- 5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Las yeguas, que me llevan cuan lejos quiera alcanzar el ánimo, me escoltaban, después de haberme acarreado, conducentes, al camino verboso del numen, que en todo sentido lleva adelante al hombre avisado. Por allí era llevado: pues por allí me llevaban las bien enseñadas yeguas tirando del carro, si bien unas muchachas marcaban el camino.

3 DK pone δαίμονες (nominativo/vocativo, plural), no δαίμονος (genitivo, singular), pero sería raro que la palabra apareciera en plural.

3 En los manuscritos de Sexto Empírico se lee ΚΑΤΑΠΙΑΝΤΑΤΗ (*cf.* N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 211). DK conjetura κατὰ πάντ' ἄστη; κατὰ πᾶν ταύτη es una versión menos restrictiva sugerida por Cordero; ἄ<v>τη<v> es la propuesta de Heyne (*vid.* A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 49).

Me escoltaban. Debido a la puntuación, μ' parece corresponderse con βῆσαν; en todo caso, con ἄγουσαι. Pongo «me escoltaban» porque el verbo transitivo πέμπω suele presentarse sin objeto directo expreso.

Después de haberme acarreado. Βαίνω denota aquí la acción de llevar algo marchando o dando pasos. Puesto que se trata de equinos que llevan a una persona en carro, traduzco como «acarrear».

Conducentes. Las yeguas conducen, pero las verdaderas guías del viaje son las Helíades.

Camino verboso. El adjetivo πολύφημος denota la abundancia de palabras o noticias. Ya que no sólo califica lo afamado o legendario, sino también el ágora, la plaza pública (cf. H. FRÄNKEL, «Studies in Parmenides», p. 4, y C. M. BOWRA, «The proem of Parmenides», pp. 109-110), la expresión ὁδὸς πολύφημος permite dos lecturas pertinentes. Podría tratarse de un camino famoso entre los conocedores de un culto místico (entre los adeptos a una doctrina religiosa) o simplemente de un camino abundante en palabras. No conozco testimonios contundentes que respalden la primera opción, pero Parménides podría aludir a la doctrina pitagórica: «No camines por las vías públicas, pues hay que evitar seguir los criterios de la mayoría e ir, más bien, en pos de los [criterios] de los conocedores y educados [τάς τε λεωφόρους μὴ βαδίζειν, δι' οὗ ταῖς τῶν πολλῶν ἔπεσθαι γνώμας ἐκώλυεν, τὰς δὲ τῶν λογίων καὶ πεπαιδευμένων μεταθεῖν]» (PORFIRIO, *Vida de Pitágoras* 42. 11-13). De ser así, habría que aclarar a cuál de los caminos se refiere aquí Parménides: al popular o al selecto. En todo caso, como el viajero abandonará los caminos andados por los hombres (cf. DK 28 B 1.27), será mejor que hallemos un candidato divino. Por mi parte, asumo que se trata de la reflexión en curso, del pensamiento discursivo, porque discutir es transitar de juicio en juicio hasta alcanzar conclusiones y porque la razón puede seguir criterios divinos, es decir, inmutables. Parménides hablaría, entonces, de un proceso *abundante en palabras*, parecido a las *verbosas* discusiones sostenidas en el foro. Por lo demás, C. EGGERS LAN sugiere que el camino abunda en signos (cf. «Die ὉΔΟΣ ΠΟΛΥΦΗΜΟΣ der Parmenideischen Wahrheit», p. 378) y asocia la expresión con las notas distintivas de lo ente reveladas por la diosa en DK 28 B 8.

Numen. El significado de δαίμων es incierto: «De δαίμων [...] no puedo ocuparme mucho más. No había culto para él y su significado apenas puede ser elucidado de manera apropiada más allá del mundo de los dioses de Homero» (U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen*, p. 18 n. 1). Comoquiera que sea, 'numen' es una traducción latina avalada por la tradición (cf. P. C. TAPIA ZÚÑIGA, *Vocabulario y formas verbales de la Odisea*, s.v. δαίμων) a pesar de lo que diga M. HEIDEGGER: «El Dios del Antiguo Testamento es un Dios 'que da órdenes'; su palabra es 'tú no debes', 'tú debes'. Este deber es puesto por escrito en las tablas de las leyes. Los dioses de los griegos no son dioses que ordenan, sino que más bien dan señales, indican. El 'numen' romano, en virtud del cual son denominados los dioses romanos, significa, al contrario, 'orden' y 'voluntad' y tiene un carácter de mandato. Lo 'numinoso', pensado en sentido estricto, no concierne nunca a la esencia de los dioses griegos, es decir, de los dioses que se esencian en el ámbito de la ἀλήθεια» (*Parménides*, pp. 54-55). Es verdad que 'numen' llegó a significar *orden*, pero sólo porque

provenía de un verbo (*i.e.*, *nuo*, *cf.* νεύω) que expresaba la acción de inclinar la cabeza a manera de señal, con cualquier intención, incluso de asentimiento o rechazo (*cf.* LS, *s.v.* *numen*), como se aprecia en el castellano *renuente*. Por otro lado, la identidad del numen es motivo de discusión entre los expertos. Si bien no es necesario identificarlo con la diosa que aparece más adelante, A. H. COXON creía que «es imposible dudar que [δαίμων] se refiere a la θεά de 1.22» (*The Fragments of Parmenides*, p. 271).

Que en todo sentido lleva adelante. Asumo que el pronombre relativo ἧ no se refiere al numen, sino al camino. Sin embargo, la mayor dificultad del pasaje es otra. ¿Qué aporta la conjetura de Diels, a saber, κατὰ πάντ' ἄσπη? ¿Qué podría significar que el camino lleva a través de todas las ciudades? Restringir así el significado del verso podría suscitar elucubraciones verosímiles, aunque infundadas, como la de J. BURNET, que proyectó la figura de Jenófanes sobre Parménides, viendo a éste como poeta itinerante (*cf. Early Greek Philosophy*, p. 172). Ahora bien, precisamente por no limitar el sentido del verso, las propuestas de Cordero (κατὰ πᾶν ταύτη) y de Heyne (ἄντην) son mejores. Yo escojo la última, pero discrepo de A. H. COXON, que traduce como «*which carries through every stage to meet her face to face a man of understanding*» (*cf. The Fragments of Parmenides*, pp. 48 y 271-272), y convengo con J. MANSFELD y O. PRIMAVESI, que ponen «*der den wissenden Mann an jedem Punkt vorwärts führt*» (*cf. Die Vorsokratiker*, pp. 318-319).

Hombre avisado. Είδότα es un participio (perfecto, masculino, singular) del verbo οἶδα, que significa *tener conocimiento o noticia de algo por haberlo captado*. Diversas palabras indoeuropeas, como el latín *video* o el sánscrito *vid*, cuyo perfecto es *veda*, denotan *saber obtenido por contacto con lo sabido*. Por ejemplo, εἶδομαι significaba *dejarse ver, ser visto*, y εἶδω debió significar *ver*, sólo que los griegos usaron ὀράω para expresar la acción de ver en tiempo presente (*cf.* LS, *s.v.* εἶδω). Pues bien, todos estos verbos griegos esconden una digamma (Fιδ-), esto es, una letra semejante a la *u* consonántica en *wit, witness, wise, wisdom, beweisen, Beweis, weise, Wissen*, con cuyo valor fonético se relaciona el castellano *ver* (*veer* → *videre*), que cuenta también con significados que implican saber: *percibir visual o intelectualmente, advertir, intuir, atender, experimentar, observar, considerar, conocer, reconocer, antever, prevenir, reflexionar, juzgar, inferir* (*cf.* DLE, *s.v.* *ver*). Por lo mismo, si los verbos griegos aludidos denotaban conocimiento teórico y práctico en Homero (*cf.* R. J. CUNLIFFE, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, *s.v.* εἶδω), cierta experiencia adquirida por contacto directo con las cosas, *avisado*, que viene de *video*, es una buena traducción de εἰδότα: pues alguien avisado tiene noticia de algo y se conduce con prudencia, discreción y sagacidad (*cf.* DLE, *s.v.* *avisado*). Por lo demás, existe una interpretación inusual de εἰδότα φῶτα. Según M. R. COSSGROVE, el κοῦρος representa a cualquier «principiante hombre de ἱστορίη» que investigue a la manera del «naturalista tradicional o cosmólogo», un tipo de sabio irónicamente aludido mediante la expresión εἰδότα φῶτα; aun así, el κοῦρος puede apartarse de dicho camino de investigación «siempre que el discurso de la diosa sea comprendido y νοεῖν sea capaz de triunfar sobre εἰδέναί» («The unknown 'knowing man':

Parmenides, B1.3», p. 30). La propuesta de COSSGROVE es atractiva y da cuenta del cambio de velocidad en DK 28 B 1.6-10, pero exige que le atribuyamos a Parménides una actitud irónica y que admitamos una distinción *ad hoc*: εἰδέναι significaría simplemente *observar* y sería un acto inferior que νοεῖν, o *discernir intuitivamente* (cf. «The unknown 'knowing man': Parmenides, B1.3», pp. 31-33). COSSGROVE se empeña en probar que las descripciones del pasaje tienen un doble sentido: no se habla de un 'camino afamado', sino 'lleno de dislates'; las yeguas no están 'bien enseñadas', sino que 'relinchan mucho' (cf. «The unknown 'knowing man': Parmenides, B1.3», pp. 44-45).

Las bien enseñadas yeguas. El adjetivo πολύφραστος, asociado con el verbo φράζω (*indicar, mostrar*), se refiere al buen entendimiento de los animales instruidos, adiestrados, amaestrados. En este sentido, un animal que ha recibido indicaciones está enseñado.

DK 28 B 1.6-21

- 6 Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος —δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
- 8 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν—, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἥλιάδες κοῦραι προλιποῦσαι δώματα Νυκτός
- 10 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
Ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,
- 12 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
αὐταὶ δ' αἰθήριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·
- 14 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.
Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
- 16 πείσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
- 18 χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
- 20 γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.

El eje entre los bujes emitía un silbido de siringa al encenderse —pues era apremiado desde ambos extremos por dos ruedas tornátiles—, al momento en que las jóvenes Helíades apresuraron la carrera, habiendo dejado atrás las moradas de Noche en dirección a la luz, tras haberse quitado los velos de las cabezas con las manos. Allí están las puertas de los trayectos de Noche y Día y tienen ellas por ambos lados un umbral y un dintel de piedra; aunque las puertas etéreas están cubiertas por grandes hojas; de ellas, Justicia, severamente punitiva, tiene las llaves con que se da la permuta. Al punto, templándola con palabras gentiles, las muchachas la persuadieron de manera circunspecta de que pronto descorriera el cerrojo echado de las puertas; éstas, una vez abiertas, dieron paso a una vasta abertura entre las

hojas, después de que giraran sucesivamente los ejes ricos en bronce dentro de los quicios, afianzados ambos por escarpas y remaches; en seguida, por ahí, a través de tales [puertas], mantenían las muchachas enfilados carro y yeguas por la calzada.

9 DK pone Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φάος, pero D. FURLEY sugiere eliminar las comas: «Imprimido así, sin puntuación, parece a primera vista que el pasaje contiene dos segmentos participiales que describen a las Doncellas del Sol: han dejado previamente (aoristo) la Morada de Noche y van a la Luz, y han quitado sus velos de sus cabezas con sus manos. Aun así, Diels-Kranz y otros editores imprimen comas antes y después de προλιποῦσαι δώματα Νυκτός; y entonces, por supuesto, podemos concordar εἰς φάος con el verbo σπερχοίατο πέμπειν — ‘las Doncellas del Sol, habiendo dejado la Morada de Noche, se apresuran a escoltarme hacia la Luz’» («Notes on Parmenides», p. 27). Yo sigo a Furley, pero no traduzco como él. Creo que el muchacho era guiado por las Helíades desde el principio, antes de abandonar las Moradas de Noche. Por ello coinciden la prisa y el abandono de la oscuridad. Imagino, pues, que el cortejo va de la noche al día y que Parménides presenta la iluminación espiritual como un amanecer: el trayecto es el curso natural del tiempo, el ingreso a la luz es la salida del sol.

Un silbido de siringa. Se dice con una palabra, σῦριγξ, lo que nosotros decimos con dos: que chirriaba como el silbido de un silbato o como el pitido de un pito.

Al momento en que las jóvenes Helíades apresuraron la carrera. Aunque ὄτε significa *cuando*, el aoristo σπερχοίατο da a entender que Parménides considera la acción por sus límites internos, no por su duración. El momento es visto aquí como lo que da paso a otra cosa. Por lo demás, πέμπω puede significar *enviar, cortejar, escoltar*; traduzco el infinitivo πέμπειν como nombre y lo convierto, dado el contexto, en *carrera: acción de correr las personas o los animales cierto espacio* (cf. DLE, s.v. *carrera*).

Habiendo dejado atrás... tras haberse quitado. Las acciones referidas por los participios προλιποῦσαι y ὠσάμεναι, en aoristo, se efectuaron antes de apresurar la carrera.

Trayectos. En términos generales, κέλευθος significa *camino*, pero «no es precisamente sinónimo de ὁδός, pues no se refiere únicamente al camino físico o sendero, sino también al proceso de andar» (W. F. WYATT, «The root of Parmenides», p. 115). Pienso que se trata de trayectos o trayectorias: *líneas descritas en el espacio por un cuerpo que se mueve; curso que sigue el comportamiento o el ser de algo a lo largo del tiempo; derrota o curso que sigue el cuerpo de un huracán o tormenta giratoria* (cf. DLE, s.v. *trayectoria*). Así pues, los caminos que siguen Noche y Día son justamente las fases del día.

Aunque las puertas etéreas. Parménides dice «éstas, empero, etéreas» [αὐταὶ δ' αἰθέριαι]. Evidentemente, se refiere a las puertas mencionadas en DK 28 B 1.11.

Llaves con que se da la permuta. Así traduzco κληῖδας ἀμοιβούς. Dado que ἀμείβω significa *intercambiar* (cf. R. J. CUNLIFFE, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, s.v. ἀμείβω), M. MILLER traduce correctamente al inglés: «*Of which much-punishing Justice holds the keys of interchange*» («Ambiguity and transport: reflections on the proem of Parmenides' Poem», p. 13). Sin embargo, cabe precisar más el significado de ἀμείβω, que era traducido al latín como *muto, commuto, permuto* y puede ser traducido al castellano como *responder, turnar, alternar, reponer, pasar*. Valga aclarar, asimismo, que ἀμοιβή significa *mutatio, permutatio, compensatio, retributio* (cf. P. C. TAPIA ZÚÑIGA, *Vocabulario y formas verbales de la Odisea*, s.v. ἀμείβω y ἀμοιβή) y que permutar es cambiar una cosa por otra, compensando el valor de cada una y transfiriendo recíprocamente el dominio de ambas (cf. DLE, s.v. *permutar*). En este caso, el sentido de κληῖδας ἀμοιβούς es claro, porque la poseedora de las llaves es Justicia, la cual, entendida como *retribución/compensación*, regularía la sucesión del tiempo natural como si se tratara del intercambio de las funciones que cumplen el día y la noche respectivamente (cf. DLE, s.v. *permuta*). Justicia representaría, pues, el orden inherente a la permuta del día por la noche, o entre el día y la noche. La palabra 'permutativa' no está registrada en el DLE, así que recurro a la glosa «llaves con que se da la permuta».

Al punto. Interpreto que δή marca una transición y alude a un momento preciso.

Vasta abertura. Paradójicamente, ἀχανές califica espacios cerrados y abiertos por igual (cf. M. MILLER, «Ambiguity and transport: reflections on the proem of Parmenides' Poem», pp. 24-26). Parece tratarse de un hiato, de un hueco [χάσμα], quizá del caos [χάος] griego, entendido como límite entre el cielo y la tierra (Cf. G. S. KIRK, J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos* 59-74).

Sucesivamente. Más difícil que traducir ἀμοιβούς es hallar un adverbio que comunique el mismo significado. Traduzco ἀμοιβαδόν como «sucesivamente», entendiendo que hay una alternancia perfecta en el movimiento de las hojas.

DK 28 B 1.22-32

- 22 Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήυδα·
- 24 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
- 26 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν — ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν—,
- 28 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ

- 30 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.
 Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα
 32 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Y la diosa me recibió con ánimo favorable; con su mano, mi mano derecha tomó y pronunció una advertencia dirigiéndose a mí de esta manera: Oh joven consorte de aurigas inmortales, que con las yeguas que te transportan llegas a nuestra casa, alégrate, pues ningún sino funesto te ha impedido a tomar este camino —que ciertamente queda fuera de lo andado por los hombres—, sino disposición y justicia. Urge que te enteres de todo, tanto del corazón inconcuso de la verdad tan convincente como de los dictámenes mortales, respecto de los cuales no cabe verdadera confianza. Aun así, a pesar de ello, también comprenderás esto: cómo sería menester que fueran válidamente las cosas que parecen, persistiendo todas a través de todo.

29 DK pone εὐκυκλέος [*bien redonda*], pero en varios manuscritos se lee εὐπειθέος [*bien convincente*] (cf. A. BERNABÉ, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 35). Aunque ambas lecturas son compatibles con el pensamiento parmenídeo, prefiero la segunda porque la diosa enfatiza en este pasaje el valor epistémico del discurso verdadero y no la perfección de su objeto.

32 En vez de δοκίμως, H. DIELS ha sugerido δοκιμῶσ', de δοκιμῶσαι [*parecen*] (cf. *Parmenides Lehrgedicht*, p. 30).

32 Περῶντα [*atravesando*] aparece en Simplicio, pero en algunos manuscritos se lee περ ὄντα [*justamente siendo*] (cf. A. BERNABÉ, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 36).

Y pronunció una advertencia dirigiéndose a mí de esta manera. El griego dice «y de este modo pronunció una palabra/mensaje/discurso y se dirigió a mí». Para hacer más cómoda la lectura, altero la secuencia y convierto el imperfecto προσηύδα en gerundio, forma verbal que también expresa duratividad. Además, traduzco ἔπος como «advertencia», ya que, en la épica, las palabras en boca de los dioses anuncian lo venidero.

Sino funesto. Se podría hablar simplemente de suerte (v.g., *No estás aquí por tener mala suerte*), pero la palabra μοῖρα aludía al lote de vida que le tocaba en suerte a cada mortal, por lo que estaba ligada al destino y la fatalidad. De hecho, en HOMERO, la expresión «mala moira» anticipa la muerte de los hombres: «Pisandro iba directo contra el glorioso Mene-lao; lo llevaba un sino funesto al cumplimiento de la muerte [Πείσανδρος δ' ἰθὺς Μενελάου κυδαλίμοιο ἦϊε: τὸν δ' ἄγε μοῖρα κακὴ θανάτοιο τέλος]» (*Ilíada* 13.602-603). Por tanto, la diosa está diciendo: «no estás aquí por el desafortunado hecho de haber muerto».

Disposición. Dejando a un lado la divinidad identificada como Θέμις, θέμις debe asociarse con lo dispuesto en la ley. La palabra está relacionada con el verbo τίθημι, que significa *poner*, de donde viene el sustantivo θέσις, que significa *posición*. DK no pone θέμις con mayúscula, lo que lleva a pensar que la diosa podría aludir al “derecho” y a la “justicia” en calidad de condiciones, no de personas. El muchacho estaría allí por tener derecho a ello, es decir, por tener la capacidad de lograrlo (disposición) y porque su presencia no altera el orden universal (justicia).

Urge que. El sustantivo χρεώ (femenino, nominativo, singular) forma parte de un grupo de palabras que denotan *falta o necesidad de algo* (cf. DLE s.v. *menester*): χράω significa *requerir o consultar un oráculo* (voz media), *dar un oráculo o responder la pregunta efectuada al dios* (voz activa), *ser proclamado un oráculo* (voz pasiva); χρῆ significa *precisar, requerir, desear, esperar*; χρήματα son los *bienes necesarios o debidos, los recursos imprescindibles, las cosas requeridas por algo o para algo* (cf. LS) s.v. χράω, χρῆ, χρῆμα). Por tanto, se entenderá que χρεώ signifique *urgencia* (cf. P. C. TAPIA ZÚÑIGA, *Vocabulario y formas verbales de la Odisea*, s.v. χρεώ) o, lo que es lo mismo, *necesidad o falta apremiante de lo que es menester para algún negocio* (cf. DLE s.v. *urgencia*). Una urgencia puede ser más o menos activa, más o menos subjetiva (v.g., *Te urjo a callar, Me urge una manta, Urge que me respondas*), pero en todo caso presupone necesidad, deficiencia, al igual que deprecar requiere carencia, precariedad.

Del corazón inconcuso de la verdad tan convincente. La palabra ἤτορ alude al núcleo vital o anímico. Aquí designa el fundamento de la verdad inamovible. El verbo τρέμω denota *temblor* (cf. *estremecer*) y el adjetivo ἀτρεμές significa *inconmovible*. El DLE no registra ‘inestremecible’, pero ‘inconcuso’ significa *firme, sin duda ni contradicción*, y sirve para comunicar lo mismo que ἀτρεμές en contextos epistémicos. La verdad es del todo convincente y no puede ser de otra forma: no es relativa ni sólo probable.

De los dictámenes mortales. Es probable que no use la palabra ‘dictamen’ siempre que me refiera a la opinión [δόξα]. Aquí la empleo porque significa *la opinión y el juicio que se forma o emite sobre algo* (cf. DLE, s.v. *dictamen*) y reafirma el tono jurídico del proemio. Sin embargo, se trata de pareceres tradicionales, como los que comprende la mitología.

No cabe verdadera confianza. Πίστις es la confianza depositada por alguien en algo que puede ponerse en duda; además, esta palabra denota la convicción [πείθω] de un persuadido. Cabría traducir como «creencia», como *firme asentimiento y conformidad con algo, o completo crédito prestado a un hecho o noticia* (cf. DLE, s.v. *creencia*), pero prefiero ‘confianza’, porque esta palabra expresa la esperanza, incluso la fe depositada por alguien en aquello que cree.

Comprenderás. No entiendo *μανθάνω* como *aprender*. La diosa no pretende aleccionar, sino mostrar la necesidad de su argumento. Ella expondrá algo, pero el muchacho deberá apropiárselo para consolidar el *μανθάνειν*.

Cómo sería menester que fueran. La diosa anunciará las condiciones que deben concurrir para que las cosas que parecen sean acreditadas, válidas, admisibles. Conjugando un imperfecto (el de *χρή*) con un infinitivo (el de *εἰμί*), Parménides introduce una especie de oración contrafáctica (cf. A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, pp. 47, 53-54), o al menos presenta lo introducido por *εἶναι* como algo inusual o inesperado: «Con el imperfecto indicativo de expresiones impersonales que denotan obligación, propiedad, necesidad o posibilidad, la acción de un infinitivo dependiente no se ha realizado usualmente» (H. W. SMYTH, *A Greek Grammar for Colleges* § 1774, p. 401).

Válidamente. Los pareceres pueden tener validez siempre que satisfagan determinadas condiciones. El adverbio *δοκίμως* denota *aceptabilidad*, así que la diosa promete enseñar cómo tendrían que presentarse los pareceres para ser admitidos: como la moneda en circulación, que cumple ciertas estipulaciones (cf. E. HUSSEY, *The Presocratics*, p. 98). La autenticidad es convencional y resulta de la aprobación o la conformidad. «Debido a su omnipresencia, la diosa parece decir: ‘hubo que acordar la existencia genuina de las apariencias en los relatos mortales’; eso es lo que ella promete comunicar, después de anunciar una advertencia contra las creencias erróneas que los mortales tienen de la verdad» (H. FRÄNKEL, «Studies in Parmenides», p. 85).

Las cosas que parecen. Aunque me decanto por un parecer opinante y opongo éste a un parecer fenoménico, deseo conservar la ambigüedad del participio *δοκοῦντα* (v.g., *Me parece que no es tu hijo porque no lo parece*). Parménides debía de entender el doble sentido del verbo *δοκέω*, porque no sólo atribuía la debilidad de la opinión a la particularidad de las denominaciones, sino también a la diversidad de los fenómenos y a la relatividad de las sensaciones (cf. DK 28 B 6, 7 y 9). En A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, pp. 196-197, y en N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 46, se discute al respecto.

Persistiendo todas a través de todo. Supongo que el verbo *περάω* no significa *penetrar* en este caso, sino *atravesar*, *pasar a través de algo*. Puesto que el verbo *εἰμί* denotaba persistencia o carencia de límites internos, los pareceres, para ser verdaderos, tendrían que identificarse con lo que se mantiene a través de la diferenciación. Pero esto sería imposible, porque los *δοκοῦντα* difieren entre sí. Sin embargo, los pareceres serían admisibles si “pasaran a través de todo”. Parménides entendía la consistencia discursiva (lógica) como la conservación de poderes [*δυνάμεις*] (cf. DK 28 B 9), de manera que si, por ejemplo, *luminoso* y *oscuro* fueran asumidos como estados constitutivos del todo, ambas, la potencia que ilumina y la potencia que oscurece, deberían mantenerse activas o vigentes a través de todos los cambios y transformaciones contemplados, ambas tendrían que persistir a través de cualquier explicación válida del *κόσμος*.

DK 28 B 2.1-8

- 1 Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
3 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος — Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ—,
5 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἄταρπόν·
7 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον — οὐ γὰρ ἀνυστόν—
οὔτε φράσαις.

Anda, pues, que yo por mi parte diré, pero tú atiende el relato tras haber escuchado cuáles son, ni más ni menos, los únicos caminos de investigación que cabe pensar: por un lado, aquel según el cual es y no es posible que no sea, es rumbo de Convicción —porque sigue a Verdad—; por otro lado, aquel según el cual no es y es preciso que no sea, éste, te muestro, es, sin duda, una senda del todo inescrutable: pues no podrías llegar a conocer lo que ciertamente no es —en efecto, no puede ser realizado— ni [tampoco] podrías mostrarlo.

Anda, pues, que yo por mi parte diré. Pongo «yo por mi parte» para expresar el énfasis del pronombre ἐγὼν en contraste con σύ, que viene en seguida.

Atiende. *Atender* y κομίζω comparten muchos significados (cf. DLE, s.v. *atender* y LSJ, s.v. κομίζω). Ciertamente, *atender* no denota *llevar una noticia o difundir un relato*, pero tampoco parece que el κοῦρος deba llevar la buena nueva. A la diosa le interesa más bien que evalúe la verdad de su exposición.

Cuales son ni más ni menos. Según LSJ, περ imprime un sentido excluyente a αἴπερ, por lo cual se diría que son esos dos caminos, y no otros, los que están para ser pensados.

Por un lado, aquel según el cual es y no es posible que no sea... por otro lado, aquel según el cual no es y es preciso que no sea. Apoyándose en las partículas distributivas μὲν y δέ, la diosa enuncia una disyuntiva compleja. Traduzco ἢ como «aquel», para distinguir con claridad las oraciones subordinadas a αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι, a saber, (i) ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι y (ii) ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, las cuales coordinan a su vez dos oraciones simples mediante la conjunción intensiva τε καὶ: por un lado, ὅπως ἔστιν y ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι; por otro lado, ὡς οὐκ ἔστιν y ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι. Ahora bien, ὅπως es una conjunción completiva, pero también podría ser consecutiva. Comoquiera que sea, ὅπως y ὡς deben introducir y calificar un camino *tal que es*. Traduzco ambas conjunciones como «según el cual», o sea, con el significado de *siguiendo el cual*, porque las oraciones subordinadas introducen los caminos que puede *seguir* la investigación o las premisas que definen los *siguientes* pasos.

A fin de facilitar la lectura del fragmento, evito reduplicar la locución: «según el cual es y según el cual no es posible que no sea», «según el cual no es y según el cual es preciso que no sea». Por lo demás, la segunda parte de cada disyunto expresa una modalidad aléctica: *es necesario que sea* [o es imposible, no es posible que no sea] y *es necesario que sea* [o es preciso que no sea]. Sobre esto, discuro en el cuerpo de la tesis.

Rumbo de Convicción. Ya dije que κέλευθος hace referencia a un espacio recorrido, a un curso. Ahora traduzco la palabra como «rumbo», pues significa *el camino, la senda que alguien se propone seguir en lo que intenta o procura* (cf. DLE, s.v. rumbo).

Sigue a Verdad. El acompañamiento denotado por el verbo ὀπηδέω no se da, aquí, entre iguales. Hay un vínculo de dependencia entre el acompañante y el acompañado: el primero acompaña al segundo porque lo va siguiendo, porque el “movimiento” del primero, depende del segundo. Por tanto, quien anda por este camino va detrás de Verdad y se dirige adonde Ésta lo lleve.

Senda del todo inescrutable. Camino estrecho y de tránsito abundante, por el cual nada se puede saber o averiguar.

Llegar a conocer. El verbo γιγνώσκω denota el proceso de conocer (cf. LSJ, s.v. γιγνώσκω). Quien γιγνώσκει no está ya en posesión del conocimiento, sino que accede a él.

No puede ser realizado. El verbo άνύω significa *efectuar, realizar, consumir, llevar algo a cabo* (cf. LSJ, s.v. άνύω); la negación de άνυστόν denota la imposibilidad de realizarlo.

Mostrarlo. El verbo φράζω significa *mostrar, indicar, señalar, pero también declarar, decir, presentar* (cf. LSJ, s.v. φράζω). Aquí se trata del acto de mostrar algo para que sea captado o entendido.

DK 28 B 5.1-2

- 1 [...] ξυνόν δὲ μοί ἐστιν,
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις

[...] *indiferente es para mí*
por dónde comience: pues allí de vuelta llegaré de nuevo

Indiferente. Al igual que κοινός, ξυνός califica lo común (cf. LSJ, s.v. ξυνός). Aunque la diosa podría enfatizar que el punto de partida es el mismo para cualquiera que discorra, parece que alude más bien a la indistinción de su objeto. Por dónde comience a discorrir no hace diferencia, pues su objeto es común a todo lo discernible.

DK28 B 6.1-9

- 1 Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
- 3 Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
- 5 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
- 7 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτὸν νενόμισται
- 9 κού ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Es preciso colegir y darse cuenta de que está vigente lo que es: porque ser es posible, pero nada no hay; eso yo te exhorto a meditar. En efecto, yo te aparto de ese primer camino de investigación; luego, empero, de este [otro] que los mortales que nada saben ciertamente se figuran, bicípites: porque la inepticia en su propio espíritu dirige un pensamiento errabundo; ellos se dejan llevar una y otra vez, sordos al igual que ciegos, pasmados, turba sin discernimiento, por ellos suceder y no ser son considerados usualmente lo mismo y no lo mismo — el curso de todos ellos va de vuelta atrás.

1 Aunque en los manuscritos aparece *χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι* (cf. A. BERNABÉ PAJARES, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 36), muchos traductores aceptan *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι*.

3 H. DIELS conjetura <εἵργω> [*aparto*]; A. GARCÍA CALVO, <ῶσα> [*quité*]; N. L. CORDERO, <ἄρξει> [*iniciarás*] (cf. A. BERNABÉ PAJARES, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 36). La última opción se desvía de mi interpretación, así que conservo la versión autoritativa de Diels. Sobre la importancia teórica del asunto, *vid.* N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 126 ss., y A. NEHAMAS, «On Parmenides' three ways of inquiry», donde <ἄρξει> [*iniciaré*] es propuesto en disputa con Cordero.

Es preciso λέγειν y νοεῖν que εἶναι lo que es. Esta oración, quizá la más difícil del poema, ha sido traducida de muchas maneras. Entre las versiones que parten de *τε νοεῖν* se encuentran: «Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist» (DK t. 1, p. 232); «Richtig ist, das zu sagen und zu denken, daß Seiendes ist» (U. HÖLSCHER, en PARMÉNIDES, *Vom Wesen des Seienden*, p. 9); «Man soll es aussagen und erkennen, dass es Seiendes ist» (J. MANSFELD y O. PRIMAVESI, *Die Vorsokratiker*, p. 323); «It is necessary to assert and conceive that this is Being» (A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 58); «It must be that what is there for speaking and thinking of is» (D. GALLOP, *Parmenides of Elea*, p. 61); «Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea» (A. GÓMEZ-LOBO, *Parméni-*

des, p. 85). Entre las que parten de τὸ νοεῖν se hallan: «It is necessary to say and to think that What Is is» (J. PALMER, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, p. 367); «Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es» (A. BERNABÉ PAJARES, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 23); «Es necesario decir y pensar que siendo, se es» (N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 219). Sobre las dificultades gramaticales de esta secuencia, *vid.* U. HÖLSCHER, «Grammatisches zu Parmenides», pp. 393-394. Ahora bien, independientemente de qué versión griega sea favorecida, la secuencia es χρῆ τὸ λέγειν τε/τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι [*se precisa — lo — λέγειν — y/lo — νοεῖν — lo ente — ser*] y las traducciones tienden a destacar que **(a)** se precisa lo ente para λέγειν y νοεῖν o **(b)** que, para continuar con la investigación, se precisa λέγειν y νοεῖν que lo ente es. Así pues, quienes tomen τό como modificador de los infinitivos, sobre todo quienes consideren los infinitivos como núcleos de una cláusula final (*e.g.*, Gómez-Lobo), tendrán que justificar la sustantivación de los infinitivos. ¿Por qué se dice «Para el λέγειν y el νοεῖν se precisa algo» o «Se precisa el λέγειν y el νοεῖν algo» en vez de «Para λέγειν y νοεῖν se precisa algo» o «Se precisa λέγειν y νοεῖν algo»? Es más, aunque el sentido de la oración resultara indeterminado, sería más natural que τό fuera un acusativo de respecto: «Se precisa algo en cuanto al λέγειν y el νοεῖν». Por mi parte, al igual que Bernabé, Coxon, Hölscher, Mansfeld, Primavesi, Palmer, Cordero, considero que τό no modifica los infinitivos y tomo τὸ λέγειν τε/τὸ νοεῖν, en bloque, como complemento directo de χρῆ: «Se precisa λέγειν y νοεῖν algo». Finalmente, suprimo τό en calidad de partícula expletiva, aprovechando que el segundo complemento directo (τ' ἐὸν ἔμμεναι) es introducido por un *que* completivo: «Se precisa λέγειν y νοεῖν algo, que lo ente es».

Es preciso colegir y darse cuenta de que εἶναι lo que es. *Colegir* [*colligo*] proviene del latín *lego*, pariente del griego λέγω, y denota la acción de juntar, reunir o coleccionar, detectada en el pensamiento discursivo desde temprano: «Un estudio detallado del término 'lógos' a partir de Homero muestra que en todas sus utilizaciones hay alusiones a una cierta 'racionalidad' (sea en el criterio que debe aplicarse para 'reunir' elementos dispersos para formar una 'colección', término éste que conserva la raíz 'leg-', o para hablar: *legein*, reunión de palabras, o para argumentar, etc.), pero es prácticamente imposible saber en qué momento la significación de 'razón' surgió como sentido privilegiado del término 'lógos'» (N. L. CORDERO, *Siendo, se es*, p. 157). Cabe traducir λέγειν como *colegir*, porque este verbo significa *unir e inferir* (*cf.* DLE, s.v. *colegir*) y evoca la acción de *reunir información al discurrir*. La diosa afirmaríala, pues, que es preciso decir, inferir o concluir τ' ἐὸν ἔμμεναι. Ahora bien, en lo tocante a νοεῖν, justifico mi traducción en diversos lugares, dada la importancia teórica del asunto. Pero valga decir que convengo con la traducción de Mansfeld y Primavesi: *erkennen*. Verter νοεῖν como *pensar* puede ser correcto, pero, en ciertos casos, es casi lo mismo que no traducir. ¿Qué significa *pensar*? ¿Cuántos significados tiene este verbo? ¿Cuántas clases de pensamiento, cuántos modos de pensar hay? Además, νοεῖν no denota la comparación inherente al latín *pensare* [pesar, sopesar], pre-

sente en muchas acepciones del castellano *pensar* (cf. DLE, s.v. *pensar*). La νόησις era inmediata como la intuición, pero objetiva y perfecta como la comprensión (i.e., quien comprende sabe qué comprende). La locución verbal *darse cuenta* no sólo significa *advertir o percatarse de algo*, sino también *comprender o entender algo* (cf. DLE, s.v. *cuenta*).

Que está vigente lo que es. La proposición *que lo ente es* [τ' ἐὸν ἔμμεναι] es tautológica, así que la diosa debe repetir εἰμί (una vez como participio sustantivado [τ' ἐὸν] y otra vez como infinitivo verbal [ἔμμεναι]) para enfatizar algo. DK interpreta que la diosa pretende comunicar exclusividad e inserta un adverbio: «daß *nur* das Seiende ist». Yo opino que la tautología recalca el significado del verbo y traduzco como «está vigente [sintagma verbal] lo que es [grupo participial]», explicitando el significado propuesto para εἰμί en esta tesis. La realidad expresada por εἰμί no era la facticidad, ni la existencia, ni la ocurrencia, sino la vigencia. Por ello, εἶναι incluye el ser efectivamente posible en DK 28 B 6.1: *ἔστι γὰρ εἶναι* [porque ser es posible]. Además, esta concepción de lo ente esclarece la segunda recomendación de la diosa en DK 28 B 6.4: apartarse del camino que confunde la perfectividad de πέλειν con la imperfectividad de εἶναι. Como se verá más adelante, son dos los caminos que cabe pensar —los que se excluyen mutuamente—, uno afirma y otro niega el verbo εἰμί. Los mortales afirman εἰμί, pero incurren en contradicciones, porque no entienden lo que significa εἶναι: piensan que lo ente tiene lugar entre límites, es decir, que sigue a una cosa y da paso a otra, ora identificando *suceder* con *no ser*, ora oponiéndolos. Vid. *infra*: **Por ellos suceder y no ser**, nota a DK 28 B 6.8.

Porque ser es posible, pero nada no hay. La secuencia en cuestión es: «ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν» [es — pues — ser — nada — empero — no — es]. Por un lado, ἔστι debe tener valor modal, porque interactúa con el infinitivo εἶναι. Por otro, la oración «μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν» implica una doble negación [μηδὲν + οὐκ] y expresa que ninguna designación [φράζω], cognición [γιγνώσκω], relación entre nociones [λέγω], expresión [φατίζω] o intuición [νοέω] (cf. DK 28 B 2.7-8, 6.1, 3 y 8.34-37) puede suponer la nula posibilidad o anular la unidad [μηδὲν] de referencia que supone.

Te exhorto a meditar. Otros traducen «te ordeno». Con A. BERNABÉ PAJARES (cf. PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 23) traduzco «te exhorto», porque la diosa incita al muchacho, no lo fuerza.

De ese primer camino. Se trata del primer camino descartado, a saber, del que niega ἔστι(v). No se refiere al primer camino mencionado, a saber, al que afirma ἔστι(v). Sobre la posibilidad de que la diosa considere tres caminos discuro en el cuerpo de la tesis.

Que nada saben. *Entendedores/sabedores de ninguna cosa* [εἰδότες οὐδὲν]. Los mortales no conocen nada estable, porque no entienden la diferencia entre los verbos como πέλω [suceder] y los verbos como εἰμί [ser].

Se figuran. Aunque oponer φύσις y νόμος se volvió común poco después, Parménides ya desestimaba la mera convención humana (cf. DK 28 B 19). La diosa dice que los mortales siguen un camino hechizo —πλάσσω significa *modelar, figurar, configurar, dar forma* (cf. LSJ, s.v. πλάσσω)— y ese camino debe asociarse con la convencionalidad mencionada en DK 28 B 1.30-32. Nuestros mortales se valen de “constructos”, es decir, de *construcciones teóricas para resolver un problema científico determinado, de categorías descriptivas bipolares con las que cada individuo organiza los datos y experiencias de su mundo, tales como el frío y el calor, lo dinámico y lo estático* (cf. DLE, s.v. *constructo*). Ahora bien, esta disparidad entre natura y cultura destaca la oposición entre “esencia” y existencia. En términos existenciales, todo resulta igualmente real; en términos entitativos, la realidad no puede dissociarse de la causalidad, como queda claro en la teoría platónica de la μέθεξις/μίμησις.

Inepcia. *Necedad; incapacidad, inhabilidad o falta de aptitud para hacer o lograr algo* (cf. DLE, s.v. *inepcia*).

Espíritu. Se dice στῆθος [pecho], pues en esa parte del cuerpo tendría sede el “espíritu”.

Pensamiento. Como facultad, νόος suele traducirse como «mente», «intelecto» o «entendimiento». Aquí, la polisemia de *pensar* y sus cognados es ventajosa, porque el sustantivo *pensamiento* denota intencionalidad y el νόος, además de comprensión intuitiva, implicaba intención. Se puede discrepar de mi traducción, pero el poema de Parménides confirma que el νόος aportaba la atención necesaria para cualquier proceso racional (mediato), ya que la diosa usa el verbo ἰθύνω en este pasaje. A diferencia de DK 28 B 1.5, donde las clarividentes Helíades marcaban el camino [ὁδὸν ἠγεμόνευον], en este caso es la ineptia de un espíritu irreflexivo lo que *dirige* [ἰθύνει] el pensamiento de los mortales. Respecto al νόος en general, vid. J. H. LESHER, «Perceiving and knowing in the *Iliad* and the *Odyssey*» y «The emergence of philosophical interest in cognition»; K. VON FRITZ, «Nous, noein, and their derivatives in presocratic philosophy (excluding Anaxagoras)», en A. P. D. MOURELATOS, *The Pre-Socratics: a Collection of Critical Essays*, pp. 23-85. Yo he tratado el asunto en R. ALCOCER URUETA, «Estudio del pensamiento de Anaxágoras con respecto al vínculo genético entre la relación mítica y la relación filosófica en la antigua Grecia», pp. XLIX-LXIII.

Se dejan llevar una y otra vez. El verbo φορέω está en voz media y tiene aspecto iterativo (cf. LSJ, s.v. φορέω), así que *ser llevado* o *dejarse llevar* es aquí algo repetitivo.

Sucedir y no ser. Por lo general, los traductores ponen «ser y no ser» sin señalar que la diosa utiliza verbos distintos: πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι. L. WOODBURY llama la atención sobre esto, pero no profundiza al respecto (cf. «Parmenides on naming by mortal men: Fr. B8.53-56», p. 6). El verbo πέλω se parece al sánscrito *cáratī*, al alemán *werden* y al latín *verto* (cf. LSJ, s.v. πέλω) porque tiene aspecto puntual-desinente y no denota entidad, sino ocurrencia o recurrencia. En el Apéndice C abordo los aspectos lingüísticos de πέλω y en el cuerpo de la tesis discuto las repercusiones teóricas de esta comparación. En esta nota,

sólo justifico la consistencia de mi traducción. Muchos consideran que πέλω funge como sinónimo de εἶμι en el poema de Parménides, ya que la diosa lo predica de lo ente y nadie quiere hacerle decir que lo ente se ve interrumpido: *que sigue de algo distinto o da paso a algo distinto*. La preocupación es razonable, puesto que πέλω es predicado tres veces en DK 28 B 8 y dos de ellas son problemáticas. (1) 8.18 no suscita dificultades, porque πέλω no es predicado allí de lo ente, sino del camino que afirma ἔστι(v). Así pues, el verbo confirma que la elección del camino del ser, inscrita en un proceso deliberativo, *resulta* viable. (2) En 8.45, πέλω sí es predicado de lo ente. Por fortuna, la predicación es negativa y rechaza la posibilidad de que lo ente *resulte* más/mayor o menos/menor en algún punto. (3) En cambio, 8.11 puede considerarse incompatible con mi argumento. El verso asevera que lo ente tiene que πέλειν, pero, si la diosa fuera consciente de que πέλω tiene aspecto puntual-desinente, no tendría que predicarlo de lo que cubre o abarca de manera homogénea el continuo espaciotemporal. Pero las palabras de la diosa —«οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἔστιν ἢ οὐχί [de manera que es preciso que se halle plenamente o que no se halle en absoluto]»— no tienen que desarticular mi tesis: simplemente excluyen el tercer término [ἢ οὐχί] y rechazan que lo ente tenga límites internos [ἢ πάμπαν πελέναι], es decir, simplemente repiten la disyuntiva de DK 28 B 2 y reafirman, mediante un oxímoron, el principio que rige la investigación desde entonces. Oxímoron es «una *metábola* de la clase de los *metasemas*», producida por una «supresión/adición (*sustitución*) negativa, ya que uno de los términos posee un *sema* nuclear (unidad semántica o rasgo distintivo de *significación* que se actualiza en un *lexema*) que es la negación de un *clasema* (*sema* contextual, que se actualiza en un contexto)» (H. BERISTÁIN, *Diccionario de retórica y poética*, s.v. *oxímoron*). La diosa niega un *sema nuclear*, a saber, la limitación interna [πελ-] de lo ente, actualizando un *sema contextual*, a saber, la imperfectividad de lo ente, pues 8.5-11 aborda la continuidad de lo ente. Por tanto, la diosa no afirma la interrupción de lo ente, sino su plenitud [πάμπαν] a cada momento [πελ-]. *Asomarse del todo* sería una expresión similar: refiere la *plenitud* con que algo se presenta, aludiendo de manera paradójica a lo que por naturaleza es parcial (*cf. como*) para negarlo conceptualmente. Si algo aparece del todo, no puede mostrar *solamente* su parte más alta [*summum*], su cima [*cyma*], lo que sobresale (*cf. κύμα*).

Va de vuelta atrás. El verbo original no se traduce como «ir», sino como «ser». Empero, la naturaleza dinámica del camino permite reformular el atributo expresando el sentido inverso, la dirección regresiva [παλίν/τροπος] que sigue el curso de los mortales.

DK 28 B 7.1-6

- 1 Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·

- 3 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουήν
5 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα. [...]

Porque no se impondrá jamás esto, que cosas que no son sean; antes bien, aparta tú el pensamiento de este camino de investigación y que por este camino tan habitual no te fuerce la costumbre a repartir ojo sin mira y oído resonante y lengua, más bien analiza con el raciocinio la muy contendida prueba que ha sido expuesta por mí.

Impondrá. Δαμάζω puede significar la acción de *quebrantar* la fuerza de algo o alguien a fin de someterlo, pero también *conquistar, dominar o vencer* (cf. LSJ, s.v. δαμάζω). Parménides rechaza, entonces, la posibilidad de imponer la realidad de lo no-ente.

Pensamiento. La diosa dice νόημα, palabra que significa el pensamiento concreto, es decir, el acto, el efecto o el resultado de pensar (v.g., *Pienso un pensamiento*).

Tan habitual. El verbo πειράω significa *intentar, probar, ensayar o experimentar* (cf. LSJ, s.v. πειράω). 'Pericia', 'perito', 'experiencia' penden de la misma raíz. El adjetivo deverbal πολύπειρον tiene aquí sentido peyorativo: califica un camino (equivocado) recorrido por muchos, muchas veces.

A repartir ojo sin mira. Los sentidos presentan muchas cosas que no se identifican con lo indistinto y común a todas ellas. Νωμάω significa *repartir o distribuir* y expresa la diversificación de una totalidad (cf. LSJ, s.v. νωμάω). Los mortales no entienden la continuidad de la ἀρχή, ya que sólo se fijan en la diversidad aparente. Reparten el ojo entre lo que perciben mediante los sentidos y no ponen la mira [ἄ/σκοπος] en el objeto en cuestión.

Oído resonante. El oído reverbera y repercute; multiplica el sonido que recibe en vez de comprenderlo.

Analiza. El verbo κρίνω cubre una amplia gama de significados. Significa la acción de *cerner o distinguir lo que difiere por sí mismo de otra cosa*, pero también la de *juzgar, discriminar o decidir* (cf. LSJ, s.v. κρίνω). *Analizar* expresa el mismo sentido que κρίνω en este pasaje, a saber, *distinguir y separar las partes de un todo hasta llegar a conocer sus principios o elementos; examinar una obra, escrito o cualquier realidad susceptible de estudio intelectual* (cf. DLE, s.v. analizar).

Con el raciocinio. Λόγος no significa *discurso* en este verso. Podría poner «con la razón», pero prefiero evitar algunas asociaciones teóricas. Después de todo, 'raciocinar' significa *usar la razón para conocer y juzgar* (cf. DLE, s.v. raciocinar).

La muy contendida prueba. Traducir πολύδηριν ἔλεγχον como «refutación muy polémica» es anacrónico. En tiempos arcaicos, el sustantivo ἔλεγχος aludía a la competencia entre dos partes o al ridículo en que caía el derrotado en una competición. Por eso llegó a designar argumentos refutatorios, pruebas negativas y reducciones al absurdo, es decir, procedimientos no propositivos que derrotan argumentos sin sentido. «[D]ebemos pensar —dice J. H. LESHNER— que Parménides es un pensador y un escritor del siglo quinto, que mucho tomaba prestado del lenguaje y el fraseo de Homero y Hesíodo, y un contemporáneo de poetas como Baquílides y Píndaro. Según la evidencia suministrada por nuestro sondeo del uso de *elenchos* fuera del poema de Parménides, debemos rechazar ‘reto’, ‘argumento’ y ‘cuestión’ como traducciones de ‘*elenchos*’ y considerar que el significado de ‘examen’ o ‘examinación’ es más probable que el de ‘prueba’ o ‘refutación’, que es posterior» («Parmenides’ critique of thinking», p. 10). Yo pongo «prueba», porque esta palabra significa tanto *examen* como *demostración* (cf. DLE, s.v. *prueba*). Valga decir, además, que la prueba no es «muy polémica», sino «muy debatida» [πολύδηριν]: ha sido discutida en numerosos combates dialécticos, se ha discutido mucho en torno a ella. Sobre el significado de ἔλεγχος, hay información en D. J. FURLEY, «Notes on Parmenides», pp. 34-35.

DK 28 B 8.1-4

- 1 [...] Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
 3 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
~~ἔστι γὰρ~~ οὔλον, μουννογενές τε καὶ ἀτρεμές ἠδὲ τελεστόν·

Mas queda todavía la sola relación de un camino, según el cual es. Por éste hay señales muy numerosas, según las cuales, por cuanto es, es ingenerable e indestructible, íntegro, único, impertérrito y acabado.

4 A. BERNABÉ PAJARES piensa que las palabras ἔστι γὰρ introducen la cita (cf. PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 36).

4 Algunos manuscritos ponen μοῦνον [único] en vez de οὔλον [entero]. La versión elegida por mí menciona enseguida la unicidad.

4 DK pone οὐλομελές [de miembros íntegros] en vez de μουννογενές [de género único], pero ambas palabras aparecen en los manuscritos (cf. A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, p. 65).

4 DK pone ἠδ' ἀτέλεστον, no ἠδὲ τελεστόν, propuesta por Karsten (cf. A. BERNABÉ PAJARES, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 37). Existen otras lecturas, como

οὐδ' ἀτέλεστον (cf. U. HÖLSCHER, en PARMENIDES, *Vom Wesen des Seienden*, p. 10), pero negar τέλεστον [*acabado*] resulta incongruente, ya que entra en conflicto con DK 28 B 8.32, donde se afirma que *no está inacabado* [ἀτελεύτητον].

Relación. *Exposición que se hace de algo* (cf. DLE, s.v. *relación*).

Señales. La palabra σῆμα significa *marca, signo o señal* (cf. LSJ, s.v. σῆμα). Por lo general, designa los rasgos distintivos de algo o las figuras que remiten a otra cosa (e.g., las constelaciones son σήματα porque son indicaciones estelares).

Por cuanto es. Aunque busca reproducir la secuencia original, discrepo de la traducción de A. GÓMEZ-LOBO: «que siendo ingénito es también preceder» (*Parménides*, p. 111). El participio ἔὼν expresa la premisa fundamental de esta deducción. Ya por descuido, ya por economía verbal, los participios sueltos se utilizan para expresar diversas circunstancias, a veces cláusulas condicionales, como los gerundios castellanos que entrañan sintagmas más complejos (e.g., *Corriendo, me acuerdo de ello* → *Cuando corro, me acuerdo de ello* → *Si corro, me acuerdo de ello*). Por tanto, convengo con la traducción de A. BERNABÉ PAJARES: «que ello, en tanto que es, es ingénito e imperecedero» (PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 23). Cualquier parecido con la expresión aristotélica, τὸ ὄν ἢ ὄν, o *lo ente en cuanto ente*, no debe ser mera coincidencia.

Íntegro. Se dice que está entero [οὔλος], que no le falta parte correspondiente alguna.

Único. Aprovechando que algunos manuscritos consignan οὐλομελές, ciertos intérpretes rechazan que la diosa predique μονογενές de lo ente. La decisión tiene consecuencias filosóficas porque varios estudiosos sostienen que el monismo parmenídeo no era “holístico” o “numérico” (i.e., lo ente es una sola cosa), sino “cualitativo” o “predicativo” (i.e., sólo un atributo corresponde a lo ente). En el cuerpo de la tesis abordé el asunto, pero entiendo que Parménides era un monista *sensu stricto* en la medida en que reducía todas las diferencias a una sola condición común. Desde este punto de vista, resulta más interesante elucidar si μονογενές atenta contra la consistencia interna del poema, porque sí remite léxicamente a la generación. Es más, a favor de que el adjetivo μονογενής estaba asociado con la generación podría aducirse un pasaje del *Timeo*: «Así pues, por esas [razones], para que éste fuera semejante en singularidad al ser vivo completamente perfecto, ni dos ni infinitos produjo el productor del cosmos, sino que uno es y también será este cielo generado, único en su género [ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἦ τῷ παντελεῖ ζῳῷ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπίρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὃδε μονογενής οὐρανὸς γεγονώς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται]» (31a8-b3). En primer lugar, es posible que Parménides y Platón interpretaran el adjetivo en cuestión de manera distinta; pero, en segundo lugar, ni siquiera es claro que Platón lo asociara puntualmente con la generación en el pasaje citado. ¿Por qué añadió γεγονώς [*que ha sido generado*] después de μονογενής [*único en su género*]? En mi opinión, Platón remite a tres conceptos distintos (i.e., a la singularidad, a

la unicidad y a la posterioridad de naturaleza) que no eran comunicados usualmente por el adjetivo μονογενής. Al menos para nosotros, *ser uno* no implica *ser único* y *ser único en su género* tampoco implica *ser generado*. Por lo regular, cuando decimos que *algo es único en su género* no queremos decir que *fue generado*; sólo queremos decir que *no tiene par, que no tiene igual*.

Impertérrito. Arriba traduje ἀτρεμές como «inconcusos»; ahora lo vierto como «impertérrito», porque el contexto ya no es lógico ni metodológico, sino propiamente ontológico.

Acabado. Entiendo τελεστόν como *perfecto, completo, consumado* (cf. DLE, s.v., *acabado*).

DK 28 B 8.5-21

- 5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
7 πῆ πόθεν ἀύξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
9 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
11 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
Οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
13 γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
15 ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη,
17 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον —οὐ γὰρ ἀληθῆς
ἔστιν ὁδός—, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
19 Πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
21 Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Ni era entonces ni será, puesto que ahora es todo a la vez, uno, continuo: en efecto, ¿de ello qué origen buscarás?, ¿en qué sentido, a partir de qué fue engrosado? «De algo que no es», no te permitiré afirmar ni pensar: porque no es afirmable ni pensable en la medida en que no es. ¿Y qué menester lo habría incitado a brotar, antes o después, habiendo tenido principio en la nada? De manera que es preciso que se halle plenamente o que no se halle en absoluto. Ni permitirá la fuerza de la convicción que en un momento dado, a partir de lo que es, se genere algo aparte de ello. Por eso, ni originarse ni fenecer [le] deja Justicia relajando la constrictión, sino que más bien lo retiene. Lo decisivo al respecto reside en esto: es o no es. Pero ya está decidido, con carácter de necesidad, omitir el impensable, innumerable —pues

no es un verdadero camino—, de modo que quede el otro y sea efectivo. ¿Cómo podría ser destruido posteriormente si es? ¿Cómo podría originarse? En efecto, si tuvo origen, no es, y tampoco si está destinado a ser en algún momento. Así queda abolida la generación y la ignota destrucción.

12 Οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος es la versión de DK, tomada de Simplicio (cf. DK, t. 1, p. 236). Οὐδὲ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος es conjetura de Karsten, seguida por A. BERNABÉ PAJARES (cf. PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 37), que nota correctamente que ya no se trata de la generación de lo ente a partir de la nada, sino de la generación de lo ente a partir de lo ente mismo.

19 Al igual que U. HÖLSCHER (cf. PARMÉNIDES, *Vom Wesen des Seienden*, p. 12) mantengo la versión de DK, ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν, en vez de ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν, consignada por Simplicio y preferida por varios editores (cf. A. GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, p. 164). Dada mi interpretación de πέλω, la segunda versión resulta incluso favorable a mi argumento, pero la oposición entre ἀπόλλυμι y γίγνομαι parece concordar mejor con el sentido del pasaje.

Ni era entonces ni será. Que πέλω no es sinónimo de εἰμί, se hace patente en este verso. Lo ente no tiene lugar entre límites espaciotemporales [ποτέ]: no acontece puntualmente ni resulta de que un proceso llegue a término. Parménides dice que ni era en un momento dado, para dejar de ser, ni será en un momento dado, para llegar a ser. Por supuesto, el pasaje es objeto de discusión y reviso las principales posturas al respecto en el cuerpo de la tesis: unos entienden la eternidad como intemporalidad (e.g., Owen, Barnes), otros como perpetuidad (e.g., Fränkel). Por mi parte, opino que la diosa rechaza la discontinuidad de lo ente, determinada en función de un antes y un después, porque las determinaciones temporales no le corresponden intrínsecamente. Por ello, las delimitaciones temporales no impiden que lo ente —que no es lo mismo que lo existente— esté, todo, a cada instante [νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν]. Es verdad que νῦν es una indicación temporal, pero también es cierto que las indicaciones temporales sólo tienen sentido para aquello que las efectúa en el ámbito del devenir (e.g., para los mortales). Por lo demás, tanto la delimitación en función de un antes y un después como la necesidad de que algo marque esas delimitaciones recuerdan la concepción aristotélica del tiempo (cf. ΦΔ11/219b9-12 y 14/223a21-29).

Ahora es todo a la vez. El adverbio ὁμοῦ se refiere a la manera en que distintas cosas se presentan juntas a la vez. El adverbio νῦν no se refiere a una determinación intrínseca de lo ente. Ahora es la noche y la infancia bajo determinadas circunstancias; ahora es la mañana y la vejez en circunstancias distintas. En ambos casos, lo ente puede ser lo mismo.

Engrosado. Más que un proceso evolutivo, el verbo αὐξάνω denota un incremento de volumen o densidad, como en *engrosar las filas de un ejército*.

Que se halle plenamente o que no se halle en absoluto. La versión castellana explicita los elementos elididos en el segundo disyunto de ἢ πάμπαν πελέναι... ἢ οὐχί [*o que se halle plenamente... o que no*].

Aparte de ello. La expresión γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό puede traducirse como «se genere algo a su lado», «junto a ello» o «al margen de ello». La diosa se refiere a la escisión entre lo original y lo generado a que daría lugar la generación de lo ente (en cuanto ente). Considera que dicha separación es imposible porque daría cabida a lo no-ente.

Ni originarse ni fenecer. Podría traducir γενέσθαι como «llegar a ser» y ὄλλυσθαι como «dejar de ser», pero *originarse* y *fenecer* son mejores opciones, porque no son locuciones verbales y porque los verbos griegos no remiten al significado de εἰμί. Asimismo, podría traducir ὄλλυσθαι como «destruirse» o como «perecer», pero *fenecer* destaca el término a que llega lo que fina, el límite interno que no corresponde a lo ente.

Relajando la constrictión. El sustantivo πέδησις denota la acción de poner grilletes [πέδα], expresada en latín por el verbo *compedio* (cf. P. C. TAPIA ZÚÑIGA, *Vocabulario y formas verbales de la Odisea*, s.v. πεδάω). La expresión *compedibus astringo* significa *constreñir o apretar los grilletes* y mediante una imagen describía la coerción, la *restricción*, la *presión ejercida sobre alguien para forzar su voluntad o conducta* (cf. DLE, s.v. *coerción*).

Lo decisivo al respecto reside en esto. Traduzco con cierta libertad. El griego dice: «La decisión en torno a esas [cuestiones] en esto, empero, está». No vierto κρίσις como «decisión» porque lo importante aquí no es la decisión, sino la disyuntiva o incluso el criterio a partir del cual se decide. Parafraseo περὶ τούτων como «al respecto», para agilizar la lectura, y ἐν τῷδ' ἔστιν como «reside en esto», para evitar una cacofonía: «en esto está».

De modo que quede el otro y sea efectivo. Los verbos πέλω y εἰμί aparecen juntos y no significan lo mismo. Después de un proceso deliberativo, después de haber descartado el falso camino, *queda, remanece* el verdadero. HOMERO usa πέλω varias veces de este modo: «ὡς ἄρ' ἐφώνησεν, τῇ δ' ἄπτερος ἔπλετο μῦθος» ≈ «Así hablé, entonces [Telémaco], y el discurso de [Penélope] quedó sin alas» (*Odisea* 17.57). Por otra parte, la diosa dice que el verdadero camino debe ser ἐτήτυμον, es decir, *real y verdadero, en oposición a quimérico, dudoso o nominal* (cf. DLE, s.v. *efectivo*).

Así queda abolida la generación. El verbo σβέννυμι denota la acción de acabar con algo, de extinguirlo o agotarlo (cf. LSJ, s.v. σβέννυμι). Por el tono jurídico de la diosa, pienso que *abolir* expresa lo que sucede con la generación: resulta derogada (cf. DLE, s.v. *abolir*).

La ignota destrucción. Aunque ἄ-πιστος hace referencia a la im-posibilidad de advertir algo y se traduce como «in-audito» o «in-audible», *ig-noto* es un adjetivo muy “parmenídeo”, pues significa *no notado, no conocido, no descubierto* (cf. DLE, s.v. *ignoto*).

DK 28 B 8.22-33

- 22 Οὐδέ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον
οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
24 οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.
26 Αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
28 τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.
Ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
30 χούτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει,
32 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευῆς· [μῆ] ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

Tampoco es diferente, pues es todo homogéneo: ni hay por ahí algo más que le impida ser continuo, ni algo menos, sino que está todo henchido de lo que es. Por eso, es todo continuo: porque ente se acopla con ente. Sin embargo, inmóvil dentro de los límites de grandes cadenas, está sin principio, sin pausa, puesto que la generación y la destrucción fueron abatidas hace mucho —las rechazó la verdadera convicción. Permaneciendo lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo y de ese modo permanece en pie donde está; pues la poderosa necesidad lo retiene entre las cadenas del límite en derredor que lo encierra, debido a que no ha sido dispuesto que esté inacabado lo que es: en efecto, no está falta, que estándolo, de todo carecería.

33 Puesto que μῆ ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο es amétrico, se pone ἐὼν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο a partir de Bergk (cf. A. BERNABÉ PAJARES, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 37). DK pone μῆ entre corchetes: [μῆ].

Tampoco es diferente, pues es todo homogéneo. Parménides contrapone διαιρετόν y ὁμοῖον, por lo cual, más que divisible, διαιρετόν debe significar *no ser lo mismo* o *ser diferente*. Aun así, téngase en cuenta, permanentemente, que la diosa no sólo sostiene la simplicidad (unidad “cualitativa”) de lo ente, sino también su singularidad (unidad “numérica”). En secuencias como ésta, resulta claro que Parménides se refiere a [lo común a] todas las cosas, porque afirma «es todo» [πᾶν ἐστιν] de tal forma que aplica el atributo en cuestión [ὁμοῖον] a toda la extensión del sujeto, como en *Judas estaba todo arrepentido*. En este pasaje, el atributo denota la unidad “cualitativa” de lo ente (en cuanto ente), pues eso significa ὁμοῖον. Emparentados con el inglés *same* o el alemán *zusammen*, los adjetivos ὁμοῖος y ὁμός penden del indoeuropeo **sem-* y las voces con esta raíz (e.g., singular,

simple, simultáneo, semejante o similar) denotan unidad en algún sentido. En este caso, la diosa enfatiza la unidad “cualitativa” de lo ente. Luego abordará la ilimitación interna (continuidad) y la “omnicomprensión” (singularidad, alteridad imposible) del “todo” en cuestión, pero aquí dice que lo ente consiste todo en lo mismo: que es todo homogéneo.

Henchido. El griego dice ἔμπλεον. El castellano cuenta afortunadamente con una palabra homóloga, dando por sentado que *henchir*, que acusa las huellas de otros sustratos, remite al latín *impleo*. Las tres palabras significan *colmar u ocupar totalmente un espacio* (cf. DLE, s.v. *henchir*).

Porque ente se acopla con ente. Πελάζω significa *acercarse o entrar en contacto con otra cosa* (cf. LSJ, s.v. πελάζω). La diosa no admite separación entre lo que es, pero usa esta palabra para expresar que lo ente empalma, se ajusta, se une, se para, copula con lo ente (en cuanto ente). El contacto entre lo ente parece ser solamente una imagen (“sensible”) que expresa la identidad de lo ente en cuanto ente como si se tratara de una coincidencia (cf. DLE, s.v., *acoplar* y *coincidir*). La diversidad supuesta por la imagen se funda en las diferencias expresadas mediante elementos predicativos, complementos y adverbios (*i.e.*, cualidades, modos o circunstancias particulares).

Fueron abatidas hace mucho. El verbo πλήσσω puede traducirse como «golpear», pero también expresa que lo golpeado fue conmocionado, incluso derribado (cf. LSJ, s.v. πλήσσω). La diosa no dice «hace mucho», sino «muy lejos» o «muy a lo lejos», pero la distancia es temporal: el devenir de lo ente fue abatido, refutado, en un punto ahora muy lejano del argumento.

Permaneciendo lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo y de ese modo permanece en pie donde está. Usando un verbo locativo como εἰμί, a saber, μένω, Parménides sostiene la identidad [ταυτόν], la inalterabilidad o imposibilidad de verse “dislocado” [ἐν ταύτῳ], la independencia o autosuficiencia [καθ' ἑαυτό] y la estabilidad [κεῖται χοῦτως ἔμπεδον αὐθι] de lo ente. Traduzco ἔμπεδος con la locución «en pie», que significa tanto *estar afirmado sobre los pies* como *estar con permanencia y duración, sin destruirse, derogarse ni acabarse* (cf. DLE, s.v. *pie*), porque ἔμπεδος viene de πέδον [suelo] y πέδον viene de πούς [pie].

Debido a que no ha sido dispuesto que esté inacabado lo que es. Θέμις se traduce como «lícito», «legal» o «recto», pero convierto el sustantivo en una locución que expresa su sentido original. Según LSJ, θέμις significa *that which is laid down or established*.

Que estándolo. Opto por la propuesta que salva (o restituye) la métrica del verso. Además, poder traducir ἐόν con el gerundio de un verbo que, como *estar*, forma construcciones tanto locativas como atributivas es un punto a favor de mi interpretación.

DK 28 B 8.34-41

- 34 Ταυτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,
36 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρα' ἐπέδησεν
38 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
40 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

Lo mismo es pensar y el pensamiento de que [algo] es. En efecto, sin lo que es, en lo que está expresado, no encontrarás el pensar: porque ninguna otra cosa hay o habrá fuera de lo que es, puesto que Moira lo obligó a estar completo e inmóvil; en relación con ello, será nombre todo cuanto los mortales hayan supuesto, estando convencidos de que es verdadero: tanto originarse como destruirse, tanto ser como no [ser], tanto cambiar de lugar como transmutar la faz luciente.

Lo mismo es pensar y el pensamiento de que [algo] es. Con frecuencia se piensa que νοεῖν y οὐνεκεν son predicados de ταυτόν y que οὐνεκεν introduce la oración ἔστι νόημα, lo que resultaría, por ejemplo, en «Lo mismo es [el] pensar y aquello para/por lo cual hay pensamiento». Pero tiene más sentido que νοεῖν y νόημα sean los predicados de ταυτόν y que οὐνεκεν introduzca el predicado ἔστι a solas. Es decir: convengo con los intérpretes que no ven en οὐνεκεν una conjunción causal o final [*a causa de/con vistas a lo cual*], sino completiva: «Engañados por la conjunción οὐνεκα, algunos comentaristas han leído 8.34 desgraciadamente en términos de causalidad final (DK, Kahn) o eficiente (von Fritz, Vlastos). Con todo, en el griego heroico, la conjunción οὐνεκα es una forma completamente aceptable de introducir cláusulas sustantivas en *oratio obliqua* y en este sentido es correctamente traducida como tal por KR, Woodbury y Tarán» (T. M. ROBINSON, «Parmenides on ascertainment of the real», p. 630). En efecto, οὐνεκεν funciona como un sintagma preposicional [οὔ] con valor completivo [ἐνεκα]. Si el núcleo de la conjunción es un pronombre en genitivo, se debe a que la oración subordinada es complemento adnominal de la nominalización de νοέω, o sea, de νόημα: «el pensamiento de que es». Pero la oración subordinada también puede ser vista como complemento directo del correspondiente infinitivo: «pensar que es». En el cuerpo de la tesis expongo los aspectos doctrinales de mi interpretación, pero Parménides concebía el principio [ἀρχή] que rige (*cf.* ἀρχός) el cosmos como actividad pensante, como lo hizo Jenófanes antes que él, y Anaxágoras después de él. Aun así, a diferencia de Jenófanes, Parménides defendió el derecho [θέμις τε δίκη τε] humano a participar de esa actividad (*cf.* DK 28 B 1.26-28). Por supuesto, en la medida en que los

griegos no tenían la costumbre de exentar a nada (ni a nadie) de ese imperio y que ni siquiera el voluntarismo divino era sostenido normalmente por ellos, la diosa añade que ni siquiera la actividad pensante [νοεῖν] puede sustraerse del principio más firme de todos: «Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν». Cualquier acto o efecto de pensar [νόημα] debe tener como “objeto” algo de lo cual sea posible predicar algo, comenzando con el verbo εἰμί. *No ser algo* es impensable, a menos que *no ser algo* quiera decir *ser otra cosa que la mencionada*, pero esa negación sólo afecta nominalmente [ὄνομα] a lo que está vigente; y su aparente realidad no encuentra apoyo más que en la sucesión sensible: «γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν».

Moira. Esta figura mitológica representaba la porción de vida que había tocado en suerte a cada mortal y Parménides recurre a ella para comunicar la naturaleza particular de las determinaciones. Cada porción de lo ente, cada expresión efectiva de la actividad pensante, cada determinación cualitativa, formal o circunstancial forma parte de un mismo todo que no admite privaciones.

En relación con ello. Así traduzco el pronombre τῷ (dativo), pero «ante ello» y «frente a ello» serían perfectamente admisibles.

Supuesto. El verbo κατατίθημι significa *poner o colocar algo de arriba abajo* (cf. LSJ, s.v. κατατίθημι). Los mortales encubren la realidad entitativa con palabras que describen estados de lo ente. Esas palabras establecen diferencias (v.g., el ‘Océano Atlántico’ no es el ‘Océano Pacífico’) y pueden ser negadas (v.g., *Aquí ya no es, Ahora ya no es*), por lo que los mortales, convencidos de que tales determinaciones se corresponden plenamente con lo ente [πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ], llegan a creer que la realidad entitativa puede ser negada.

Transmutar la faz luciente. De ἀμείβω [trocar] derivan las palabras con que Parménides describe la recurrencia fenoménica: la alternancia [ἀμοιβούς] entre el día y la noche o la sucesividad [ἀμοιβαδόν] con que abaten las hojas de las puertas etéreas. Según LSJ, ἀμείβω se presenta en este pasaje con un preverbo separable que significa *a través* [διά], de manera que el verbo resultante es traducible como «transmutar»: *mudar o convertir algo en otra cosa* (cf. DLE, s.v. transmutar). Por lo demás, traduzco χροῶ φανὸν como «faz luciente», pues χρώς, calificado aquí como luminoso o brillante [φανόν], no sólo significa *color*, sino también *piel, cáscara, superficie*. Parece que Parménides no rechazaba la efectividad del cambio cualitativo, sino que tan sólo la consideraba superficial, como algo que no alteraba la realidad entitativa.

DK 28 B 8.42-49

42 Αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί

- πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
 44 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.
 46 Οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
 48 τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Sin embargo, puesto que hay un límite definitivo, está acabado por todas partes, parecido al volumen de una esfera bien redonda, equidistante desde el centro en todas direcciones: porque es preciso que no resulte algo mayor ni algo menor por aquí o por allá. En efecto, ni hay algo que no sea que pueda privarlo de alcanzar lo mismo ni algo que sea de tal modo que haya, de lo que es, más por aquí, menos por allá, pues es todo incólume; en efecto, igual a sí desde cualquier punto, irradia de modo uniforme entre sus límites.

Límite definitivo. El adjetivo πύματον puede traducirse como «último», «postrero», «exterior», «extremo», pero no parece que la diosa delimite la extensión física de lo ente: eso implicaría que hay algo más allá de lo ente. Creo que se trata más bien de una extensión lógica: lo no-ente queda del todo excluido. Así pues, para que algo quede “dentro” de esta demarcación, debe poder recibir predicados, comenzando por supuesto con el verbo εἰμί [ἔστι γὰρ εἶναι]. Parménides concebía lo uno conforme al logos: «Parménides, en efecto, parece que se atuvo a lo uno conforme al concepto, mientras que Meliso, a lo [uno] conforme a la materia—de ahí que también diga el primero que es limitado, y el segundo que es ilimitado [Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό]» (ARISTÓTELES, MA5/986 b18-21).

Volumen. Entiéndase *la corpulencia, el bulto de algo*, pues eso significa ὄγκος: *masa, bulto, volumen, tumor* (cf. LS), s.v. ὄγκος).

Equidistante. Otros traducen como «equilibrado» para comunicar la igualdad en el vigor de lo ente. Yo admito que lo ente está equilibrado en ese sentido, pero traduzco ἰσοπαλὲς como «equidistante» porque el término es empleado en un contexto geométrico. La diosa habla del radio, entendido como *segmento lineal que une un punto cualquiera de la circunferencia o de la superficie de una esfera con su centro* (cf. DLE, s.v. radio): pues no hay una trayectoria más larga que otra, tomando como punto de referencia el centro de lo ente.

Es preciso que no resulte algo mayor ni algo menor por aquí o por allá. Parménides usa el verbo πέλω para rechazar que lo ente pueda *volverse* más/mayor o menos/menor en algún punto o sentido.

Que pueda privarlo de alcanzar lo mismo. Παύω funciona como verbo de influencia: la pausa interrumpe (el acto de) que una cosa alcance a otra. Por lo tanto, «impedirle alcanzar» sería una buena traducción. Prefiero «privarlo de alcanzar», porque el impedimento sería, en este caso, una privación: implicaría que algo no es lo mismo [ὁμόν] que lo ente (en cuanto ente), es decir, que no es.

Es todo incólume. El adjetivo ἄσυλον, de donde vienen el latín *asylum* y el castellano *asilo*, significa *sin lesión, sano, salvo* (cf. LSJ, s.v. ἄσυλος). En general, se traduce como «ilesos», es decir, *que no ha recibido daño o lesión*, pero pongo «incólume», que significa *sano, sin lesión ni menoscabo*, porque la diosa también se refiere a la integridad de lo ente (cf. DLE, s.v. *ilesos* e *incólume*).

Irradia de modo uniforme entre sus límites. H. DIELS traduce como «*strahlen*» [*brillar*] (cf. *Parmenides Lehrgedicht*, p. 33), porque κύρω/κυρέω denota lo mismo que el castellano *herir*, cuando significa *iluminar, alcanzarle a algo la luz, especialmente la del sol* (cf. DLE, s.v. *herir*). Dado que el verbo es intransitivo y puesto que la luminosidad se da entre límites, es correcto traducir como «irradiar»: *despedir rayos de luz, calor u otra energía* (cf. DLE, s.v. *irradiar*). Aparentemente, Parménides concebía la realidad entitativa como difusión perfectamente equilibrada de luz, energía, fuerza o actividad.

DK 28 B 3.1

1 ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

... *pues lo mismo es pensar que ser.*

Lo mismo es pensar que ser. También podría poner «lo mismo es pensar y ser». Abordo el sentido de νοεῖν en el siguiente fragmento, pero sobre todo en el cuerpo de la tesis.

DK 28 B 16.1-4

1 Ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
3 ἔστιν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα.

Pues tal como se da en cada cual la combinación de miembros tan dispersos, así se presenta el pensamiento en los hombres; en efecto, justo lo que entiende la constitución de los miembros en los hombres es lo mismo en todos y cada uno: porque lo pleno es pensamiento.

2 A. BERNABÉ PAJARES dice: «παρέστηκεν es conjetura de Karsten y Diels, basada en la lectura de Teofrasto παρέστηκε. Los demás testimonios presentan παρίσταται, cuya penúltima breve es métricamente inaceptable» (en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 38). La conjetura es generalmente admitida.

Se da en cada cual. El griego dice «cada cual tiene» o «cada vez se tiene». No obstante, se cree que este fragmento pertenece a la segunda parte del poema y la mezcla de cosas podría ser casual, es decir, resultado de la casualidad, de la concatenación de circunstancias que no pueden ser previstas ni evitadas por los inmiscuidos (*cf.* DLE, *s.v. casual y casualidad*). Por ello empleo el verbo *dar* como pronominal: como se usa en *Se da el caso que...*

Combinación. Genéricamente, μίξις significa mezcla, mixtión, pero κρᾶσις es una especie de mezcla que tiene como resultado algo unitario u homogéneo. La mezcla de agua y vino en una cratera ejemplifica la κρᾶσις; también la combinación de vocales pertenecientes a dos sílabas en cuanto forman una vocal larga o diptongo. En este caso, la palabra podría significar *incorporación*, es decir, la acción de *agregar o unir algo a otra cosa a fin de que haga un todo con ella* (*cf.* DLE, *s.v. incorporar*). Yo prefiero traducir como «combinación», que significa la acción de *unir cosas diversas, de manera que formen un compuesto o agregado* (*cf.* DLE, *s.v. combinar*), para dejar abierta la posibilidad de que Parménides tuviera una concepción formal de la composición de los seres vivos, incluso una concepción bella (en sentido griego) de la configuración corpórea, pues una combinación puede concretar una proporción, o sea, la *disposición, conformidad o correspondencia debida de las partes de una cosa con el todo* (*cf.* DLE, *s.v. proporción*). Esto permitiría asociar el planteamiento de Parménides con el aristotelismo, y también con el pitagorismo o el platonismo. Comoquiera que sea, el término κρᾶσις revela una concepción antigua de los seres vivos: éstos eran vistos como compuestos de órganos o miembros [μελέων] con determinada esencia, consistencia o constitución [φύσις].

El pensamiento en los hombres. Se trata del νόος, de la facultad de pensar. La noesis es aprehensión simple, sin determinaciones dependientes o circunstanciales.

Entiende. El verbo φρονέω significa *estar inclinado [to be minded]* (*cf.* LS), *s.v. φρονέω*) y con este significado aparece en el *Encomio de Helena*: «con un cuerpo congregó a muchos cuerpos de varones con grandes aspiraciones a causa de sus grandes méritos [ἐνὶ δὲ σώματι πολλὰ σώματα συνήγαγεν ἀνδρῶν ἐπὶ μεγάλοις μέγα φρονούντων]» (DK 82 B 11). El participio φρονούντων (genitivo, plural) suele traducirse con el significado de *orgullosos* en este pasaje, pero el contexto sugiere que se trata más bien de varones ambiciosos (de *ambicionar*), incluso pretenciosos (de *pretender*). En efecto, φρονέω significaba pensar con miras a la consecución de algo y la φρόνησις se distingue por ser un pensamiento prospectivo. Es verdad que también la νόησις implicaba intencionalidad, pero la referencia noética a un objeto no era más que la atención necesaria para considerarlo [*intueor*].

En cambio, la φρόνησις era un pensamiento previsor, dirigido a un propósito determinado, normalmente circunstanciado. De ahí que φρόνησις pueda traducirse como «prudencia», «sensatez», «sagacidad» o «intención» y que yo traduzca φρονέω como «entender» [*intendere*]. A diferencia de la noesis, que capta objetos simples [ἀπλά], el entendimiento opera sobre una multiplicidad de elementos: uno entiende el sentido de varias acciones o la relación entre diversas cosas o conceptos. Es más, la diferencia entre φρονέω y νοέω podría estar relacionada con la distinción aristotélica entre sapiencia [σοφία] y sabiduría [φρόνησις]. Según W. JAEGER, cuando Aristóteles escribió el *Protréptico*, tenía una concepción platónica y vitalista de la φρόνησις que fundía *intuición y ejecución*: «el ἔργον de las facultades del espíritu tiene mayor valor que el de las del cuerpo. La más alta de todas es aquella facultad del alma cuyo valor no reside en producir un simple resultado (ἔργον) distinto de su propia actividad (ἐνέργεια). Esta facultad no tiende a la producción de ningún objeto externo, y en ella son una cosa la actividad y el producto. Su nombre es *phrónesis*, que quizá deba traducirse por “razón pura”. La *phrónesis* tiene sólo a sí misma por su objeto y fin, y no produce nada sino a sí misma. Es intuición pura (θεωρία). En el concepto de intuición están reducidos a unidad el ser, la acción y la producción. La forma más alta de la vida no es ni la producción en los términos corrientes, ni la acción en los mismos términos, sino la visión contemplativa del intelecto, que es activa y productiva en un sentido más alto» (*Aristóteles*, pp. 83-84). Sin embargo, en su madurez, Aristóteles identificaba la φρόνησις con la sabiduría práctica o prudencia ética: «El ejemplo muestra también con toda claridad que cuando se examinan así los “conceptos” de Platón se disuelven en el acto en sus partes componentes y se pierden irremisiblemente. Cuanto según [Platón] incluía la *phrónesis* —la Idea como objeto y la contemplación de la Idea como el proceso del conocimiento, el recurrir teóricamente al conocimiento del Bien y henchir prácticamente el sentimiento y la acción por medio de esta visión, en suma, la “vida filosófica” entera— lo reduce Aristóteles a la significación correspondiente en el lenguaje vulgar; la *phrónesis* se vuelve así “prudencia ética” y un elemento tan sólo entre los muchos que descubre el análisis del *ethos* moral» (W. JAEGER, *Aristóteles*, p. 424). Cabe recordar que Jaeger dissociaba el pensamiento temprano y tardío de Aristóteles y que el transmisor de los fragmentos pertinentes del *Protréptico* fue Jámblico; pero yo pretendo destacar solamente que Parménides pudo tener una concepción vitalista de la φρόνησις y entenderla como conducción de operaciones (orgánicas) al cumplimiento de algo intuito [νόημα], por ejemplo, a la realización de una constitución específica [φύσις].

Tan dispersos. El adjetivo πολύπλαγκτος se aplicaba a las cosas *que yerran* o (*di*)*vagan* (*cf.* πλάζω) *mucho*, como el viento (*cf.* HOMERO, *Ilíada* 11.308). En este caso, los miembros deben ser tomados como componentes del organismo y πολύπλαγκτος debe referirse a la diversidad funcional de los órganos, que divagan, difieren, discrepan, divergen entre sí, y no dirigen la atención a lo mismo. Traduzco como «disperso» porque *dispersar* significa *dividir el esfuerzo, la atención o la actividad, aplicándolos desordenadamente en múltiples*

direcciones (cf. DLE, s.v. *dispersar*). Al parecer, la φρόνησις concordaría la diversidad funcional de los órganos y conduciría a la realización de una constitución específica [φύσις].

Constitución. La palabra φύσις admite varios sentidos. Aquí parece tratarse de la consistencia o constitución de los seres vivos, formados por miembros.

Porque lo pleno es pensamiento. Para respaldar mi interpretación de τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα, cito a D. GALLOP: «Este fragmento ha sido muy discutido, pero su significado y su posición en el poema siguen siendo del todo problemáticos. Citado por Aristóteles [...] y Teofrasto [...], es asignado usualmente a la Vía de la Apariencia [...]. “[L]o lleno es pensamiento” [*the full is thought*] en el verso 4 significa que el *plenum*, i.e., el sujeto cuya naturaleza ha sido expuesta en la Vía de la Verdad [...], es el único contenido del pensamiento. De acuerdo con esta opinión, la cláusula proporciona una justificación de la precedente: dado que “lo lleno” es el único contenido del pensamiento, se sigue que aquello que piensa la constitución humana es lo mismo para todos los seres humanos, i.e., lo-que-es. Una explicación como ésta vincularía el fragmento con la enseñanza del Camino de la Verdad: el pensamiento es inseparable de lo-que-es [...]. Pero habrá algunos que traduzcan la última cláusula del verso 4 como “pues lo que prepondera es pensamiento” y entiendan que significa (como también sugieren los versos 1-2) que la cognición humana depende del elemento dominante en la hechura física del ser humano. Por consiguiente, cierta especie de “interaccionismo mente-cuerpo” ha sido atribuida con frecuencia a Parménides sobre la base de estos versos» (*Parmenides of Elea*, p. 87). Por mi parte, interpreto que lo pleno [τὸ πλεόν] es lo que sabe la φρόνησις e intuye la νόησις [νόημα]. Como tal, lo pleno sería lo ente, en cuanto se trata del cumplimiento de algo que no depende de las circunstancias ni puede reducirse a determinaciones particulares. Se trata de algo pleno porque rechaza la nula posibilidad y no tiene opuesto.

DK 28 B 4.1-4

- 1 Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
- 3 οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Observa con el pensamiento que incluso las cosas ausentes están firmemente presentes: en efecto, no eximirás a lo que es de atenerse a lo que es, ni al dispersarse por todas partes y en todos sentidos con arreglo a un orden ni al combinarse.

Observa. El verbo λεύσσω significa *mirar* o *examinar atentamente* (cf. LSJ), s.v. λεύσσω y DLE, s.v. *observar*).

Que incluso. Aunque ὅμως aporta un matiz concesivo en calidad de conjunción [*a pesar de*], también denota semejanza (cf. el adverbio ὁμῶς y el adjetivo ὁμός). De hecho, varios traductores interpretan que ὅμως equipara aquí lo presente y lo ausente en la medida en que ambos son atendidos por el νόος: «Mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender» (A. BERNABÉ PAJARES, en PARMÉNIDES, *Poema. Fragmentos y tradición textual*, p. 23); «Sondern schau mit dem Geist die entfernten Dinge gleichermaßen als fest gegenwärtige» (U. HÖLSCHER, en PARMENIDES, *Vom Wesen des Seienden*, p. 37); «Betrachte mit Verständnis das Abwesende als genauso zuverlässig anwesend [wie das Anwesende]» (J. MANSFELD y O. PRIMAVESI, *Die Vorsokratiker*, p. 323). Mi traducción combina la conjunción *que* con el adverbio *incluso* [ὅμως] para destacar que, paradójicamente [δέ], lo ausente no difiere de lo presente al ser contemplado por la facultad de pensar.

Las cosas ausentes están [...] presentes. Aunque el griego dice «ausentes están presentes», el comodín *cosa* expresa la naturaleza nominal de ambos participios. Aun así, téngase en cuenta que Parménides caracteriza los objetos correspondientes con los verbos ἄπειμι y πάρειμι únicamente. Este fragmento busca fundamentar la imposibilidad del no-ser en la actividad pensante: el pensamiento no puede acoger la nula posibilidad; no importa que considere cosas no percibidas actualmente por los sentidos (v.g., la rana que no miro con los ojos) o que manipule sus objetos (v.g., la rana que disecciono con la mente).

Firmente. Con firmeza, cualidad propia de lo firme, estable, fuerte, inmutable, inamovible, constante (cf. DLE, s.v. *firme*).

No eximirás a lo que es de atenerse a lo que es. Si el castellano contara con el verbo equivalente al latín *abscindo*, ἀποτμήγω debería traducirse como «abscindir», pero nuestra lengua sólo conserva algunos cognados (e.g., *abscisa*). Parménides tenía en mente una separación [ἀπο] mediante corte [τέμνω] parecida a la abscisión: *separación de una parte pequeña de un cuerpo cualquiera, hecha con un instrumento cortante; interrupción o renuncia* (cf. DLE, s.v. *abscisión*). Pero el verso presenta una construcción dificultosa, ya que la relación entre ἀποτμήξει (futuro indicativo medio, segunda persona singular) y ἔχθεσθαι (infinitivo medio) es incierta. En voz media, ἔχω significa *man/tenerse*: Caribdis «sucionó de nuevo el agua salobre del mar, pero yo, colgado en lo alto de una gran higuera silvestre, *me tenía* [ἐχόμεν] aferrado a ésta como vespertilio» (HOMERO, *Odisea* 12.431-433). Por tanto, τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι parece expresar que lo ente [τὸ ἐὸν] se sujeta [ἔχθεσθαι] a lo ente [τοῦ ἐόντος], o incluso que lo ente [τὸ ἐὸν] “se mantiene siendo” [τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι]. Por el tono jurídico del poema, interpreto que la sujeción es vinculante, que no se trata simplemente de una relación, nexo o *Zusammenhang* como ponen varias versiones alemanas: por ejemplo, «*das Seiende von seinem Zusammenhang mit dem Seienden nicht abtrennen*» (DK, t. 1, p. 232), «*das Seiende vom Zusammenhang mit dem Seien-*

den abschneiden» (U. HÖLSCHER, en PARMENIDES, *Vom Wesen des Seienden*, p. 37). Además, dada mi interpretación del verbo εἰμί, entiendo que lo imposible es impedir que *lo ente se mantenga siendo* en sentido entitativo, no “existencial”, es decir, que lo ente se mantenga siendo *lo que es*. Así pues, como la separación por corte anularía una obligación, traduzco ἀποτμήγω como «eximir», es decir, *librar, desembarazar de cargas, obligaciones, cuidados, culpas* (cf. DLE, s.v. *eximir*); no sería la primera vez que un verbo que denota *corte, interrupción, extracción o destrucción* tiene esa aplicación. ¿Acaso no *rescindimos* los contratos? Pero la diosa no sólo considera imposible interrumpir la continuidad de lo ente; también sostiene que no se puede destruir lo pensado. **Lo** que pienso, por ejemplo, un juguete, no deja de ser **lo** que es mientras lo armo y desarmo con el pensamiento). Por esa razón traduzco ἔχεσθαι como «atenerse»: *mantenerse, ajustarse, sujetarse, arrimarse, adherirse* (cf. DLE, s.v. *atenerse*).

Ni al dispersarse... ni al combinarse. La voz de los participios σκιδνάμενον y συνιστάμενον es medio-pasiva y ambos expresan circunstancias condicionantes.

Con arreglo a un orden. La palabra κόσμος suele traducirse como «mundo» (o totalidad de lo que es), pero denotaba más bien la organización de totalidades con arreglo a límites y medidas (cf. PLATÓN, *Gorgias* 508a, ARISTÓTELES, MA3/984b7ss.). Yo prefiero este significado y saco ventaja de que la locución preposicional *con arreglo a* traduce la preposición κατά. Sobre la noción griega de κόσμος, vid. J. PUHVEL, «The origins of greek kosmos and latin mundus»; J. KERSCHENSTEINER, *Kosmos*, pp. 1-3; A. FINKELBERG, «On the history of the Greek ΚΟΣΜΟΣ»; F. M. CORNFORD, «Innumerable worlds in presocratic philosophy»; W. BURKERT, «The logic of cosmogony», en R. BUXTON (ed.), *From Myth to Reason?*, pp. 87-106; C. H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, pp. 219-230. Cuando defiendo la eternidad del cosmos en *De Caelo*, Aristóteles distingue entre la disposición del cosmos y el cosmos mismo, entendido como organismo o cuerpo organizado: «De modo que, si el cuerpo entero, siendo continuo, unas veces se dispone o se configura de este modo y otras veces de aquél, y la composición del todo es el cosmos y el cielo, no se generará ni destruirá el cosmos, sino sus disposiciones [Ὡστ' εἰ τὸ ὅλον σῶμα συνεχές ὄν ὅτε μὲν οὕτως ὅτε δ' ἐκείνως διατίθεται καὶ διακεκόσμηται, ἢ δὲ τοῦ ὅλου σύστασις ἐστὶ κόσμος καὶ οὐρανός, οὐκ ἂν ὁ κόσμος γίγνοιτο καὶ φθείροιτο, ἀλλ' αἱ διαθέσεις αὐτοῦ]» (A9/280 a19-23). Distinciones como ésta pudieron fomentar el desplazamiento semántico: orden (de una totalidad de cosas) → totalidad ordenada de cosas → totalidad de cosas (ordenadas).

FRAGMENTO DE CORNFORD

1 Οἷον ἀκίνητον τελέθει, τῷ παντ(ι) ὄνομ(α) εἶναι.

Tal que resulta invariable, ser es el nombre para todo ello.

1 Este verso se encuentra en el *Teeteto* [180e] de Platón y en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles [143]. Se conoce como *Fragmento de Cornford*, porque Cornford lo consideró auténtico. Para desacreditarlo, se dice que Simplicio pudo copiarlo de Platón y que éste no era precisamente un citador fiel. En el mismo sentido, cabe argumentar que Parménides no habría usado un verbo como *τελέθω* para hablar de lo ente, que es inmutable [ἀκίνητον], pero este argumento es débil. Se ha visto, a propósito de *πέλω*, que los verbos dinámicos pueden ser usados para hablar de lo ente, sin ser predicados de lo ente mismo. Lo que resulta invariable, aquí, es el término ‘ser’. Por lo demás, sigo la edición de D. GALLOP (*Parmenides of Elea*, p. 90). La edición de H. N. FOWLER reza: «οἷον ἀκίνητον τελέθει ω πάντ’ ὄνομ’ εἶναι» (cf. PLATO, *Theaetetus · Sophist*, p. 144).

Resulta. Entiendo que *τελέθω* es un verbo parecido a *πέλω*, su cognado. El término ‘ser’ resulta invariable porque conviene a todo lo que podamos designar.

DK 28 B 8.50-61

- 50 Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας
52 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
54 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν —ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν—.
Τάντια δ’ ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ’ ἔθεντο
56 χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ’ ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τούτόν,
58 τῷ δ’ ἐτέρῳ μὴ τούτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ’ αὐτό
τάντια νύκτ’ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
60 Τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐικότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

Aquí termino para ti el discurso fehaciente y el pensamiento en torno a la verdad; a partir de ahora comprende los dictámenes mortales escuchando el orden ilusorio de mis palabras. En efecto, para nombrar las formas supusieron dos nociones; una de ellas no es imprescindible —en lo cual han errado—. Distinguieron opuestos por su aspecto y fijaron unas señales aparte de otras: de un lado, el fuego etéreo de la flama, que es suave, muy ligero, idéntico por todas partes a sí mismo, pero no idéntico a lo demás; en cambio, aquello [otro] es en sí mismo la opuesta noche inconsciente, de aspecto prieto y gravoso. Yo te comunico esta

organización del todo verosímil, de manera que jamás te rebase doctrina alguna de mortales.

Fehaciente. Πιστόν: *digno de crédito o fe* porque convence (cf. DLE, s.v. *fehaciente* y *fidedigno*).

Orden ilusorio. La diosa procede a explicar la diversificación cósmica a partir de nociones aparentemente excluyentes. En el cuerpo de la tesis hablo sobre el carácter deceptorio de este relato, que considera las cosas en cuanto difieren unas de otras, no en cuanto entes o cosas que simplemente son. Este discurso dará la impresión, producirá la ilusión [ἀπατηλός] de que lo común e indistinto a todas las cosas difiere sincrónica y diacrónicamente.

Para nombrar las formas supusieron dos nociones. Mi interpretación discrepa de casi todas las que conozco, pero coincide en términos generales con la de Leonard Woodbury, quien criticó la construcción habitual de Μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν. Según la lectura corriente, mientras que δύο modifica a μορφὰς y μορφὰς es complemento de ὀνομάζειν, γνώμας es el objeto directo de κατέθεντο. Pero bajo la naturalidad de las traducciones correspondientes («tomaron la decisión de nombrar dos formas») se esconde una sintaxis aberrante: «formas, pues, tomaron dos decisiones nombrar». L. WOODBURY arguye así: «Si alguien conoce un hexámetro temprano o arcaico que esté construido bajo este esquema, debe confesarlo. Mientras tanto, la traducción usual da al verso, necesariamente, la apariencia de un rompecabezas artificial, semejante a los inventados para las pruebas de inteligencia, más que la de una pieza de comunicación efectiva dentro de una sociedad funcional. Por lo tanto, resulta deseable buscar una construcción más cercana a la práctica poética de la época y más apropiada a los modestos méritos poéticos de Parménides» («Parmenides on naming by mortal men: Fr. B8.53-56», pp. 2-3). Su propuesta, con la cual convengo, es que μορφὰς complementa a ὀνομάζειν y γνώμας, modificado por δύο, funge como objeto directo de κατέθεντο. Sin embargo, me distancio de Woodbury al traducir. Él piensa que dos de los tres grupos nominales son acusativos de relación: «*for, as to forms, they came to two decisions concerning their naming*». En cambio, yo considero que ni μορφὰς ni ὀνομάζειν expresan respecto y que γνώμας no significa *decisiones*, sino *criterios, medios o normas de discernimiento*: «Γνώμην, Κύρνε, θεοὶ θνητοῖσι διδοῦσιν ἀρίστην / ἄνθρωπος γνώμηι πείρατα παντὸς ἔχει [Discernimiento, Cirno, los dioses otorgaron a los mortales lo más noble: el hombre con discernimiento comprende los límites de todo» (TEOGNIS, *Elegías* 1.1171-1172). Por tanto, Μορφὰς γὰρ κατέθεντο | δύο γνώμας ὀνομάζειν constaría de una cláusula de infinitivo [ὀνομάζειν] con sentido final y una oración con verbo finito [κατέθεντο]; mientras que μορφὰς sería el objeto directo de ὀνομάζειν («para nombrar las formas»), δύο γνώμας sería complemento de κατέθεντο («supusieron dos patrones de discernimiento»). Finalmente, traduzco γνώμη como «noción», ya

que las nociones pueden ser vistas como criterios para establecer distinciones y que Parménides resalta el carácter nominal de esas normas.

Una de ellas no es imprescindible. A. A. LONG señala que τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν admite tres interpretaciones: (i) una de las cuales no es preciso nombrar, (ii) ninguna de las cuales es preciso nombrar y (iii) una combinación de las cuales no es esperable nombrar (cf. *The principles of Parmenides' cosmogony*, p. 90). La tercera posibilidad resulta artificiosa y no conozco evidencia textual a su favor. La segunda opción es difícil, pero no imposible de hallar en la literatura: «Μίαν γὰρ οὐκ ἂν εἴποις / τῶν νῦν γυναικῶν Πηνελόπην [Pues no llamarías Penélope a ninguna de las mujeres de hoy]» (ARISTÓFANES, *Tesmoforias* 549-550). La primera alternativa expresa el sentido natural de τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, pero podría entrar en conflicto con el monismo parmenídeo si la consideración de una noción anulara los atributos de la otra (i.e., de la luz o de la noche), pues esto daría como resultado un monismo fallido, una visión del mundo que jamás atravesó *las puertas etéreas*. Pero esta objeción pierde de vista que la diosa ya no hablará de lo ente (en cuanto ente); a partir de ahora, explicará la diversidad aparente y ninguna noción particular se corresponde con la ἀρχή, ni la luz ni la noche. El muchacho puede ver ahora el mundo fenoménico con otros ojos y dejar de concebir la oposición como exclusión real o no-entidad, porque ya conoce el *corazón inconcuso de la verdad*. Pero, para no confundirse como un bicípite, debe atender [νοέω] a lo conocible [γινώσκω] y designable o expresable con palabras [φατίζω, φράζω, λέγω] y la noche no parece convenir con esos atributos, ya que está asociada con la inconsciencia [ἀδαῖα], la cerrazón [πυκινὸν] y la pesadez [ἐμβριθές]. La noche parece representar la indeterminación, quizá el supuesto material de toda configuración; por eso, nombrar una de ambas nociones (i.e., la noche), no es imprescindible. Mi interpretación coincide en términos generales con la de Aristóteles (cf. MA5/986b31-987a2), que definiendo en el cuerpo de la tesis.

Distinguieron opuestos por su aspecto. Κρίνω significa *cerner, discernir, distinguir, juzgar o decidir*, y denota una separación selectiva (cf. LSJ, s.v. κρίνω). Parménides considera que la incompatibilidad entre los opuestos tiene un carácter sobre todo nominal [σήματ' ἔθεντο]. Probablemente en un pasado remoto, los mortales juzgaron [ἐκρίναντο] que las oposiciones [τάντια] implican una separación absoluta [χωρίς]: la mutua exclusión de los opuestos [ἀπ' ἀλλήλων]. Pero dicho juicio se funda en un contraste superficial, pues sólo considera el aspecto [δέμας] de las cosas. Aunque la palabra δέμας significa *bodily frame* según LSJ, Parménides no se refiere exactamente a la silueta de las cosas, sino a su apariencia. De hecho, hay pasajes homéricos en que δέμας no remite a la figura, sino a la forma [*fashion*] en que las cosas se presentan: «ὣς οἱ μὲν μάρναντο δέμας πυρός [así se batían ellos, a la manera del fuego]» (HOMERO, *Ilíada* 17.366).

Opuesta noche inconsciente. Puesto que la luz está relacionada tradicionalmente con la visión sensorial e intelectual, cabe esperar que la diosa prive de conocimiento a la noche.

Por lo general, los griegos asociaban la actividad con el saber y daban por sentado que lo (auténticamente) agente sabe lo que lleva a cabo. Por ello, dice L. BRISSON que «ser σοφός consistía en dominar una actividad propia, dominarse a sí mismo y dominar a los demás» («Mito y saber», p. 60; en J. BRUNSCHWIG y G. LLOYD (dir.), *El saber griego. Diccionario crítico*, pp. 60–68). Los filósofos extrapolaron dicha concepción a la naturaleza y así debemos interpretar lo que dice Heráclito sobre el agente definitivo: «uno, lo único sabio, quiere y no quiere recibir el nombre de Zeus [ἐν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα]» (DK 22 B 32). La misma relación entre conocimiento y dominio se presenta en la concepción anaxagórea y aristotélica de la νόησις: «Entonces, y puesto que [la facultad noética] comprende todo, es necesario que no esté mezclada, como dijo Anaxágoras, para que domine o, lo que es lo mismo, para que conozca —pues, dado que obstruye, lo ajeno impide y contrarresta—, de manera que la naturaleza de esta [facultad] no es sino la misma, a saber, ser capaz [ἀνάγκη ἄρα, ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὡσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῆ, τοῦτο δ' ἐστὶν ἵνα γνωρίζῃ παρεμφαινόμενον γὰρ κωλύει τὸ ἀλλότριον καὶ ἀντιφράττει· ὥστε μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατός]» (ΨΓ4/429a 18-22). La noche sería, pues, lo opuesto a la luz, entendida como saber [εἰδέναι].

De aspecto prieto y gravoso. Aplicada a la noche, la palabra πυκινόν denota obviamente *oscuridad, invisibilidad*, pero también describe lo oscuro como *compacto, cerrado*. Probablemente, la asociación entre ambos pares de nociones se funda en que la concentración de masa o materia parece impedir el paso de la luz [*opacidad*] y obstruir la vista. Por fortuna, el castellano *prieto* presenta las mismas acepciones: no sólo significa *apretado, ajustado, ceñido, estrecho, duro y denso*, sino que también se dice del color, cuando éste es muy oscuro y casi no se distingue del negro (cf. DLE, s.v. *prieto*). Según LSJ, el calificativo ἐμβριθές es usado aquí peyorativamente; yo convengo con esta interpretación y traduzco como *molesto, pesado y a veces intolerable* (cf. DEL, s.v. *gravoso*).

Comunico. Φατίζω significa *mostrar, indicar, señalar o afirmar* (cf. LSJ, s.v. φατίζω), pero el contexto permite traducirlo así. Comunicar es descubrir, manifestar, hacer saber algo a alguien; tratar con alguien de palabra o por escrito; transmitir señales mediante un código común al emisor y al receptor (cf. DLE, s.v. *comunicar*).

Organización. La palabra διάκοσμος sustantiva el procedimiento mediante el cual se organiza lo diverso: en este caso, la totalidad de lo aparente, aquello que podríamos llamar 'mundo' o 'universo'.

Verosímil. El verbo ἔοικα denota la adecuación de una cosa a otra, considerada como modelo; de ahí que pueda significar *adaptar, ser normal, parecerse, ajustarse o asemejar* (cf. LSJ, s.v. ἔοικα). Es probable que el modelo de esta organización sea lo ente en cuanto ente, expuesto en DK 28 B 8. Por tanto, traducir el participio εἰκότα como «que se parece a lo verdadero» es correcto.

DK 28 B 9.1-4

- 1 Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
- 3 πᾶν πλεον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

Sin embargo, puesto que todo fue nombrado 'luz' y 'noche' y que estas [denominaciones fueron asignadas] tanto a estas como aquellas cosas en función de sus poderes, todo está lleno a la vez de luz y noche invisible, de ambas por igual, pues nada hay más que estas dos.

Que estas [denominaciones fueron asignadas] tanto a estas como aquellas cosas en función de sus poderes. La secuencia καὶ | τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις | ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς [y — conforme a los respectivos poderes — sobre aquéllas y éstas] raya en lo agramatical. Interpreto que determinados poderes [δυνάμεις] fueron asociados por convención con la luz (y su stirpe) o con la noche (y su stirpe) y que las respectivas denominaciones fueron asignadas a las cosas [ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς] en función de sus propias [τὰ κατὰ σφετέρας] capacidades de hacer o padecer. Así pues, si una cosa tuviera la capacidad de brillar, se diría que *es luz* o que *es de luz*; si tendiera a caer, se diría que *es noche* o que *participa de la noche*. Por simplista que sea el ejemplo, parece que Parménides se percató de que la naturaleza de una noctiluca contendría una inviabilidad de orden racional bajo las disyunciones aparentemente exclusivas del pensamiento mítico de los mortales.

Más que. No traduzco μετὰ como «más allá» o «fuera de» para conservar un sentido que podría estar en juego, pues οὐδετέρῳ es dativo. La diosa ha rechazado que algo que no es pueda meterse entre [μετὰ] lo que es, de manera que podría estar replicando la continuidad de lo ente en su exposición del cosmos.

DK 28 B 19.1-3

- 1 Οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
- 3 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

Así, como te digo, nacieron y son ahora estas cosas según el parecer, y más adelante, a partir de este momento, habrán de morir tras haber sido nutridas; para ellas, no obstante, los hombres acuñaron un nombre que designa a cada cual.

Acuñaron. El verbo κατατίθημι tiene aquí el sentido de *poner de relieve, acuñar o grabar*, como en los siguientes versos de ΤΕΟΓΝΙΣ: «Pero es preciso que todos se graben la misma máxima, a saber, que la riqueza tiene para todos el mayor poder [ἀλλὰ χρὴ πάντας γνώμην ταύτην καταθέσθαι, ὡς πλοῦτος πλείστην πᾶσιν ἔχει δύναμιν]» (*Elegías* 1.717-718).

Que designa. Según LSJ, ἐπίσημος significa *serving to distinguish* en este pasaje. Opto por *designar* porque la palabra griega denota señalamiento [ἐπί-σημ-ος].

APÉNDICE C

Sobre el significado del verbo πέλω

Hay importantes diferencias semánticas entre el verbo πέλω y el verbo εἰμί. Mientras que éste provendría del protoindoeuropeo **h₁es-* [ser, estar], aquél derivaría del protoindoeuropeo **k^wel-* [mudar, rotar, volver]¹. Por lo mismo, πέλω está emparentado morfológicamente con palabras que refieren fenómenos o procesos, casi siempre recurrentes, que los filósofos griegos posteriores a Parménides solían oponer a εἰμί: por ejemplo, πέλομαι o τέλομαι [resultar], πολέω [rotar], πόλος [polo o extremo de un eje], ἐπιτέλλω [surgir], περιτέλλομαι [retornar]. Además, debido a su aspecto dinámico, πέλω es comparable al sánscrito *cáрати* [moverse], al alemán *werden* [ponerse, volverse, hacerse, llegar a ser, devenir] y al latín *verto* [voltear, convertir, volver]², esto es, a verbos parecidos a γίγνομαι. De hecho, el carácter dinámico de πέλω se manifiesta morfológicamente, ya que este verbo, a diferencia del imperfectivo εἰμί, contaba con formas de aoristo y expresaba acciones o eventos verbales con límites internos, es decir, con aspecto perfectivo.

Ahora bien, dada la sensibilidad de Parménides a la continuidad del “ser” y a la discontinuidad del “devenir”, hemos de tener en cuenta las diferencias semánticas entre πέλω y εἰμί al interpretar sus palabras. Es más, cabe cuestionar seriamente que ambos verbos signifiquen lo mismo para la diosa parmenídea, sobre todo si tomamos como referencia el griego de Homero, cuya influencia en el de Parménides ha sido bien notada³. Según Cunliffe, πέλω significa *to turn, to turn out to be, to come to be, to become, to come into being*⁴, así que no parece que este verbo expresara ser, sino devenir. Es verdad que algunas veces podemos traducir πέλω como *ser*, pero las propiedades lingüísticas del verbo griego sugieren que dicha traducción es al menos imprecisa. Para fortalecer mi punto presento aquí todas las ocurrencias de πέλω

¹ Vid. D. RINGE, *A History of English I. From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*, p. 35 y J. POKORNY, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, p. 639.

² Vid. LSJ, s.v. πέλω.

³ Cf. A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides*, pp. 7-11 y A. P. D. MOURELATOS, *The Route of Parmenides*, pp. 4-11.

⁴ Vid. R. J. CUNLIFFE, *A Lexicon of the Homeric Dialect*, s.v. πέλω.

en la *Odisea*⁵ y muestro que este verbo no es un sinónimo de εἰμί, sino que expresa *resultado, transición, advenimiento, surgimiento, aparición, manifestación, presentación, acontecimiento, ocurrencia, devenir, conversión, transformación, parecer, parecido, semejanza, adición, acumulación, posición momentánea y estado eventual*. Por consiguiente, se puede afirmar que πέλω no tiene que ser traducido como *ser* en el poema de Parménides y que es razonable traducirlo como *resultar, quedar, sobrevenir, advenir, llegar a haber, llegar a estar, pasar, suceder, venir, surgir, aparecer, manifestarse, presentarse, mostrarse, acontecer, ocurrir, devenir, llegar a ser, hacerse, convertirse, transformarse, volverse, tornarse, parecer, parecerse, asemejarse, ser como, sumar, estar, hallarse o encontrarse*.

ἔπλετο(ο) — indicativo, aoristo, 3ª persona, singular⁶

1.225-226

τίς δαίς, τίς δὲ ὄμιλος ὄδ' **ἔπλετο**; τίπτε δέ σε χρεώ;
εἰλαπίνη ἢ ἐγάμος; ἐπεὶ οὐκ ἔρανος τάδε γ' ἐστίν...

*¿Qué banquete **fue** éste, qué turba? ¿Por qué te vino la urgencia?*

¿Un festín o una boda? Pues esto no es una fiesta a descote...

El verbo expresa resultado: el evento **resultó ser** algo inesperado.

2.363-364:

τίπτε δέ τοι, φίλε τέκνον, ἐνὶ φρεσὶ τοῦτο νόημα
ἔπλετο;

*¿Por qué, hijo querido, este pensamiento a tu mente
vino?*

El verbo expresa surgimiento: un pensamiento **surgió** en la mente de alguien.

4.441-442:

ἔνθα **κεν** αἰνότατος λόχος **ἔπλετο**: τεῖρε γὰρ αἰνῶς
φωκῶων ἀλιοτρεφῶων ὀλοώτατος ὀδμή...

*Ahí, muy terrible **habría sido** el acecho: terrible vejaba
el muy pernicioso olor de las focas que el mar alimenta...*

El verbo expresa resultado: el acecho **habría resultado** terrible.

⁵ Cf. P. C. TAPIA ZÚÑIGA, *Vocabulario y formas verbales de la Odisea*, pp. 491-492.

⁶ Las traducciones literarias, que aparecen en cursivas, son de P. C. TAPIA ZÚÑIGA.

5.391-392:

καὶ τότε ἔπειτ' ἄνεμος μὲν ἐπαύσατο ἡδὲ γαλήνη
ἔπλετο νηνεμῖη...

justo entonces, el viento cesó, y calma marina
hubo, sin viento...

El verbo expresa transición: después de algo **sobrevino** la calma marina.

7.215-217:

ἀλλ' ἐμὲ μὲν δορπῆσαι ἐάσατε κηδόμενον περ·
οὐ γάρ τι στυγερῆ ἐπὶ γαστέρι κύντερον ἄλλο
ἔπλετο...

Mas permitid que yo cene, aun estando afligido;
pues alguna otra cosa más perra aparte del vientre terrible
no existe...

El verbo expresa resultado: ninguna cosa **resulta** más perra que el hambre.

8.570-571:

ὥς ἀγόρευ' ὁ γέρων· τὰ δέ κεν θεὸς ἢ τελέσειεν
ἢ κ' ἀτέλεστ' εἶη, ὥς οἱ φίλον **ἔπλετο** θυμῷ.

Así hablaba el anciano, y eso puede cumplir la deidad,
*o puede quedar sin cumplirse, según le **plugo** en el ánimo.*

El verbo expresa acontecimiento, ocurrencia: algo le **vino** en gana a alguien.

10.273:

αὐτὰρ ἐγὼν εἶμι· κρατερῆ δέ μοι **ἔπλετ'** ἀνάγκη.

*no obstante, yo iré: para mí **se ha vuelto** un deber imperioso.*

El verbo expresa devenir, conversión, transformación: algo **se tornó** un deber.

12.168-169:

Misma construcción que 5.391-392.

13.145:

Misma construcción que 8.571.

14.395:

Misma construcción que 8.571.

15.326-327:

Misma construcción que 2.363-364.

17.57:

ὡς ἄρ' ἐφώνησεν, τῇ δ' ἄπτερος **ἔπλετο** μῦθος.

*Así dijo, y sin alas **quedó** la palabra de aquélla.*

El verbo denota resultado y se utiliza para expresar privación o mengua: desalada **resultó** la palabra.

18.113:

Misma construcción que 8.571.

19.29:

Misma construcción que 17.57.

20.304:

Κτήσιππ', ἧ μάλα τοι τόδε κέρδιον **ἔπλετο** θυμῷ...

*Ctesipo, esto sin duda **fue** lo mejor para tu alma...*

El verbo expresa resultado, redundancia: algo **resultó** lo mejor para alguien.

21.386:

Misma construcción que 17.57.

21.397:

ἧ τις θηητήρ καὶ ἐπίκλοπος **ἔπλετο** τόξων...

*Sin duda **fue** un versado y mañoso en el tiro con arco...*

El verbo expresa devenir: alguien **llegó a ser** un versado en el tiro.

22.48:

ἀλλ' ὁ μὲν ἤδη κεῖται ὃς αἴτιος **ἔπλετο** πάντων...

*mas hoy, él yace ahí, el que **fue** el causante de todas [esas insensateces]...*

El verbo expresa resultado: alguien **resultó** culpable de algo.

22.398:

Misma construcción que 17.57.

πέλεται — indicativo, presente, 3ª persona, singular

1.392-393:

οὐ μὲν γάρ τι κακὸν βασιλευμένῳ· αἴψά τε οἱ δῶ
ἀφνειὸν **πέλεται** καὶ τιμηέστερος αὐτός.

*Pues en nada es malo llegar a ser rey: la casa al instante
rica **se vuelve**, y más honorable, uno mismo.*

El verbo expresa devenir: la casa **se torna** opulenta.

6.107-108:

πασάων δ' ὑπὲρ ἧ [Ἄρτεμις] γε κάρη ἔχει ἡδὲ μέτωπα,
ῥεῖτ' ἄριγνώτη **πέλεται**, καλαὶ δέ τε πᾶσαι...

*por encima de todas, Ártemis tiene la testa y la frente,
y fácilmente se [x] nota, todas son bellas...*

Por el aspecto dinámico del adjetivo deverbil ἀρίγνωτος, el verbo atributivo πέλω puede ser elidido; sin embargo, aquí expresa resultado: alguien **resulta** fácilmente reconocible.

πέλονται — indicativo, presente, 3ª persona, plural

2.276:

παῦροι γάρ τοι παῖδες ὅμοιοι πατρὶ **πέλονται**...

*Pues, ciertamente **son** pocos los hijos iguales al padre...*

El verbo expresa resultado: pocos hijos **resultan** parecidos al padre.

5.79:

οὐ γάρ τ' ἀγνώτες θεοὶ ἀλλήλοισι **πέλονται**...

porque muy bien se [x] conocen unos a otros los dioses...

Por el aspecto dinámico del adjetivo deverbil ἀγnows, el verbo atributivo πέλω puede ser elidido; sin embargo, aquí expresa resultado: los dioses no **resultan** desconocidos entre sí.

8.159-160:

οὐ γάρ σ' οὐδέ, ξεῖνε, δαήμονι φωτὶ εἴσκω
ἄθλων, οἷά τε πολλὰ μετ' ἀνθρώποισι **πέλονται**...

*No, extranjero, pues no te veo semejante a un hombre perito
en los juegos, cuales **hay** muchos entre los hombres...*

El verbo expresa la existencia de algo con base en la experiencia, la cual es un proceso: **resulta haber** (i.e., alguien da con, o encuentra) muchos hombres expertos en los juegos.

10.222-223:

ἰστὸν ἐποικομένης μέγαν ἄμβροτον, οἷα θεάων
λεπτὰ τε καὶ χαρίεντα καὶ ἀγλαὰ ἔργα **πέλονται**.

*moviéndose [Circe] ante una gran tela, divina, cual de las diosas
son las labores: sutiles, graciosas y espléndidas.*

El verbo significa apariencia, parecer: los movimientos divinos (les) **parecen** graciosos (a los espectadores).

11.125:

οὐδ' εὐήρε' ἔρετμά, τὰ τε πτερὰ νηυσὶ **πέλονται**.

*ni [conocen] remos de fácil manejo, que **son** de las naves las alas.*

El verbo sirve para establecer una analogía: los remos **son como** alas para las naves.

13.59-60:

χαῖρέ μοι, ὦ βασίλεια, διαμπερές, εἰς ὃ κε γῆρας
ἔλθη καὶ θάνατος, τὰ τ' ἐπ' ἀνθρώποισι **πέλονται**.

*Salud, oh reina, por siempre, hasta cuando te vengan
la vejez y la muerte: y ellas **llegan** a todos los hombres.*

El verbo expresa advenimiento: ambas condiciones **advienen** a todos los hombres.

14.226:

λυγρά, τὰ τ' ἄλλοισὶν γε καταριγηλὰ **πέλονται**.

*cosas funestas, las cuales para otros **son** escalofriantes.*

El verbo significa parecer: esas cosas **parecen** escalofriantes a otros.

14.489:

νῦν δ' οὐκέτι φυκτὰ **πέλονται**.

*ahora, ya no **hay** escape.*

En combinación con un adjetivo verbal, mismo que comprende la posibilidad de efectuar algo, el verbo sirve para expresar una posibilidad temporalmente condicionada, la restricción de lo posible después de un límite temporal: ya no me **quedan** posibilidades de escape, ya no tengo escapatoria, ya no me **resulta** posible escapar.

18.367:

ὄρη ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ' ἡμέτα μακρὰ **πέλονται**...

*en la estación vernal, cuando largos **se vuelven** los días...*

El verbo denota devenir, cambio de estado: en esa temporada, los días **se tornan** largos.

20.222-223:

καί κεν δὴ πάλαι ἄλλον ὑπερμενέων βασιλῆων
ἐξικόμην φεύγων, ἐπεὶ οὐκέτ' ἀνεκτὰ **πέλονται**...

*Y así, sin duda hace tiempo, hacia algún otro rey poderoso
me habría ido, huyendo, pues ya no **hay** aguante...*

En combinación con un adjetivo verbal, mismo que comprende la posibilidad de efectuar algo, el verbo sirve para expresar una capacidad temporalmente condicionada, la mengua del poder tras cierto límite de tiempo: ya no me **quedan** las fuerzas-necesarias-para-soportarlo, ya no tengo el aguante suficiente, ya no me **resulta** posible soportarlo.

22.301:

Misma construcción que 18.367.

23.272:

Misma construcción que 11.125.

πέλε(v) — indicativo, imperfecto, 3ª persona, singular

4.44-45:

θαύμαζον κατὰ δῶμα διοτρεφέος βασιλῆος·
ὥς τε γὰρ ἡελίου αἴγλη **πέλεν** ἢ σελήνης...
*se admiraban en casa del rey, que era alumno de Zeus,
pues cual de sol o de luna **había** un esplendor...*

El verbo expresa aparición, manifestación: un resplandor como de sol o de luna **fulgía**.

5.278-280:

ἑπτὰ δὲ καὶ δέκα μὲν πλέεν ἤματα ποντοπορεύων,
ὀκτωκαιδεκάτῃ δ' ἐφάνη ὄρεα σκιόεντα
γαίης Φαιήκων, ὅθι τ' ἄγχιστον **πέλεν** αὐτῶ...
*Diecisiete días navegó viajando en el ponto,
mas al decimoctavo aparecieron los montes umbrosos
del país de los feacios —y allí, éste más cerca le **estaba**—...*

El verbo expresa un resultado temporalmente condicionado: entonces, cierto lugar le **resultaba** más cercano.

7.84:

Misma construcción que 4.44-45.

19.192:

τῷ δ' ἤδη δεκάτη ἢ ἑνδεκάτη **πέλεν** ἠώς...

*mas, para aquél, ya **era** la décima aurora, o undécima...*

El verbo denota resultado, acumulación: entonces **resultaba** ya la décima aurora.

24.211:

ἐν δὲ γυνὴ Σικελὴ γρηῦς **πέλεν**...

*Y allí **había**, de Sicilia, una anciana mujer...*

Es difícil precisar el matiz del verbo, más allá de su carácter locativo. El verbo sirve para determinar la posición de un sujeto, pero Homero supedita la designación del lugar al momento en que habla Odiseo: justo cuando Odiseo está por hablar, se dice que **se encontraba** una mujer siciliana en la casa.

πέλει — indicativo, presente, 3ª persona, singular

4.565:

τῇ περ ῥηῖστη βιοτὴ **πέλει** ἀνθρώποισιν' ...

*en donde, para los hombres, la vida **es** muy fácil...*

El verbo expresa resultado: la vida **resulta** muy fácil para los hombres en ese lugar.

5.185-186:

ὅς τε μέγιστος

ὄρκος δεινότατός τε **πέλει** μακάρεσσι θεοῖσι...

éste es el máximo

juramento, y [x] el más terrible para los dioses felices...

El verbo atributivo πέλω puede ser elidido, pero expresa parecer: cierto juramento les **parece** a los dioses el más terrible.

8.124-125:

ὅσσον τ' ἐν νειῶ οὔρον **πέλει** ἡμίνοιοῖν,

τόσσον ὑπεκπροθέων λαοὺς ἴκεθ', οἱ δ' ἐλίποντο.

*cuanto en un campo **es** el trecho del surco que aran dos mulas,*

así fue adelante y llegó a la plebe; atrás quedaron los otros.

Es difícil precisar el matiz del verbo, pero también es posible traducirlo, sin alteraciones significativas, como «resultar» [*i.e.*, *aparecer, manifestarse o comprobarse* (cf. DLE, s.v. *resultar*)]: recorrió tanta distancia cuan largo **resulta** el trecho de un surco.

8.169-170:

ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος **πέλει** ἀνήρ,
ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει, οἱ δὲ τ' ἔς αὐτὸν
τερπόμενοι λεύσσουσιν...

*En efecto, **existe** algún hombre inferior en su aspecto,
mas de belleza colma el dios su palabra, y los otros
con deleite lo miran...*

El verbo expresa aparición, acto de presencia: **se presenta** un hombre inferior por su aspecto.

8.209-211:

ἄφρων δὴ κεῖνός γε καὶ οὐτιδανὸς **πέλει** ἀνήρ,
ὅς τις ξεινοδόκῳ ἔριδα προφέρηται ἀέθλων
δήμῳ ἐν ἄλλοδαπῶ...

*Un demente, cierto, y que no vale nada, es aquel hombre
que propone al que da hospedaje una justa en los juegos
en un pueblo extranjero...*

El verbo expresa parecer: un hombre así **parece** insolente a otro.

22.404-405:

πᾶν δ' ἄρα οἱ στῆθός τε παρήϊά τ' ἀμφοτέρωθεν
αἱματόεντα **πέλει**, δεινὸς δ' εἰς ὧπα ἰδέσθαι...
*todo su pecho, y sus cachetes, de un lado y del otro,
se **hallan** ensangrentados, y es terrible de verlo hacia el rostro...*

El verbo expresa un estado eventual: su pecho y sus cachetes **están** ensangrentados.

πέλοντο — indicativo, imperfecto, 3ª persona, plural

8.299:

καὶ τότε δὴ γίγνωσκον, ὃ τ' οὐκέτι φυκτὰ **πέλοντο**.

*Y pues entonces entendieron que ya no **había** escape.*

En combinación con un adjetivo verbal, mismo que comprende la posibilidad de efectuar algo, el verbo sirve para expresar una posibilidad temporalmente condicionada, la restricción de lo posible después de un límite temporal: ya no les **quedaban** posibilidades de escape, ya no tenían escapatoria, ya no les **resultaba** posible escapar.

14.20:

οἱ δὲ τριηκόσιοί τε καὶ ἐξήκοντα **πέλοντο**.

*éstos **eran** trescientos sesenta.*

El verbo expresa resultado: **sumaban** trescientos sesenta.

πέλοιτο — optativo, presente 3ª persona, singular

18.225:

σοί κ' αἴσχος λώβη τε μετ' ἀνθρώποισι **πέλοιτο**.

*Para ti, infamia y oprobio **habría** entre los hombres.*

El verbo expresa ocurrencia, acontecimiento: eso **llegaría a haber** para ti entre los hombres.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DE CONSULTA

- BERISTÁIN, H. *Gramática estructural de la lengua española*. 2a. ed. correg. México, UNAM/LIMUSA, 2008. XVI + 517 pp.
- BOSQUE, I. y J. GUTIÉRREZ-REXACH, *Fundamentos de Sintaxis Formal*. Madrid, Akal, 2009. 799 pp.
- CUNLIFFE, R. J., *A Lexicon of the Homeric Dialect*. Norman, University of Oklahoma Press, 1963. 445 pp.
- DLE = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*. 23a. ed. México, Real Academia Española, 2014. 2 vols.
- El saber griego. Diccionario crítico*, dir. por J. Brunschwig y G. Lloyd con la colab. de P. Pellegrin. Pref. de M. Serres. Trad. y adapt. de M.-P. Bouyssou y M. V. García Quintela. Madrid, Akal, 2000. 780 pp. (Akal Dictionaries, 26)
- LALANDE, A. *Vocabulario técnico y crítico de la Filosofía*. 2a. ed. Trad. L. Alfonso. Buenos Aires, *El Ateneo*, 1966. 1251 pp.
- LS = *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' edition of Freund's Latin dictionary. Rev., aum. y reescrito. C. T. Lewis y C. Short. Oxford, Clarendon Press. 1880. XIV + 2019 pp.
- LSJ = LIDDELL, H. G. y R. SCOTT. *A Greek-English Lexicon*. Rev. y aum. por H. S. Jones. Oxford, Clarendon Press, 1961. XLVIII + 2111 pp.
- LYONS, J., *Introduction to Theoretical Linguistics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1968. 519 pp.
- NGLE = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Nueva gramática de la lengua española*. Madrid, Espasa, 2009. 2 tt.
- NGLEM = REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Nueva gramática de la lengua española. Manual*. Madrid, Espasa, 2010. L + 993 pp.
- POKORNY, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Band I. Bern/München, Francke Verlag, 1959.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Corpus del Nuevo diccionario histórico del español* [en línea]. Vers. 3.1. Madrid, Real Academia Española, s/f. <<http://web.frl.es/CNDHE/view/inicioExterno.view>> [Consulta: 29 de junio, 2016].
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario panhispánico de dudas* [en línea]. Madrid, Real Academia Española, 2005. <<http://lema.rae.es/dpd>>
- SCHMIDT, A., *Shakespeare-Lexicon. Vollständiger englischer Sprachschatz mit allen Wörtern, Wendungen und Satzbildungen in den Werken des Dichters. Band I: A-L*. 3a. ed. rev. aum. por G. Sarrazin. Berlín, Georg Reimer, 1902. 678 pp.
- SMYTH, H. W., *A Greek Grammar for Colleges*. New York, American Book Company, 1920. 784 pp.
- TAPIA ZÚÑIGA, P. C., *Vocabulario y formas verbales de la Odisea*. 1a. ed. México, UNAM, 2013. 783 pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *The New American Bible, Genesis 1-3* [en línea]. Washington, D. C., The United States Conference of Catholic Bishops, s/f. <<http://www.usccb.org/bible/genesis/1>> [Consulta: 5 septiembre, 2016].

UNIVERSIDAD DE HARVARD, *Pollux Archimedes Project Dictionary Access* [en línea]. Cambridge, Mass., Harvard University, s/f. <<http://archimedes.fas.harvard.edu/pollux>> [Consulta: 5 febrero, 2016].

FUENTES ANTIGUAS

- (TLG) ALLEN, T. W., *Homeri Ilias*. Oxford, Clarendon Press, 1931. 3 vols.
- (TLG) BURNET, J., *Platonis opera*. Reimp. Oxford, Clarendon Press, 1967-1968 (1900-1907). 5 vols.
- (TLG) BYWATER, I., *Aristotelis ethica Nicomachea*. Oxford, Clarendon Press, 1962 (1894). vii + 264 pp. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)
- (TLG) COULON, V. y M. VAN DAELE, *Aristophane*, vol. 4. 1a. ed. correg. reimp. París, Les Belles Lettres, 1967 (1928).
- (TLG) DAIN, A. y P. MAZON, *Sophocle*. París, Les Belles Lettres, 1968 (1958). 2 vols.
- (TLG) DOVER, K. J., *Aristophanes. Clouds*. Reimp. Oxford, Clarendon Press, 1970 (1968).
- (TLG) DROSSAART LULOFS, H. J., *Aristotelis de generatione animalium*. Oxford, Clarendon Press, 1965. xxx + 223 pp. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)
- (TLG) DÜRING, I., *Aristotle's protrepticus*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1961. 295 pp. (Studia graeca et latina gothoburgensia, 12. Acta Universitatis Gothoburgensis)
- (TLG) FOBES, F. H., *Aristotelis meteorologicorum libri quattuor*. Hildesheim, Olms, 1967. XLVIII + 234 pp.
- (TLG) LEGRAND, Ph.-E., *Hérodote. Histoires*. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1954. 9 vols.
- (TLG) LOUIS, P., *Aristote. Histoire des animaux*. Paris, Les Belles Lettres, 1964-1969. 3 vols.
- (TLG) MARCHANT, E. C., *Xenophontis opera omnia*, vol. 1. 2a. ed. reimp. Oxford, Clarendon Press, 1968 (1900).
- (TLG) MARCHANT, E. C., *Xenophontis opera omnia*, vol. 2. 2a. ed. reimp. Oxford, Clarendon Press, 1971 (1921).
- (TLG) MINIO-PALUELLO, L., *Aristotelis categoriae et liber de interpretatione*. Reimp. Oxford, Clarendon Press, 1966 (1949). xxiii + 96 pp. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)
- (TLG) MORAUX, P., *Aristote. Du ciel*. Paris, Les Belles Lettres, 1965. cxc + 165 pp.
- (TLG) MUGLER, C., *Aristote. De la génération et de la corruption*. Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- (TLG) MÜHLL, P. v. d., *Homeri Odyssea*. Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962. 456 pp.
- (TLG) MURRAY, G., *Aeschyli tragoediae*. 2a. ed. Oxford, Clarendon Press, 1960 (1955).
- (TLG) ROSS, W. D., *Aristotelis politica*. Reimp. Oxford, Clarendon Press, 1964 (1957). x + 282 pp. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)
- (TLG) ROSS, W. D., *Aristotelis topica et sophistici elenchi*. 1a. ed. correg., reimp. Oxford, Clarendon Press, 1979 (1958). viii + 260 pp. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)
- (TLG) SUSEMIHL, F., *Aristotelis ethica Eudemia*. Amsterdam, Hakkert, 1967. xxxvii + 199 pp. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)

- ARCHILOQUE, *Fragments*. Ed. de F. Lasserre. Trad. de A. Bonnard. París, Les Belles Lettres, 2002. cxiii + 196 pp.
- ARISTOTELES, *Organon: Graece*. Ed. Theodor Waitz. Aalen, Scientia Verlag, 1965 (1844). 2 vols.
- ARISTOTLE, *Categories and De Interpretatione*. Trad. inglesa de J. L. Ackrill. Oxford, Clarendon Press, 2002 [1963]. 162 pp. (Clarendon Aristotle Series).
- ATENEO DE NÁUCRATIS, *Deipnosofistas* = ATHENAEUS, *The Learned Banqueters*. Ed. y trad. de S. D. Olson. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006-2012. 8 vols. (Loeb Classical Library: 204, 208, 224, 235, 274, 327, 345, 519)
- BACCHYLIDE, *Dithyrambes – Epinicias – Fragments*. Ed. de J. Irigoin. Trad. de J. Duchemin y L. Bardollet. París, Les Belles Lettres, 1993. lvi + 280 pp.
- CICERÓN, M. T., *Disputas tusculanas*. Introd., versión y notas de J. Pimentel Álvarez. 2a. ed. México, UNAM, 2008. 237 pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Ed. rev. y aum. de A. H. Coxon. Ed. y nuevas trad. de R. McKirahan. Pref. de M. Schofield. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2009. xiv + 461 pp.
- DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht. Mit einem Anhang über griechische Türen und Schlösser*. 2a. ed. Pról. de W. Burkert. Rev. bibliográfica de D. De Cecco. Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2003. xiv + 178 pp. (International Pre-Platonic Studies, 3)
- DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. de T. Dorandi. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 943 pp. (Cambridge Classical Texts and Commentaries, 50)
- DK = DIELS, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. 9a. ed. Ed. de W. Kranz. Berlin, Weidmann, 1959-1960. 3 tt.
- EPITTETO, *Tutte le opere*. Introd. de G. Reale, trad. de C. Cassanmagnago, léxico de R. Radice y colab. de G. Girgenti. Milán, Bompiani, 2009. 1438 pp. (Il pensiero occidentale)
- EUCLIDES, *Elementa*. Ed. de I. L. Heiberg y E. S. Stamatis. Leipzig, Teubner, 1969. 2 vols. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)
- GALLOP, D., *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with an Introduction*. Reimp. Toronto, University of Toronto Press, 2000. xii + 144 pp. (*Phoenix Pre-Socratics*, 1 / *Journal of the Classical Association of Canada*, vol. sup. 18)
- GARCÍA YEBRA, V., *Metafísica de Aristóteles*. Ed. trilingüe griego-latín-español. Madrid, Gredos, 2012. liv + 830 pp. (Nueva Biblioteca Románica Hispánica)
- GÓMEZ-LOBO, A., *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires, Editorial Charcas, 1985. 251 pp.
- HERMANN, A., *Plato's Parmenides. Text, Translation and Introductory Essay*. Colaboración de S. Chrysakopoulou. Pról. de D. Hedley. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2010. xxiv + 246 pp.

- HERODIANUS, *Herodiani Technici Reliquiae*. Ed. de A. Lentz. Hildesheim, Olms, 1965 (1867-1870). 3 vols. (Grammatici Graeci)
- HESÍODO, *Obras y fragmentos. Teogonía · Trabajos y días · Escudo · Fragmentos · Certamen*. 4a. reimp. Trad., introd. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez. Madrid, Gredos, 2006. 439 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 13)
- HESÍODO, *Teogonía*. 1a reimp. Ed. bilingüe. Trad., introd. y notas de P. Vianello de Córdoba. México, UNAM, 2007. CDXVIII + 34 (x2) pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- HOMERO, *Himnos homéricos · La "batracomiomaquia"*. 1a. reimp. Trad., introd. y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid, Gredos, 1988. 355 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 8)
- HOMERO, *Odisea*. 1a. ed. Vers. rítmica, pról. e índice de nombres propios de P. C. Tapia Zúñiga. Introd. de A. Dihle. México, UNAM, 2013. LXXVII + 418 pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- HOMERUS, *Inni omerici*. Ed. de G. Zanetto. Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 2000. 313 pp.
- PARMÉNIDES, *Poema, fragmentos y tradición textual*. Ed. bilingüe y trad. de A. Bernabé Pajares. Introd., notas y comen. de J. Pérez de Tudela. Epílogo de N. L. Cordero. Madrid, Istmo, 2007. 285 pp. (Fundamentos, 228; Ágora de Ideas)
- PARMÉNIDES, *Poema*. Ed. y trad. de J. Llansó. Madrid, Akal, 2007. 222 pp. (Básica de Bolsillo, 151)
- PARMENIDES, *Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*. Ed. griego-alemán. Ed. y trad. de U. Hölscher. Reed. e introd. de A. Reckermann. Hamburg, Felix Meiner, 2014. (Philosophische Bibliothek, 645).
- PÍNDARO, *Obra completa*. 2a. ed. Ed., trad. y notas de E. Suárez de la Torre. Madrid, Cátedra, 2000. 444 pp. (Letras Universales, 114)
- PÍNDARO, *Odas: olímpicas, píticas, nemeas, ístmicas*. Introd., ver. rítmica y notas de R. Bonifaz Nuño. México, UNAM, 2005. CCCLIV + 225 pp. (BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA)
- PLATO, *Plato VII. Theaetetus · Sophist*. Trad. inglesa de H. North Fowler. 9a. reimp. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2006. 463 pp. (Loeb Classical Library, 123)
- PLATÓN, *Diálogos I. Apología · Critón · Eutifrón · Ion · Lisis · Cármides · Hippias Menor · Hippias Mayor · Laques · Protágoras*. Introd. gral. de E. Lledó. Introd. y notas de J. Calonge, E. Lledó y C. García Gual. Madrid, Gredos, 2008. 592 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 37)
- PLATÓN, *Diálogos V. Parménides · Teeteto · Sofista · Político*. Trad., introd. y notas de Ma. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero. Madrid, Gredos, 2008. 619 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 117)
- PLATÓN, *Diálogos VI. Filebo · Timeo · Critias*. Trad., introd. y notas de Ma. A. Durán y F. Lisi. Madrid, Gredos, 2008. 297 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 160)
- PLATÓN, *Diálogos VIII. Leyes (libros I-VI)*. Trad., introd. y notas de F. Lisi. Madrid, Gredos, 2008. 502 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 265)

- PLOTINUS, *Opera*. Ed. de P. Henry y H.-R. Schwyzer. París/Bruselas, Desclée de Brouwer/L'Édition Universelle, 1951. 3 tt.
- PLUTARCHUS, «Adversus Colotem», en *Moralia*. Ed. de H. Gartner y W. R. Paton. Pról. de M. Pohlenz. Leipzig, Teubner, 1974. 3 vols. (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana)
- PORFIRIO, *Isagoge*. Ed. trilingüe. Trad., introd., notas, apéndices y bibliografía de J. J. García Norro y R. Rovira. Barcelona, Anthropos, 2003. LVI + 119 pp. (Textos y Documentos. Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, 22)
- PORPHYRE, *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*. Ed. de E. des Places. París, Les Belles Lettres, 2003. 255 pp.
- PROCLO, *Comentario al Parménides de Platón*, en COUSIN, V., *Procli Philosophi Platonici. Opera inedita*. Frankfurt am Main, Minerva, 1962.
- PROCLUS, *The Elements of Theology*. 2a. ed. Ed., trad, introd. y notas de E. R. Dodds. Oxford, Clarendon Press, 1992. XLVIII + 348 pp.
- PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum I: De Divinis Nominibus*. Ed. B. R. Suchla. Berlín, Walter De Gruyter, 1990. XXIX + 238 pp. (Patristische Texte und Studien, 33)
- ROSS, W. D., *Aristotelis Fragmenta Selecta*. Oxford, Clarendon Press, 1955. x + 160 pp. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)
- SENECA, L. A., *Epistulae morales ad Lucilium*, vol. 1. Ed. y trad. alemana de G. Fink. Berlín, Walter de Gruyter, 2007. 608 pp. (Tusculum)
- SEXTUS EMPIRICUS, *Against Professors*. Trad. R. G. Bury. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967. 416 pp. (Loeb Classical Library, 382)
- SIMPLICIO, *Comentarios a la Física de Aristóteles*, tomados de COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*.
- STEEL, C. (ed.) *Procli in Platonis Parmenidem commentaria. Tomus III*. Oxford, Clarendon Press, 2009. (Oxford Classical Texts)
- STOBAEUS, J., *Anthologium*, vol. 1. Ed. de C. Wachsmuth y O. Hense. Berlín, Weidmann, 1884. 890 pp.
- TARÁN, L., *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1965. XVI + 314 pp.
- TEOGNIDE, *Elegie*. Introd., trad. y notas de F. Ferrari. 2a ed. Milán, Biblioteca Universale Rizzoli, 2000. 322 pp.
- VV. AA., *Los filósofos presocráticos I*. 5a. reimp. Introd. gral. de C. Eggers Lan. Introd., trad. y notas de C. Eggers Lan y V. E. Juliá. Madrid, Gredos, 2008. 518 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 12)
- VV. AA., *Yambógrafos griegos*. Trad., introd. y notas de E. Suárez de la Torre. Madrid, Gredos, 2002. 310 pp. (Biblioteca Clásica Gredos, 297)
- WEVERS, J. W. (ed.), *Genesis*, en *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis*. Vol. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974. 502 pp.

M = (TLG) ROSS, W. D., *Aristotle's Metaphysics*. Ed. correg. Oxford, Clarendon Press, 1970 (1924, 1953). 2 vols.

Φ = (TLG) ROSS, W. D., *Aristotelis physica*. 1a. ed. correg., reimp. Oxford, Clarendon Press, 1966 (1950). XII + 750 pp. (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis)

Ψ = (TLG) ROSS, W. D., *Aristotle. De anima*. Oxford, Clarendon Press, 1967 (1961). 340 pp.

FUENTES MEDIEVALES Y RENACENTISTAS

ABAEIARDUS, P., *Dialectica. First complete edition of the Parisian Manuscripts by L. M. de Rijk*. Assen, Van Gorcum, 1956. CVI + 637 pp.

AVERROES, *On Aristotle's «Metaphysics». An Annotated Translation of the So-called «Epitome»*. Trad., introd. y notas de R. Arnzen. Berlín, Walter de Gruyter, 2010. IX + 378 pp. (Scientia Graeco-Arabica, 5)

AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia prima sive Scientia divina*, 1. I-IV. Ed. crítica de la trad. latina medieval de S. Van Riet. Introd. de G. Verbeke. Louvain/Leiden, Peeters/ Brill, 1977. III + 170* + 225 pp.

AVICENNA, *Avicenna's Treatise on Logic, Part One of Danesh-Name Alai (A Concise Philosophical Encyclopaedia and Autobiography)*. Ed. y trad. de F. Zabeeh. Martinus Nijhoff, The Hague, 1971. 48 pp.

BERCEO, G. de, *Obras completas IV. La vida de Santo Domingo de Silos*. Est. y ed. crítica de B. Dutton. Londres, Tamesis Books, 1978. 293 pp. (Támesis Serie A. Monografías, 74)

BOETHIUS, *Commentarii in librum Aristotelis peri hermeneias. Pars Prima*. Ed. de K. Meiser. Leipzig, Teubner, 1877. 555 pp.

BOETHIUS, *Die Theologischen Traktate*. Ed. bilingüe latín-alemán. Trad., introd., notas de M. Elsässer. Hamburg, Meiner, 1988. XXXVI + 141 pp. (Philosophische Bibliothek, 397)

FERNÁNDEZ, C. (selec.), *Los filósofos medievales I. Filosofía Patrística; filosofía árabe y judía*. Madrid, BAC/ Editorial Católica, 1979. 753 pp. (BAC, 409)

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*. Ed. de R. Macken. Leuven, Leuven University Press, 1979. 262 pp. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series II: Henrici de Gandavo Opera Omnia, 5)

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VI*. Ed. de G. A. Wilson. Leuven, Leuven University Press, 1987. 313 pp. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series II: Henrici de Gandavo Opera Omnia, 10)

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VII*. Ed. de G. A. Wilson. Leuven, Leuven University Press, 1991. 341 pp. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series II: Henrici de Gandavo Opera Omnia, 11)

HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet X*. Ed. de R. Macken. Leuven, Leuven University Press, 1981. 333 pp. (Ancient and Medieval Philosophy. De Wulf-Mansion Centre, Series II: Henrici de Gandavo Opera Omnia, 14)

- HENRICUS GANDAVENSIS, *Summae quaestionum ordinariarum* [1520]. Ed. de I. Badius Ascensius. Reimp. St. Bonaventure, New York, The Franciscan Institute, 1953. 2 vols. (Franciscan Institute Publications, 5)
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*, Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II ratione habita, iussu Pauli PP. VI recognita, auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgata. Ciudad del Vaticano, Librería Editrice Vaticana, 1979. xv + 2154 pp.
- OCKHAM, W., *Ockham's Theory of Terms. Part I of the Summa Logicae*. Trad. al inglés e introd. de M. J. Loux. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1974. XIII + 221 pp.
- OCKHAM, W., *Opera philosophica et theologica ad fidem codicum manuscritorum edita. Vol. 1: Summa Logicae*. Ed. de P. Boehner, G. Gál y S. Brown. St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute, 1974. 75* + 899 pp.
- SAINT-VICTOR, R. de, *De Trinitate*. Ed. crítica, introd., notas y tablas de J. Ribailier. Paris, J. Vrin, 1958. 304 pp. (Textes Philosophiques de Moyen Age, 6)
- SAN AGUSTÍN, *Obras V. Tratado de la Santísima Trinidad*. Ed. bilingüe. 2a. ed. Vers. esp., introd. y notas de Fr. L. Arias. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. XIX + 943 pp.
- SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae. Pars Prima et Prima Secundae*. Ed. de P. Caramello. Taurini-Romae, Marietti, 1950. XXIV + 648 pp.
- SANTO TOMÁS DE AQUINO, «Carta a la Duquesa de Brabante», trad. e introd. de L. Robles Carcedo; en *Opúsculos y cuestiones selectas II. Filosofía (2)* [pp. 956-973]. Ed. bilingüe. Coord. A. Osuna Fernández-Largo. Madrid, BAC, 2003. 1034 pp. (BAC maior - Serie Biblioteca Clásica, 73)
- SHAKESPEARE, W., *King Lear*. Reimp. Ed. de R. A. Foakes. London, Thomson, 2004. XVIII + 434 pp. (The Arden Shakespeare, Third Series)
- SUÁREZ, F., *Disputaciones metafísicas VII (XLVIII-LIV)*. Ed. y trad. de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón. Madrid, Gredos, 1966. (Biblioteca Hispánica de Filosofía)
- TORRE, A., *Visión deleytable*, vol. 1. Ed. de J. García López. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991. 350 pp. (Acta Salmanticensia, Textos Recuperados; 6)

FUENTES MODERNAS

- ARNAULD, A. y P. NICOLE, *Logic, or, The art of thinking. Containing, besides common rules, several new observations appropriate for forming judgment*. 5a. ed., rev. y aum. Ed. y trad. inglesa de J. V. Buroker. New York, Cambridge University Press, 1996. 281 pp. (Cambridge Texts in the History of Philosophy)
- DESCARTES, R., *Œvres de Descartes VII. Meditationes de Prima Philosophia*. C. Adam & P. Tannery. Paris, J. Vrin, 1983. XXIV + 614 pp.
- HEGEL, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en *Gesammelte Werke IV. Jenaer kritische Schriften*. Ed. de H. Buchner y O. Pöggeler. Hamburg, Felix Meiner, 1968. VIII + 622 pp.

- HEGEL, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 4a. ed. correg. y aum. Ed. de L. Siep. Berlín, De Gruyter, 2017. xvi + 326 pp. (Klassiker Auslegen, 9)
- HEGEL, G. W. F., *Werke. Band 3. Phänomenologie des Geistes*. Ed. E. Moldenhauer. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. 598 pp. (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, 603)
- HERMANN, G., *De emendanda ratione Graecae grammaticae*, Pars Prima. Leipzig, Gerhard Fleischer, 1801. xx + 483 pp.
- HUME, D., *A Treatise of Human Nature*. Ed. de L. A. Selby-Bigge. Ed. rev. por P. H. Nidditch. Oxford, Clarendon Press, 1987. 743 pp.
- HUME, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. de T. L. Beauchamp. Oxford, Clarendon Press, 2001. 456 pp. (Clarendon Hume Edition Series, 3)
- KANT, I., *Kritik der Urteilskraft*. Ed. de O. Höffe. Berlín, Akademie Verlag, 2008. xii + 386 pp. (Klassiker Auslegen, 33)
- KpV = KANT, I., *Crítica de la razón práctica*. Ed. bilingüe alemán-español. Trad., est. prelim., notas e índice analítico de D. M. Granja Castro. Rev. técnica de la trad. P. Storandt. México, FCE/UAM/UNAM, 2005. 192 + CXVIII pp. (Biblioteca Immanuel Kant)
- KrV = KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft*. Según la 1a. y la 2a. ed. de J. Timmermann. Bibliografía de H. Klemme. Hamburg, Felix Meiner, 1998. xxiv + 995 pp. (Philosophische Bibliothek, 505)
- LEIBNIZ, G. W., *Monadología*. Ed. trilingüe. Trad. de J. Velarde. Introd. de G. Bueno. Oviedo, Pentalfa, 1981. (Clásicos el Basilisco)
- MILL, J. S., *A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Being a Connected View of the Principles of Evidence and the Methods of Scientific Investigation*. Londres, Longmans, Green & Co., 1930. 622 pp.
- SCHLEGEL, F., *Kritische Fragmente (Lyceums-Fragmente)*, en BEHLER, E. (ed.), *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. 2. München, Schöningh, 1975. xcvi + 391 pp.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*. 2a. ed. Ed. y trad. de A. Domínguez. Madrid, Trotta, 2005. 301 pp. (Clásicos de la Cultura, 13)
- WOLFF, C., *Psychologia Rationalis*. Verona, Dionysius Ramanzinus, 1737. 397 pp.

FUENTES TARDOMODERNAS Y CONTEMPORÁNEAS

- ACKRILL, J. L., «Language and reality in Plato's *Cratylus*», pp. 127-142 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. xii + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- ACKRILL, J. L., «Plato and the copula: *Sophist* 251-59», pp. 210-222 de VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. New York, Anchor Books, 1971. 338 pp. (Modern Studies in Philosophy)

- ACKRILL, J. L., «ΣΥΜΠΛΟΚΗ ΕΙΔΩΝ», pp. 201-209 de VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. New York, Anchor Books, 1971. 338 pp. (Modern Studies in Philosophy)
- AFNAN, S. F., *El pensamiento de Avicena*. 1a. reimp. Trad. de V. Yamuni. México, FCE, 1978. 387 pp. (Breviarios, 184)
- AKKACH, S., *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. New York, State University of New York Press, 2012. 288 pp. (SUNY Series in Islam)
- ALCOCER URUETA, R., *Estudio del pensamiento de Anaxágoras con respecto al vínculo genético entre la relación mítica y la relación filosófica en la antigua Grecia*. México, 2013. Tesis, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, xcviii + 45 pp.
- ALEXIADOU, A., E. ANAGNOSTOPOULOU y M. EVERAERT (eds.), *The Unacussativity Puzzle. Exploration of the Syntax-Lexicon Interface*. Oxford, Clarendon Press, 2004. ix + 372 pp. (Oxford Studies in Theoretical Linguistics)
- ALLEN, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London, Routledge and Kegan Paul, 1965. xii + 452 pp. (International Library of Philosophy and Scientific Method)
- ALLEN, R. E., «Participation and predication in Plato's middle dialogues», pp. 16-27 de VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. New York, Anchor Books, 1971. 338 pp. (Modern Studies in Philosophy)
- ALLEN, R. E., «The generation of numbers in Plato's *Parmenides*», en *Classical Philology*, vol. 65, núm. 1, 1970, pp. 30-34.
- AMBUEL, D., *Image and Paradigm in Plato's Sophist*. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2007. xviii + 279 pp.
- ANNAS, J. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume II. Oxford, Clarendon Press, 1984. 303 pp.
- ANNAS, J., *Plato. A Very Short Introduction*. Oxford, Clarendon Press, 2003. x + 104 pp. (Very Short Introductions)
- ARMSTRONG, A. H., *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 1967. 726 pp.
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*. 1a. reimp. Vers. castellana de V. Peña. Madrid, Taurus, 1984. 532 pp.
- AUSTIN, S., «Parmenides, double-negation, and dialectic», pp. 95-99 de V. CASTON y D. W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot, Ashgate, 2002. xvi + 346 pp.
- AUSTIN, S., *Parmenides and the History of Dialectic. Three Essays*. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2007. xiv + 98 pp.

- BÄCK, A. T., *Aristotle's Theory of Predication*. Leiden, Brill, 2000. XIV + 346 pp. (Philosophia Antiqua. A Series on Ancient Philosophy; 84)
- BALDRY, H. C., «Plato's "technical terms"», en *The Classical Quarterly*, vol. 31, núm. 3/4, 1937, pp. 141-150.
- BARNES, J., *Los presocráticos*. Trad. de E. Martín López. Madrid, Cátedra, 1992. 736 pp. (Teorema, Serie Mayor)
- BARNES, J., *The Presocratic Philosophers. The Arguments of the Philosophers*. Ed. rev. London, Routledge, 2005. 728 pp.
- BASSON, A. H., «The Way of Truth», en *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, vol. 61, 1960-61, pp. 73-86.
- BECK, M., «Plato's problem in the *Parmenides*», en *Journal of the History of Ideas*, vol. 8, núm. 2, 1947, pp. 232-236.
- BENARDETE, S., «On Plato's *Sophist*», en *The Review of Metaphysics*, vol. 46, núm. 4, 1993, pp. 747-780.
- BENARDETE, S., «The grammar of being», en *The Review of Methaphysics. A Philosophical Quarterly*, vol. 30, núm. 3 (119), The Catholic University of America, Washington, D. C., 1977, pp. 486-496.
- BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006. XVI + 473 pp. (Blackwell Companions to Philosophy)
- BERTI, E., «Multiplicity and unity of being in Aristotle», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 101, núm. 2, 2001, 185-207.
- BERTI, E., *Ser y tiempo en Aristóteles*. Trad. de P. Perkins. Buenos Aires, Biblos, 2011. 120 pp.
- BESTOR, T. W., «Plato's semantics and Plato's *Parmenides*», en *Phronesis*, vol. 25, núm. 1, 1980, pp. 38-75.
- BICKNELL, P. J., «Parmenides' refutation of motion and an implication», en *Phronesis*, vol. 12, núm. 1, 1967, pp. 1-5.
- BLOCH, R., *La adivinación en la Antigüedad*. Trad. de V. M. Suárez Molino. México, F. C. E., 1985. 160 pp. (Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 391)
- BLUCK, R. S., *Plato's Sophist. A Commentary by Richard S. Bluck*. Ed. de G. C. Neal. Manchester, Manchester University Press, 1975. 182 pp. (Publications of the Faculty of Arts of the University of Manchester, 20)
- BOMAN, T., *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*. 3a. ed. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 204 pp.
- BONITZ, H., *Über die Kategorien des Aristoteles*. Ed. esp. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967 [Wien, 1853]. 59 pp. (Libelli, 187)
- BORMANN, K., «The interpretation of Parmenides by the neoplatonist Simplicius», en *The Monist*, vol. 62, núm., 1, 1979, pp. 30-42.
- BOSTOCK, D., «Plato on 'is not' (*Sophist* 254-9)», en ANNAS, Julia (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume II. Oxford, Clarendon Press, 1984. 303 pp.

- BOWRA, C. M., «The proem Parmenides», en *Classical Philology*, vol. 32, núm. 2, 1937, pp. 97-112.
- BRANDWOOD, L., «Stylometry and chronology», pp. 90-120 de KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. New York, Cambridge University Press, 1992. xiv + 560 pp. (Cambridge Companions)
- BREDLOW, L. A., «Parmenides and the grammar of being», en *Classical Philology*, vol. 106, núm. 4, 2011, pp. 283-298.
- BRENTANO, F., *On the Several Senses of Being in Aristotle*. Ed. y trad. inglesa de R. George. Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1975. xvi + 197 pp.
- BROWN, L., «Being in the Sophist: a syntactical enquiry», pp. 455-478 de FINE, G. (ed.), *Plato 1. Metaphysics and Epistemology*. Oxford, Oxford University Press, 1999. 514 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- BROWN, L., «Being in the *Sophist*: a syntactical enquiry», pp. 457-480 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. xii + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- BROWN, L., «Definition and division in Plato's *Sophist*», pp. 151-171 de CHARLES, D. (ed.), *Definition in Greek Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 2010. x + 556 pp.
- BROWN, L., «Negation and not-being: dark matter in the *Sophist*», pp. 269-291 de PATTERSON, R., V. KARASMANIS y A. HERMANN (eds.), *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Pról. de C. H. Kahn. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2013. 630 pp.
- BROWN, L., «The *Sophist* on statements, predication, and falsehood», pp. 437-462 de FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. xii + 604 pp.
- BROWN, L., «The verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks», pp. 212-236 de EVERSON, S. (ed.), *Language*. Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1994. 280 pp. (Companions to Ancient Thought, 3)
- BRUMBAUGH, R. S., *Plato on the One. The Hypotheses in the Parmenides*. New Haven, Yale University Press, 1961. xvi + 364 pp.
- BURKERT, W., «Das Proömium des Parmenides und die "Katabasis" des Pythagoras», en *Phronesis*, vol. 14, núm. 1, 1969, pp. 1-30.
- BURNET, J., *Early Greek Philosophy*. 4a. ed. reimp. Londres, Adam & Charles Black, 1952. viii + 375 pp.
- BUXTON, R. (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. 1a. reimp. Oxford, Oxford University Press, 2005. 368 pp.
- BYEONG-UK, Y. y E. BAE, «The problem of knowing the Forms in Plato's *Parmenides*», en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 15, núm. 3, 1998, pp. 271-283.
- CHALMERS, W. R., «Parmenides and the beliefs of mortals», en *Phronesis*, vol. 5, núm. 1, 1960, pp. 5-22.
- CHARLES, D. (ed.), *Definition in Greek Philosophy*. Oxford, Clarendon Press, 2010. x + 556 pp.
- CHEN, C-h., «On the *Parmenides* of Plato», en *The Classical Quarterly*, vol. 38, núm. 3/4, 1944, pp. 101-114.
- CHERNISS, H. F., «Parmenides and the *Parmenides* of Plato», en *The American Journal of Philology*, vol. 53, núm. 2, 1932, pp. 122-138.

- CHERNISS, H. F., «The philosophical economy of the Theory of Ideas», pp. 16-27 de VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. New York, Anchor Books, 1971. 338 pp. (Modern Studies in Philosophy)
- CHERNISS, H., *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Trad. de L. Brass de Eggers, N. Ooms, L.I. Helguera y M. Brosa Curcó. México, UNAM, 1991. 475 pp.
- COHEN, S. M., «Plato's method of division», pp. 181-191 de MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's Thought. Papers Arising Out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1973. VIII + 212 pp. (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy)
- COHEN, S. M., «The logic of the Third Man», en *The Philosophical Review*, vol. 80, núm. 4, 1971, pp. 448-475.
- COLE, T., «Archaic truth», en *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, New Series, vol. 13, núm. 1, 1983, pp. 7-28.
- CORDERO, N. L., *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires, Biblos, 2005. 242 pp. (Filosofía)
- CORDERO, N.-L., «The "doxa of Parmenides" dismantled», en *Ancient Philosophy*, vol. 30, núm. 2, 2010, pp. 231-246.
- CORNFORD, F. M., «Innumerable worlds in presocratic philosophy», en *The Classical Quarterly*, vol. 28, núm. 1. The Classical Association, Cambridge University Press, enero, 1934, pp. 1-16.
- CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento. Traducción y comentario de: Teeteto y El Sofista*. 2a reimp. Trad. de N. L. Cordero y Ma. D. del C. Ligatto. Barcelona, Paidós, 1991. 299 pp. (Paidós Básica, 10)
- CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*. Trad. inglesa del griego, introd. y notas de F. M. Cornford. Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1957. xvii + 251 pp. (The Library of Liberal Arts)
- CORNFORD, F. M., *Platón y Parménides*. Trad. de F. Giménez García. Madrid, Visor, 1989. 348 pp. (La balsa de la Medusa, 14)
- CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid, Antonio Machado Libros, 1988. 320 pp. (La balsa de Medusa, 6)
- COSGROVE, M. R., «The unknown 'knowing man': Parmenides, B1.3», en *The Classical Quarterly*, vol. 61, núm. 1, 2011, pp. 28-47.
- COXON, A. H., «Parmenides on thinking and being», en *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 56, núm., 2, 2003, pp. 210-212.
- CRIVELLI, P., «Plato's philosophy of language», pp. 217-242 de FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. xii + 604 pp.

- CRYSTAL, I., «The scope of thought in Parmenides», en *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 52, núm. 1, 2002, pp. 207-219.
- CURD, P. K., «Parmenidean Monism», en *Phronesis*, vol. 36, núm. 3, 1991, pp. 241-264.
- CURD, P. K., «*Parmenides* 131c-132b: unity and participation», en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 3, núm. 2, 1986, pp. 125-136.
- CURD, P. K., *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1998. xvi + 280 pp.
- DANCY, R. M., «The categories of being in Plato's *Sophist* 255c-e», en *Ancient Philosophy*, vol. 19, núm. 1, 1999, pp. 45-72.
- DANCY, R. M., «Aristotle and existence», pp. 49-80 de KNUUTTILA, S. y J. HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986. xvi + 300 pp. (Synthese Historical Library, 28)
- DANCY, R. M., *Plato's Introduction of Forms*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. xii + 348 pp.
- DEFILIPPO, J. G., «Reply to André Laks on Anaxagoras' NOYΣ», en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, núm. sup., The University of Memphis, 1993, pp. 39-48.
- DEVEREUX, D. T., «Separation and immanence in Plato's Theory of Forms», pp. 194-216 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. xii + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- DEVINE, A. M. y L. D. STEPHENS, *The Prosody of Greek Speech*. New York, Oxford University Press, 1994. 584 pp.
- DODDS, E. R., «The *Parmenides* of Plato and the origin of the Neoplatonic One», en *The Classical Quarterly*, vol. 22, núm. 3/4, 1928, pp. 129-142.
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, University of California Press, 1964. 327 pp.
- DONNELLAN, K. S., «Reference and definite descriptions», en *The Philosophical Review*, vol. 75, núm. 3, julio 1966, pp. 281-304.
- DORTER, K., *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues. The Parmenides, Thaetetus, Sophist, and Statesman*. Berkeley, University of California Press, 1994. x + 256 pp.
- DROZDEK, A., «Anaxagoras' Cosmic Mind», en *Estudios Clásicos*, vol. 47, núm. 127. Sociedad Española de Estudios Clásicos, 2005, pp. 23-35.
- DÜRING, I., *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Ed. y trad. de B. Navarro. México, UNAM/IIF, 2005. 1031 pp.
- ECK, J. v., «Falsity without negative predication: on *Sophistes* 255e-263d», en *Phronesis*, vol. 40, núm. 1, 1995, pp. 20-47.
- ECK, J. v., «Not-being and difference: on Plato's *Sophist* 256d5-258e3», en SEDLEY, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXIII. Oxford, Oxford University Press, 2002. 294 pp.

- ECK, J. v., «Plato's logical insights: on *Sophist* 254d-257a», en *Ancient Philosophy*, vol. 20, núm. 1, 2000, pp. 53-79.
- EDWARD, N. L., «The second 'Third Man': an interpretation», pp. 101-122 de MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's Thought. Papers Arising Out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Boston/Dordrecht, D. Reidel, 1973. VIII + 212 pp. (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy)
- EGGERS LAN, C., «Die ΟΔΟΣ ΠΟΛΥΦΗΜΟΣ der Parmenideischen Wahrheit», en *Hermes*, vol. 88, núm. 3, 1960, pp. 376-379.
- EGGERS, C. (comp.), *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1987. 169 pp. (Cuadernos, 45)
- EL-BIZRI, N., *The Phenomenological Quest: Between Avicenna and Heidegger*. Binghamton, New York, Global Publications–State University of New York, 2000. 329 pp.
- FEREJOHN, M. T., «Plato and Aristotle on negative predication and semantic fragmentation», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 71, núm. 3, 1989, pp. 257-282.
- FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. XII + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. XII + 604 pp.
- FINE, G., «Separation», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, 1984, pp. 31-87.
- FINE, G., «The One over Many», en *The Philosophical Review*, vol. 89, núm. 2, 1980, pp. 197-240.
- FINE, G., *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, Clarendon Press, 1993. XVI + 400 pp.
- FINKELBERG, A. «Being, truth and opinion in Parmenides», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 81, núm. 3, 1999, pp. 233-248.
- FINKELBERG, A., «On the history of the greek κόσμος», en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 98. Cambridge, Mass., Department of the Classics, Harvard University, 1998, pp. 103-136.
- FINKELBERG, A., «Parmenides: between material and logical monism», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 70, núm., 1, 1988, pp. 1-14.
- FINKELBERG, A., «Parmenides' foundation of the Way of Truth», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 6, 1988, pp. 39-67.
- FLACELIÈRE, R., *Adivinos y oráculos griegos*. 2a ed. Trad. de N. Míguez. Buenos Aires, EUDEBA, 1993. 96 pp. (Cuadernos de EUDEBA, 146)
- FRÄNKEL, H., «Studies in Parmenides», pp. 1-47 de R. E. ALLEN y D. J. FURLEY (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol II. The Eleatics and Pluralists*. Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1975. VIII + 440 pp.

- FRÄNKEL, H., *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica. Una historia de la épica, la lírica y la prosa griegas hasta la mitad del siglo quinto*. Trad. de R. Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid, Visor, 1993. (La Balsa de la Medusa, 63)
- FREDE, M., «Plato's *Sophist* on false statements», pp. 397-424 de KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. New York, Cambridge University Press, 1992. XIV + 560 pp. (Cambridge Companions)
- FREDE, M., «The literary form of the *Sophist*», pp. 135-151 de GILL, C. y M. M. McCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1996. XII + 345 pp.
- FREDE, M., *Prädikation und Existenzaussage*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967. 99 pp. (Hypomnemata 18)
- FREELAND, C., «The role of cosmology in Plato's philosophy», pp. 199-213 de BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006. XVI + 473 pp. (Blackwell Companions to Philosophy)
- FREGE, G., *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logische mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hildesheim, Georg Olms, 1961. 119 pp.
- FRITZ, K. v., «Der ΝΟΥΣ des Anaxagoras», pp. 577-593 de FRITZ, K. v. *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*. Reimp. Berlín, Walter de Gruyter, 2010 [1971]. XXXVI + 759 pp.
- FUJISAWA, N., «Ἐχειν, μετέχειν and idioms of "paradeigmatism" in Plato's Theory of Forms», en *Phronesis*, vol. 19, núm. 1, 1974, pp. 30-58.
- FURLEY, D. J., «Notes on Parmenides», pp. 27-37 de D. J. FURLEY, *Cosmic Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989. 258 pp.
- FURTH, M., «Elements of Eleatic ontology», pp. 241-270 de A. P. D. MOURELATOS (ed.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1993. XLVIII + 559 pp.
- GADAMER, H.-G., *El inicio de la filosofía occidental*. 2a. ed. rev. y aum. Trad. de J. Mussarra. Barcelona, Paidós, 1999. (Paidós Studio, 112)
- GAISER, K., «Plato's enigmatic lecture 'On the Good'», en *Phronesis*, vol. 25, núm. 1, 1980, pp. 5-37.
- GAISER, K., *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. 3a. ed. Stuttgart, Klett-Cotta, 1998 [1962]. XII + 591 pp.
- GALLOP, D., «'Is' or 'is not'?', en *The Monist*, vol. 62, núm. 1, 1979, pp. 61-80.
- GEACH, P. T., «The Third Man again (1956)», pp. 265-277 de ALLEN, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London, Routledge and Kegan Paul, 1965. XII + 452 pp. (International Library of Philosophy and Scientific Method)
- GERSON, L. P., «Dialectic and Forms in Part One of Plato's *Parmenides*», en *Apeiron*, vol. 15, núm. 1, 1981, pp. 19-28.
- GERSON, L. P., «Plato's development and the development of the Theory of Forms», pp. 85-109 de WELTON, W. A. (ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*. Lanham, Lexington Books, 2002. VIII + 321 pp.
- GERSON, L. P., «The "Neoplatonic" interpretation of Plato's *Parmenides*» Doc. inéd. México, 2015. 22 pp.

- GIGON, O., *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*. 1a. reimp. Vers. esp. de M. Carrión Gútiérrez. Madrid, Gredos, 1985. 331 pp. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 67)
- GILL, C. y M. M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1996. XII + 345 pp.
- GILL, M. L., «Problems for Forms», pp. 184-198 de BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006. XVI + 473 pp. (Blackwell Companions to Philosophy)
- GILSON, É., *El ser y los filósofos*. 3a. ed. Trad. de S. Fernández Burillo. Pamplona, EUNSA, 1996. 302 pp.
- GOICHON, A.-M., *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*. París, Desclée de Brouwer, 1937. XVI + 546 pp.
- GOLDIN, O., «Parmenides on possibility and thought», en *Apeiron*, vol. 26, núm., 1, 1993, pp. 19-35.
- GÓMEZ-LOBO, A., «Autopredicación», pp. 103-123 de EGGERS, C. (comp.), *Platón: los diálogos tardíos. Actas del Symposium Platonicum 1986*. México, Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM, 1987. 169 pp. (Cuadernos, 45)
- GÓMEZ-LOBO, A., «Plato's description of dialectic in the *Sophist* 253d1-e2», en *Phronesis*, vol. 22, núm. 1, 1977, pp. 29-47.
- GÓMEZ-LOBO, A., «Platón *Sofista* 256e5-6», en *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, vol. 11, núm. 32, 1979, pp. 3-13.
- GONZÁLEZ, F. J., «Plato's dialectic of Forms», pp. 31-83 de WELTON, W. A. (ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*. Lanham, Lexington Books, 2002. VIII + 321 pp.
- GOODMAN, L. E., *Avicenna*. Londres, Routledge, 1992. 240 pp. (Arabic Thought and Culture)
- GRAHAM, A. C., «'Being' in linguistics and philosophy: a preliminary inquiry», en *Foundations of Language. International Journal of Language and Philosophy*, vol. 1, núm. 3, Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing, Agosto 1965, pp. 223-231.
- GRANGER, H., «The cosmology of mortals», pp. 101-116 de V. CASTON y D. W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot, Ashgate, 2002. XVI + 346 pp.
- GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*. 2a. reimp. Trad. de T. Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 1973. (Biblioteca Hispánica de Filosofía, 80)
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega II. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Vers. esp. de A. Medina González. Madrid, Gredos, 1986. 574 pp.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega, IV. Platón. El Hombre y sus diálogos: primera época*. Vers. esp. Á. Vallejo Campos y A. Medina González. Madrid, Gredos, 1990. 595 pp.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega, V. Platón. Segunda época y La Academia*. Vers. esp. A. Medina González. Madrid, Gredos, 1992. 578 pp.

- HAAPARANTA, L., «On Frege's concept of being», pp. 269-89 de KNUUTTILA, S. y J. HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986. xvi + 300 pp. (Synthese Historical Library, 28)
- HACKFORTH, R., «False statement in Plato's *Sophist*», en *The Classical Quarterly*, vol. 39, núm. 1/2, 1945, pp. 56-58.
- HALFWASSEN, J., «Mehr oder weniger ein Prinzip: Platons unbestimmte Zweiheit», pp. 11-30 de KISSER, T. y T. LEINKAUF (eds.), *Intensität und Realität: Systematische Analysen zur Problemgeschichte von Gradualität, Intensität und quantitativer Differenz in Ontologie und Metaphysik*. Berlín, W. De Gruyter, 2016. 301 pp.
- HALFWASSEN, J., «Monismus und Dualismus in Platons Prinzipienlehre», pp. 47-65 de SZLEZÁK, T. A. (ed.) y K.-H. STANZEL (colab.), *Platonisches Philosophieren. Zehn Vorträge zu Ehren von Hans-Joachim Krämer*. Hildesheim, Georg Olms, 2001. 338 pp. (Spudasmata, Band 82)
- HALFWASSEN, J., «Speusipp und die metaphysische Deutung von Platons 'Parmenides'», pp. 330-273 de HAGEMANN, L. y R. GLEY (eds.), *Hen kai Plethos / Einheit und Vielheit: Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*. Altenberge, Oros, 1993. 434 pp. (Religionswissenschaftliche Studien, 30)
- HALFWASSEN, J., «Speusipp und die Unendlichkeit des Einen. Ein neues Speusipp-Testimonium bei Proklos und seine Bedeutung», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 74, 1992, pp. 43-73.
- HALFWASSEN, J., *Auf den Spuren des Einen: Studien zur Metaphysik und ihrer Geschichte*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2015. x + 388 pp. (Collegium Metaphysicum, 14)
- HANKINSON, R. J., «Parmenides and the metaphysics of changelessness», pp. 65-80 de V. CASTON y D. W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot, Ashgate, 2002. xvi + 346 pp.
- HARTE, V., «Plato's metaphysics», pp. 191-216 de FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. xii + 604 pp.
- HARTE, V., *Plato on Parts and Wholes. The Metaphysics of Structure*. Oxford, Clarendon Press, 2002. x + 311 pp.
- HATHAWAY, R. F., «The second Third Man», pp. 78-100 de MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's Thought. Papers Arising Out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1973. viii + 212 pp. (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy)
- HAVELOCK, E. A., *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978. x + 382 pp.
- HEIDEGGER, M., *Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy*. Trad. inglesa de D. F. Krell y F. A. Capuzzi. San Francisco, Harper & Row, 1984. 129 pp.

- HEIDEGGER, M., *Parménides*. Ed. de M. S. Frings. Trad. de C. Másmela. Madrid, Akal, 2005. 224 pp. (Nuestro Tiempo, 6)
- HEIDEGGER, M., *Plato's Sophist*. Trad. inglesa de R. Rojcewicz y A. Schuwer. Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1992. xxxi + 476 pp. (Studies in Continental Thought)
- HEINAMAN, R., «Being in the *Sophist*», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 65, núm. 1, 1983, pp. 1-17.
- HEINAMAN, R., «Self-predication in the *Sophist*», en *Phronesis*, vol. 26, núm. 1, 1981, pp. 55-66.
- HINTIKKA, J., «Meinong in a long perspective», en *Grazer Philosophischen Studien*, vol. 50, 1995, pp. 29-45.
- HINTIKKA, J., «Parmenides' *cogito* argument», en *Ancient Philosophy*, vol. 1, núm. 1, 1980, pp. 5-16.
- HINTIKKA, J., «The varieties of being in Aristotle», pp. 81-114 de KNUUTTILA, S. y J. HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986. xvi + 300 pp. (Synthese Historical Library, 28)
- HÖLSCHER, U., «Grammatisches zu Parmenides», en *Hermes*, vol. 84, núm. 4, 1956, pp. 385-397.
- HOURLANI, G. F. (comp.), *Essays on Islamic Philosophy and Science*. Albany, SUNY Press, 1975. 261 pp.
- HOY, R. C., «Parmenides' complete rejection of time», en *The Journal of Philosophy*, vol. 91, núm. 11, 1994, pp. 573-598.
- HUFFMAN, C. A., «A new mode of being for Parmenides. A discussion of John Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 41, 2011, pp. 289-305.
- HUNT, D. P., «How (not) to exempt Platonic Forms from *Parmenides'* Third Man», en *Phronesis*, vol. 42, núm. 1, 1997, pp. 1-20.
- HUSSEY, E., «The beginnings of epistemology: from Homer to Philolaos», pp. 11-38 de S. EVERSON (ed.), *Companions to Ancient Thought 1. Epistemology*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990. VIII + 288 pp.
- HUSSEY, E., *The Presocratics*. London, Duckworth, 1972. 168 pp.
- IRWIN, T. H., «The Theory of Forms», pp. 145-172 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. XII + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- ISENBERG, M. W., «Plato's *Sophist* and the five stages of knowing», en *Classical Philology*, vol. 46, núm. 4, 1951, pp. 201-211.
- JACOBI, K., «Philosophy of language», pp. 126-157 de J. E. BROWER y K. GUILFROY. *The Cambridge Companion to Abelard*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004. XX + 362 pp.
- JAEGER, W. W., *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica, 2000. 265 pp.
- JAEGER, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. 7a. reimp. Trad. de J. Gaos. México, Fondo de Cultura Económica, 2002. 556 pp. (Sección de Obras de Filosofía)

- JANSSENS, J., «Henry of Ghent and Avicenna», pp. 63-83 de W. A. GORDON, *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden/Boston, Brill, 2011. xi + 430 pp. (Brill's Companions to the Christian Tradition. A Series of Handbooks and Reference Works on the Intellectual and Religious Life of Europe 500-1700, 23)
- JOHANSEN, T. K., «The *Timaeus* on the principles of cosmology», pp. 463-483 de FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. xii + 604 pp.
- JOHNSON, P. A., «Keyt on ἕτερον in the *Sophist*», en *Phronesis*, vol. 23, núm. 2, 1978, pp. 151-157.
- JORDAN, R. W., «Plato's task in the *Sophist*», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 34, núm. 1, 1984, pp. 113-129.
- KAHN, C. H., «A return to the theory of the verb *be* and the concept of being», pp. 109-142 de KAHN, C. H., *Essays on Being*. Oxford, Oxford University Press, 2009. 227 pp.
- KAHN, C. H., «*Parmenides* by Leonardo Tarán [reseña]», en *Gnomon*, vol. 40, núm. 2, 1968, pp. 123-133.
- KAHN, C. H., «The Greek verb 'to be' and the concept of being», pp. 16-40 de KAHN, C. H., *Essays on Being*. Oxford, Oxford University Press, 2009. 227 pp.
- KAHN, C. H., «The thesis of *Parmenides*», pp. 143-166 de KAHN, C. H., *Essays on Being*. Oxford, Oxford University Press, 2009. 227 pp.
- KAHN, C. H., «Why is the *Sophist* a sequel to the *Theaetetus*?», en *Phronesis*, vol. 52, núm. 1, 2007, pp. 33-57.
- KAHN, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. 1a. reimp. Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1994. 248 pp.
- KAHN, C. H., *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Indianapolis, Hackett, 2003. LXVII + 486 pp. (Hackett 644)
- KAHN, C., «Plato on recollection», pp. 119-132 de BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006. xvi + 473 pp. (Blackwell Companions to Philosophy)
- KERÉNYI, K., *Eleusis. Imagen arquetípica de la madre y la hija*. Trad. de Ma. Tabuyo y A. López. Madrid, Siruela, 2004. 264 pp. (El Árbol del Paraíso)
- KERSCHENSTEINER, J., *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. München, C. H. Beck, 1962. 245 pp. (Zetemata. Monographien zur Klassischen Altertumswissenschaft, 30)
- KETCHUM, R. J., «*Parmenides* on what there is», en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 20, núm. 2, 1990, pp. 167-190.
- KEYT, D., «Plato's paradox that the immutable is unknowable», en *The Philosophical Quarterly*, vol. 19, núm. 74, 1969, pp. 1-14.
- KIRK, G. S. y J. E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1957. 487 pp.
- KIRK, G. S. y M. C. STOKES, «*Parmenides*' refutation of motion», en *Phronesis*, vol. 5, núm. 1, 1960, pp. 1-4.
- KIRK, G. S., J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Ed. rev. Vers. esp. de J. García Fernández. Madrid, Gredos, 2008. (Grandes Obras de la Cultura)

- KIRK, G. S., J. E. RAVEN y M. SCHOFIELD, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. 2a. ed. [1983]. Reimp. Cambridge, Cambridge University Press, 2003. 501 pp.
- KNUUTTILA, S. y J. HINTIKKA (eds.), *The Logic of Being. Historical Studies*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, 1986. xvi + 300 pp. (Synthese Historical Library, 28)
- KOHNKE, F. W., «Plato's conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν», en *Phronesis*, vol. 2, núm. 1, 1957, pp. 13-17.
- KOSTMAN, J. P., «False logos and not-being in Plato's *Sophist*», pp. 192-212 de MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's Thought. Papers Arising Out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Boston/Dordrecht, D. Reidel, 1973. VIII + 212 pp. (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy)
- KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. New York, Cambridge University Press, 1992. xiv + 560 pp. (Cambridge Companions)
- KRAUT, R., «Introduction to the study of Plato», pp. 1-50 de KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. New York, Cambridge University Press, 1992. xiv + 560 pp. (Cambridge Companions)
- KRETZMANN, N., «Plato on the correctness of names», en *American Philosophical Quarterly*, vol. 8, 1971, pp. 126-138.
- LACEY, A. R., «Plato's *Sophist* and the Forms», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 9, núm. 1, 1959, pp. 43-52.
- LAKS, A., «Mind's Crisis. On Anaxagoras' ΝΟΥΣ», en *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 31, núm. sup., The University of Memphis, 1993, pp. 19-38.
- LEE, E. N., «Plato on negation and not-being in the *Sophist*», en *The Philosophical Review*, vol. 81, núm. 3, 1972, pp. 267-304.
- LEE, H. N., «Father Parmenides; or, further concerning negative facts», en *The Journal of Philosophy*, vol. 50, núm. 3, 1953, pp. 70-74.
- LEE, M.-K., «The *Theaetetus*», pp. 411-436 de FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. xii + 604 pp.
- LEIGH, F., «The copula and semantic continuity in Plato's *Sophist*», en SEDLEY, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXXIV. Oxford, Oxford University Press, Summer 2008. 423 pp.
- LEIGH, F., «Modes of being at *Sophist* 255c-e», en *Phronesis*, vol. 57, núm. 1, 2012, pp. 1-28.
- LESHER, J. H., «Mind's knowledge and powers of control in Anaxagoras DK B12», en *Phronesis*, vol. 40, núm. 2. Leiden, Brill, 1995, pp. 125-142.
- LESHER, J. H., «Parmenides' critique of thinking. The *poludēris elenchos* of Fragment 7», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 2, 1984, pp. 1-30.
- LESHER, J. H., «Perceiving and knowing in the *Iliad* and the *Odyssey*», en *Phronesis*, vol. 26, núm. 1. Leiden, Brill, 1981, pp. 2-24.

- LESHER, J. H., «The emergence of philosophical interest in cognition», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 12. Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 1-34.
- LESHER, J. H., «The meaning of ΝΟΥΣ in *Posterior Analytics*», en *Phronesis*, vol. 18, núm. 1, 1973, pp. 44-68.
- LEVIN, B. y M. RAPPAPORT HOVAV, *Unaccusativity: at the Syntax-Lexical Semantics Interface*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995. XIII + 336 pp. (Linguistic Inquiry Monographs, 26)
- LEWIS, F. A., «Did Plato discover the *estin* of identity?», en *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 8, s/núm., Berkeley, University of California Press, 1975, pp. 113-143.
- LEWIS, F. A., «Did Plato discover the *estin* of identity?», en *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 8, s/núm., 1975, pp. 113-143.
- LEWIS, F. A., «Parmenides on separation and knowability of the Forms: Plato's *Parmenides* 133a ff.», en *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, vol. 35, núm. 2, 1979, pp. 105-127.
- LEWIS, F. A., «Parmenides' modal fallacy», en *Phronesis*, vol. 54, núm. 1, 2009, pp. 1-8.
- LEWIS, F. A., «Plato on 'not'», en *California Studies in Classical Antiquity*, vol. 9, s/núm., 1976, pp. 89-115.
- LLOYD, G. E. R., *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Vers. cast. de L. Vega. Madrid, Taurus, 1987. 465 pp. (Ensayistas, 268)
- LOCKWOOD, D. G., *Syntactic Analysis and Description. A Constructional Approach*. Londres, Continuum, 2002. x + 375 pp. (Open Linguistic Series)
- LONG, A. A., «The principles of Parmenides' cosmogony», pp. 82-101 de R. E. ALLEN y D. J. FURLEY (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy. Vol II. The Eleatics and Pluralists*. Atlantic Highlands, N. J., Humanities Press, 1975. VIII + 440 pp.
- LORITE MENA, J., *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*. Bogotá, Universidad de los Andes/ Fondo de Cultura Económica, 1985. XVIII + 232 pp.
- MACKENZIE, M. M., «Parmenides' dilemma», en *Phronesis*, vol. 27, núm. 1, 1982, pp. 1-12.
- MALCOLM, J., «A way back for *Sophist* 255c12-13», en *Ancient Philosophy*, vol. 26, núm. 2, 2006, pp. 275-289.
- MALCOLM, J., «Does Plato revise his ontology in *Sophist* 246c-249d?», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 65, núm. 2, 1983, pp. 1-17.
- MALCOLM, J., «On what is not in any way in the *Sophist*», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 35, núm. 2, 1985, pp. 520-523.
- MALCOLM, J., «Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the *Sophist*», en *Phronesis*, vol. 12, núm. 2, 1967, pp. 130-146.
- MALCOLM, J., «Semantics and self-predication in Plato», en *Phronesis*, vol. 26, núm. 3, 1981, pp. 286-294.
- MALCOLM, J., «Some cautionary remarks on the 'is'/'teaches' analogy», pp. 282-296 de SEDLEY, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 31. Oxford, Clarendon Press, 2006. VIII + 414 pp.

- MALCOLM, J., «Vlastos on Pauline Predication», en *Phronesis*, vol. 30, núm. 1, 1985, pp. 79-91.
- MANSFELD, J. y O. PRIMAVESI, *Die Vorsokratiker*. 3a. edición. 1a. reimp. Ed. bilingüe griego/alemán. Seleccionado y notas de J. Mansfeld y O. Primavesi. Stuttgart, Reclam, 2012. 799 pp. (Reclams Universal Bibliothek, 18971)
- MATES, B., «Identity and predication in Plato», en *Phronesis*, vol. 24, núm. 3, 1979, pp. 211-229.
- MATTHEN, M., «Greek ontology and the 'is' of truth», en *Phronesis. A Journal for Ancient Philosophy*, vol. 28, núm. 2, 1983, pp. 113-135.
- MCCABE, M. M., «Unity in the *Parmenides*: the unity of the *Parmenides*», pp. 5-47 de GILL, C. y M. M. MCCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1996. XII + 345 pp.
- MCDOWELL, J., «Identity mistakes: Plato en the logical atomists», pp. 386-398 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. XII + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- MCKIRAHAN, R. D., «Signs and arguments in *Parmenides* B8», pp. 189-229 de P. K. CURD y D. W. GRAHAM (eds.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2008. XII + 588 pp.
- MCKIRAHAN, R. D., *Philosophy before Socrates. An Introduction with Texts and Commentary*. Indianapolis, Hackett, 1994. XVI + 436 pp.
- MCTAGGART, J. E., «The unreality of time», en *Mind. New Series*, vol. 17, núm. 68, 1908, pp. 457-474.
- MEINONG, A. (ed.), *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*. Leipzig, Johann Ambrosius Barth, 1904. XI + 634 pp.
- MEINWALD, C. C., «Good-bye to the Third Man», pp. 365-396 de KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. New York, Cambridge University Press, 1992. XIV + 560 pp. (Cambridge Companions)
- MEINWALD, C. C., *Plato's Parmenides*. New York, Oxford University Press, 1991. 192 pp.
- MENN, S., «Aristotle and Plato on God as Nous and as the Good», en *The Review of Metaphysics*, vol. 45, núm. 3, 1992, pp. 543-573.
- MERLAN, P., «Name und Gegenstand», en *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 77, parte 1, 1957, pp. 87-92.
- MERLAN, P., «On the terms 'Metaphysics' and 'Being-qua-Being'», en *The Monist*, vol. 52, núm. 2, 1968, pp. 174-194.
- MERLAN, P., «Τὸ τί ἦν εἶναι», en *Classical Philology*, vol. 61, núm. 3, 1966, p. 188.
- MERLAN, P., *From Platonism to Neoplatonism*. 2a. ed. rev. The Hague, Martinus Nijhoff, 1960. XIX + 250 pp.
- MIGLIORI, M., *Plato's Sophist. Value and Limitations of Ontology. Five Lessons Followed by a Discussion with Bruno Centrone, Arianna Fermani, Lucia Palpacelli, Diana Quarantotto*. Sankt Augustin, Academia Verlag, 2007. 207 pp. (Lecturae Platonis, 5)
- MILLER, M., «Ambiguity and transport: reflections on the proem to *Parmenides'* poem», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 30, 2006, pp. 1-47.

- MINAR, E. L., «Parmenides and the world of seeming», en *The American Journal of Philology*, vol. 70, núm. 1, 1949, pp. 41-55.
- MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's Thought. Papers Arising Out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Dordrecht/Boston, D. Reidel, 1973. VIII + 212 pp. (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy)
- MORAVCSIK, J. M. E., «Plato's Method of Division», pp. 158-180 de MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's Thought. Papers Arising Out of the 1971 West Coast Greek Philosophy Conference*. Boston/Dordrecht, D. Reidel, 1973. VIII + 212 pp. (Synthese Historical Library. Texts and Studies in the History of Logic and Philosophy)
- MORAVCSIK, J. M. E., *Plato and Platonism. Plato's Conception of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modern Echoes*. Oxford, Blackwell, 1992. x + 342 pp. (Issues in Ancient Philosophy, 1)
- MORE, P. E., «The *Parmenides* of Plato», en *The Philosophical Review*, vol. 25, núm. 2, 1916, pp. 121-142.
- MORERA, M., *Diccionario crítico de las perífrasis verbales del español*. Puerto del Rosario, Excelentísimo Cabildo Insular de Fuerteventura, 1991. 328 pp.
- MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1993. XLVIII + 559 pp.
- MOURELATOS, A. P. D., «Determinacy and indeterminacy, being and non-being in the fragments of Parmenides», pp. 333-349 de MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parménides*. Ed. rev. y aum. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008. LX + 408 pp.
- MOURELATOS, A. P. D., «Heraclitus, Parmenides, and the naïve metaphysics of things», pp. 299-332 de MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parmenides*. Ed. rev. y aum. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008. LX + 408 pp.
- MOURELATOS, A. P. D., «Some alternatives in interpreting Parmenides», pp. 350-363 de MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parmenides*. Ed. rev. y aum. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008. LX + 408 pp.
- MOURELATOS, A. P. D., «The deceptive words of Parmenides' "doxa"», pp. 312-345 de MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1993. XLVIII + 559 pp.
- MOURELATOS, A. P. D., *The Route of Parménides*. Ed. rev. y aum. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008. LX + 408 pp.
- MUELLER, I., «Mathematical method and philosophical truth», pp. 170-199 de KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. New York, Cambridge University Press, 1992. XIV + 560 pp. (Cambridge Companions)
- NATORP, P., «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik I», en *Philosophische Monatshefte*, vol. 24, pp. 37-65.

- NATORP, P., «Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik II», en *Philosophische Monatshefte*, vol. 24, pp. 540-574.
- NEHAMAS, A., «On Parmenides' three ways of inquiry», en *Deucalion*, vol. 33/34, núm. 1, 1981, pp. 97-111.
- NEHAMAS, A., «Parmenidean being/Heraclitean fire», pp. 45-64 de V. CASTON y D. W. GRAHAM (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. Aldershot, Ashgate, 2002. xvi + 346 pp.
- NEHAMAS, A., «Plato on the imperfection of the sensible world», *American Philosophical Quarterly*, vol. 12, núm. 2, 1975, pp. 105-117.
- NEHAMAS, A., «Self-Predication and Plato's Theory of Forms», *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, núm. 2, 1979, pp. 93-103.
- NIJENHUIS, J., «'Ens' described as 'being or existent'», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 68, núm. 1, The Catholic University of America, Washington, D. C., 1994, pp. 1-14.
- NIJENHUIS, J., «Existence vs. being: an all-important matter of terminology», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 69, núm. 1, The Catholic University of America, Washington, D. C., 1995, pp. 89-95.
- NILSSON, M. P., *Geschichte der griechischen Religion, Band 1*. München, C. H. Beck, 1992. 892 pp. (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft, 5)
- NOTOMI, N., *The Unity of Plato's Sophist. Between the Sophist and the Philosopher*. Cambridge, Cambridge University Press, 1999. xxii + 346 pp. (Cambridge Classical Studies)
- OÑATE Y ZUBÍA, T., *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid, Dykinson, 2001. 672 pp. (Colección de Filosofía Atenea)
- OWEN, G. E. L., «Aristotle on the snares of ontology», pp. 259-278 de OWEN, G. E. L., *Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*. Ed. de M. Nussbaum. Londres, Duckworth, 1986. 394 pp.
- OWEN, G. E. L., «Eleatic questions», en *The Classical Quarterly New Series*, vol. 10, núm. 1, 1960, pp. 84-102.
- OWEN, G. E. L., «Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle», pp. 180-199 de BARNES, J., M. SCHOFIELD y R. SORABJI (eds.), *Articles on Aristotle*, vol. 3. Londres, Duckworth, 1975-1979. 4 vols.
- OWEN, G. E. L., «Notes on Ryle's Plato», pp. 300-321 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. xii + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- OWEN, G. E. L., «Plato and Parmenides on the timeless present», pp. 271-292 de MOURELATOS A. P. D. (ed.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1993. XLVIII + 559 pp.
- OWEN, G. E. L., «Plato and Parmenides on the timeless present», *The Monist*, vol. 50, núm. 3, julio 1966, pp. 317-340.
- OWEN, G. E. L., «Plato on not-being», pp. 418-456 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. xii + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- OWENS, J., «Knowledge and "katabasis" in Parmenides», en *The Monist*, vol. 62, núm. 1, 1979, pp. 15-29.

- OWENS, J., *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics. A Study in the Greek Background of Mediaeval Thought*. Pról. de É. Gilson. Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1957. 478 pp.
- PALMER, J., *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2009. xii + 428 pp.
- PATTERSON, R., V. KARASMANIS y A. HERMAN (eds.), *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Pról. de C. H. Kahn. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2013. 630 pp.
- PECK, A. L., «Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: a reinterpretation», en *The Classical Quarterly*, vol. 2, núm 1/2, 1952, pp. 32-56.
- PECK, A. L., «Plato versus Parmenides», en *The Philosophical Review*, vol. 71, núm. 2, 1962, pp. 159-184.
- PECK, A. L., «Plato's *Parmenides*: some suggestions for its interpretation I», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 3, núm. 3/4, 1953, pp. 31-45.
- PECK, A. L., «Plato's *Parmenides*: some suggestions for its interpretation II», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 4, núm. 1/2, 1954, pp. 31-45.
- PELLETIER, F. J. y E. N. ZALTA, «How to say good-bye to the Third Man», en *Noûs*, vol. 34, núm. 2, 2000, pp. 165-202.
- PELLETIER, F. J., «Incompatibility in Plato's *Sophist*», en *Dialogue*, vol. 14, núm. 1, 1975, pp. 143-146.
- PELLIKAAN-ENGEL, M. E., *Hesiod and Parmenides. A New View on their Cosmologies and on Parmenides' Proem*. Amsterdam, Hakkert, 1978. 110 pp.
- PENNER, T., «The forms and the sciences in Socrates and Plato», pp. 165-183 de BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006. xvi + 473 pp. (Blackwell Companions to Philosophy)
- PERLMUTTER, D. M., «Impersonal passives and the Unaccusative Hypothesis», en *Proceedings of the 4th Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society*, 1978, pp. 157-190.
- PETERSON, S., «New rounds of the exercise of Plato's *Parmenides*», en *The Modern Schoolman*, vol. 80, núm. 3, 2003, pp. 245-278.
- PETERSON, S., «The greatest difficulty for Plato's Theory of Forms: the unknowability argument of *Parmenides* 133c-134c», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 63, núm. 1, 1981, pp. 1-16.
- PETERSON, S., «The language game in Plato's *Parmenides*», en *Ancient Philosophy*, vol. 20, núm. 1, 2000, pp. 19-51.
- PETERSON, S., «The *Parmenides*», pp. 383-410 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. xii + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- PHILLIPS, E. D., «Parmenides on thought and being», en *The Philosophical Review*, vol. 64, núm. 4, 1955, pp. 546-560.
- PICKAVÉ, M., «Henry of Ghent on individuation, essence, and being», pp. 181-209 en W. A. GORDON, *A Companion to Henry of Ghent*. Leiden/Boston, Brill, 2011. xi + 430 pp. (Brill's Companions to the Christian Tradition. A Series of Handbooks and Reference Works on the Intellectual and Religious Life of Europe 500-1700, 23)

- PUHVEL, J., «The origins of greek *kosmos* and latin *mundus*», en *The American Journal of Philology*, vol. 97, núm. 2, 1976, pp. 154-167.
- REALE, G., *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Trad. de J. M López de Castro. Barcelona, Herder, 1999. 250 pp.
- REALE, G., *Introducción a Aristóteles*. Vers. castellana de V. Bazterrica. Barcelona, Herder, 1985. 209 pp. (Biblioteca de Filosofía, 16)
- REEVE, C. D., «Motion, rest, and dialectic in the *Sophist*», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 67, núm. 1, 1985, pp. 47-64.
- REINHARDT, K., «The relation between the two parts of Parmenides' poem», pp. 293-311 de MOURELATOS A. P. M. (ed.), *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press, 1993. XLVIII + 559 pp.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. 2a. ed. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1959.
- RICKLESS, S. C., «How Parmenides saved the Theory of Forms», en *The Philosophical Review*, vol. 107, núm. 4, 1998, pp. 501-554.
- RICKLESS, S. C., «Plato's *Parmenides*», en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en línea]. Stanford, Stanford University, 2016. <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/plato-parmenides/>>.
- RIJK, L. M., *Plato's Sophist. A Philosophical Commentary*. Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen/North Holland Publishing Co., 1986. 394 pp. (Verhandelingen Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, 133)
- RINGE, D. A., *A History of English: From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*. Oxford, Oxford University Press. 2006. vi + 355 pp. (A Linguistic History of English, 1)
- RIST, J. M., «Parmenides and Plato's *Parmenides*», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 20, núm. 2, 1970, pp. 221-229.
- RIST, J. M., «The Neoplatonic One and Plato's *Parmenides*», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 93, 1962, pp. 389-401.
- ROBERTS, J., «The problem about being in the *Sophist*», en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 3, núm. 3, 1986, pp. 229-243.
- ROBINSON, D. B., «Textual notes on Plato's *Sophist*», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 49, núm. 1, 1999, pp. 139-160.
- ROBINSON, R. y J. D. DENISTON, «Plato», pp. 7-15 de VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. New York, Anchor Books, 1971. 338 pp. (Modern Studies in Philosophy)
- ROBINSON, R., «Plato's *Parmenides* I», en *Classical Philology*, vol. 37, núm. 1, 1942, pp. 51-76.
- ROBINSON, R., «Plato's *Parmenides* II», en *Classical Philology*, vol. 37, núm. 2, 1942, pp. 159-186.

- ROBINSON, T. M., «Parmenides on ascertainment of the real», en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 4, núm. 4, 1975, pp. 623-633.
- ROBINSON, T. M., «Parmenides on the real in its totality», en *The Monist*, vol. 62, núm. 1, 1979, pp. 54-60.
- ROHDE, E., *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*. London, Routledge, 2001. (The International library of philosophy. Philosophy of religion and general philosophy, 6)
- ROOCHNIK, D., «Metaphysics and Pronouns at *Phaedo* 74b7-9», pp. 137-149 de WELTON, W. A. (ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*. Lanham, Lexington Books, 2002. VIII + 321 pp.
- ROSEN, S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*. New Haven, Yale University Press, 1983. x + 341 pp.
- ROSS, D., *Teoría de las ideas de Platón*. 2a. ed. Trad. de J. L. Díez Arias. Madrid, Cátedra, 1989. (Teorema)
- ROSS, W. D., *Aristóteles*. Trad. de D. F. Pró. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1957. 425 pp. (Biblioteca de Filosofía)
- RUNCIMAN, W. G., «Plato's *Parmenides* (1959)», pp. 149-184 de ALLEN, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London, Routledge and Kegan Paul, 1965. XII + 452 pp. (International Library of Philosophy and Scientific Method)
- RUSSELL, B., «On denoting», en *Mind, New Series*, vol. 14, núm. 56, Octubre, 1905, pp. 479-493.
- RUSSELL, B., «The philosophy of logical atomism», en *The Monist*, vol. 24, núm. 4, Octubre, 1918, pp. 495-527.
- RUSSELL, B., «*Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie* by A. Meinong [reseña]», en *Mind, New Series*, vol. 14, núm. 56, Octubre, 1905, pp. 530-538.
- RUSSELL, B., *History of Western Philosophy*. London, Routledge, 2000. 842 pp.
- RUSSELL, B., *Introduction to Mathematical Philosophy*. 10a. reimp. Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1960. 208 pp. (The Muirhead Library of Philosophy)
- RUSSELL, B., *Our Knowledge of the External World. As Field for Scientific Method in Philosophy*. London, George Allen & Unwin, 1914. 245 pp.
- RYLE, G., «Plato's *Parmenides* (1939)», pp. 97-147 de ALLEN, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*. London, Routledge and Kegan Paul, 1965. XII + 452 pp. (International Library of Philosophy and Scientific Method)
- SANTAS, G., «The Form of the Good in Plato's *Republic*», pp. 249-276 de FINE, G. (ed.), *Plato*. Oxford, Oxford University Press, 2000. XII + 990 pp. (Oxford Readings in Philosophy)
- SAYRE, K. M., *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved. With an Introduction and the Essay «Excess and Deficiency at Statesman 283C-285C»*. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2005. XXVIII + 362 pp.
- SCALTSAS, T., «A necessary falsehood in the Third Man Argument», en *Phronesis*, vol. 37, núm. 2, 1992, pp. 216-232.

- SCHOFIELD, M., «A neglected regress argument in the *Parmenides*», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 23, núm. 1, 1973, pp. 29-44.
- SCHOFIELD, M., «Did Parmenides discover eternity?», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, vol. 52, núm., 2, 1970, pp. 113-135.
- SCHOFIELD, M., «Likeness and likenesses in the *Parmenides*», pp. 50-70 de GILL, C. y M. M. MCCABE (eds.), *Form and Argument in Late Plato*. Oxford, Clarendon Press, 1996. xii + 345 pp.
- SCHOFIELD, M., «The antinomies of Plato's *Parmenides*», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 27, núm. 1, 1977, pp. 139-158.
- SCHOFIELD, M., «The dissection of unity in Plato's *Parmenides*», en *Classical Philology*, vol. 67, núm. 2, 1972, pp. 102-109.
- SCHRÖCKNER, H., *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*. Berlín, Akademie, 2003. 536 pp. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 49)
- SCHWABL, H., «Sein und doxa bei Parmenides», pp. 391-422 de GADAMER H.-G., (Hgb.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. xii + 544 pp. (Wege der Forschung, 9)
- SCOON, R., «Plato's *Parmenides*», en *Mind, New Series*, vol. 51, núm. 202, 1942, pp. 115-133.
- SEDLEY, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXIII. Oxford, Oxford University Press, 2002. 294 pp.
- SEDLEY, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXXI. Oxford, Oxford University Press, 2006. 414 pp.
- SEDLEY, D. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume XXXIV. Oxford, Oxford University Press, 2008. 423 pp.
- SEDLEY, D., «Plato on language», pp. 214-227 de BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006. xvi + 473 pp. (Blackwell Companions to Philosophy)
- SEHABY, N., *The Propositional Logic of Avicenna. A Translation from al-Shifā': al-Qiyās with Introduction, Commentary and Glossary*. D. Reidel, Dordrecht, 1973. xiii + 296 pp.
- SEIDEL, G. J., *Martin Heidegger and the Pres-Socratics*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1964. x + 169 pp.
- SELIGMAN, P., *Being and Not-Being. An Introduction to Plato's Sophist*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1974. viii + 120 pp.
- SELLARS, W., «Vlastos and The Third Man», en *The Philosophical Review*, vol. 64, núm. 3, 1955, pp. 405-437.
- SHEHADI, F. A., *Metaphysics in Islamic Philosophy*, Delmen, N. Y., Caravan Books, 1982. x + 154 pp. (Studies in Islamic Philosophy and Science)

- SHIELDS, C., «Learning about Plato from Aristotle», pp. 403-417 de BENSON, H. H., *A Companion to Plato*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006. xvi + 473 pp. (Blackwell Companions to Philosophy)
- SHIELDS, C., «Plato and Aristotle in the Academy», pp. 504-525 de FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. xii + 604 pp.
- SHOREY, P., «Plato Sophist 255C and τὸ δισσοόν», en *Classical Philology*, vol. 25, núm. 1, 1930, p. 80.
- SMITH, P. C., «Is Plato a metaphysical thinker? Rereading the *Sophist* after the Middle Heidegger», pp. 239-256 de WELTON, W. A. (ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*. Lanham, Lexington Books, 2002. viii + 321 pp.
- SPRAGUE, R. K., «Dissoi Logoi or Dialexeis», en *Mind, New Series*, vol. 77, núm. 306, 1968, pp. 155-167.
- STEEL, C., «A Neoplatonic Speusippus?», pp. 469-476 de M. BARBANTI, G. GIARDINA, and P. MANGANARO (eds.), *ΕΝΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Omaggio a Francesco Romano*. Catania, CUECM, 2002.
- STOKES, M. C., «Parmenides, fragment 6», en *The Classical Review, New Series*, vol. 10, núm. 3, 1960, pp. 193-194.
- STOKES, M. C., *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington/Cambridge, Center for Hellenic Studies/Harvard University Press, 1971. X + 355 pp.
- STOUGH, C., «Explanation and the *Parmenides*», en *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 6, núm. 3, 1976, pp. 379-401.
- STRANG, C. y D. A. REES, «Plato and the Third Man», en *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, vol. 37, 1963, pp. 147-176.
- STRAWSON, P. F., «On referring», en *Mind, New Series*, vol. 59, núm. 235, Julio, 1950, pp. 320-344.
- SWINDLER, J. K., «Parmenides' Paradox: negative reference and negative existentials», en *The Review of Metaphysics*, vol. 33, núm. 4, 1980, pp. 727-744.
- TARÁN, L., «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato», en *The Monist*, vol. 62, núm. 1, 1979, pp. 43-53.
- TATE, J., «On the History of Allegorism», en *The Classical Quarterly*, núm. 28. Oxford, Oxford University Press (Journals), 1934, pp. 105-114.
- TATE, J., «The Beginnings of Greek Allegory», en *The Classical Review*, núm. 41. Cambridge, Cambridge University Press (Journals), 1927, pp. 214-215.
- TAYLOR, A. E., «On the interpretation of Plato's *Parmenides I*», en *Mind, New Series*, vol. 5, núm. 19, 1896, pp. 297-326.
- TAYLOR, A. E., «On the interpretation of Plato's *Parmenides II*», en *Mind, New Series*, vol. 5, núm. 20, 1896, pp. 483-507.
- TAYLOR, A. E., «On the interpretation of Plato's *Parmenides III*», en *Mind, New Series*, vol. 6, núm. 21, 1897, pp. 9-39.
- TAYLOR, A. E., *Plato. The Man and his Work*. 6a. ed. London, Methuen and Co., 1955. 562 pp.

- TAYLOR, C. C. W., «Plato's epistemology», pp. 165-190 de FINE, G. (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*. México, Oxford University Press, 2008. XII + 604 pp.
- TELOH, H., *The Development of Plato's Metaphysics*. Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1981. 256 pp.
- TEODORSSON, S.-T., «Anaxágoras y Plotino. El problema de la realidad ontológica de las cosas sensoriales», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, vol. 11. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001. Pp. 31-47.
- TEODORSSON, S.-T., *Anaxagoras' Theory of Matter*. Göteborg, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1982. 108 pp. (STUDIA GRAECA ET LATINA GOTHOBURGENSIA, XLIII)
- TUGWELL, S., «The Way of Truth», en *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 14, núm. 1, 1964, pp. 36-41.
- VERDENIUS, W. J., «Notes on the Presocratics», en *Mnemosyne*, Third Series, vol. 13, núm. 4, 1947, pp. 271-289.
- VERDENIUS, W. J., «Parmenides' conception of light», en *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 2, núm. 2, 1949, pp. 116-131.
- VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. New York, Anchor Books, 1971. 338 pp. (Modern Studies in Philosophy)
- VLASTOS, G., «L'école éléate. Parménide, Zénon, Mélissos by Jean Zafiropoulo [reseña]», en *Gnomon*, vol. 25, núm. 3, 1953, pp. 166-169.
- VLASTOS, G., «'Names' of being in Parmenides», pp. 367-388 de MOURELATOS, Alexander P. D., *The Route of Parmenides*. Ed. rev. y aum. Las Vegas, Parmenides Publishing, 2008. LX + 408 pp.
- VLASTOS, G., «Addenda to the Third Man Argument: a reply to Professor Sellars», pp. 194-203 de VLASTOS, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II. Socrates, Plato, and Their Tradition*. Ed. D. W. Graham. Princeton, Princeton University Press, 1995. XXIV + 349 pp.
- VLASTOS, G., «Addendum to the Third Man Argument in the *Parmenides*», pp. 191-193 de VLASTOS, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II. Socrates, Plato, and Their Tradition*. Ed. D. W. Graham. Princeton, Princeton University Press, 1995. XXIV + 349 pp.
- VLASTOS, G., «Anamnesis in the *Meno*», pp. 147-165 de VLASTOS, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II. Socrates, Plato, and Their Tradition*. Ed. D. W. Graham. Princeton, Princeton University Press, 1995. XXIV + 349 pp.
- VLASTOS, G., «On a proposed redefinition of 'self-predication' in Plato», pp. 215-219 de VLASTOS, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II. Socrates, Plato, and Their Tradition*. Ed. D. W. Graham. Princeton, Princeton University Press, 1995. XXIV + 349 pp.
- VLASTOS, G., «Parmenides' theory of knowledge», en *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 77, 1946, pp. 66-77.

- VLASTOS, G., «Postscript to the Third Man: a reply to Mr. Geach», pp. 204-214 de VLASTOS, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II. Socrates, Plato, and Their Tradition*. Ed. D. W. Graham. Princeton, Princeton University Press, 1995. xxiv + 349 pp.
- VLASTOS, G., «The Third Man Argument in the *Parmenides*», en *The Philosophical Review*, vol. 63, núm. 3, 1954, pp. 319-349.
- VLASTOS, G., *Platonic Studies*. Princeton, Princeton University Press, 1973. 437 pp.
- VLASTOS, G., *Studies in Greek Philosophy, vol. II. Socrates, Plato, and Their Tradition*. Ed. D. W. Graham. Princeton, Princeton University Press, 1995. xxiv + 349 pp.
- VRIES, W., «On *Sophist* 255b-e», en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 5, núm. 4 (Plato Issue), 1988, pp. 385-394.
- WALKER, M. G., «The One and Many in Plato's *Parmenides*», en *The Philosophical Review*, vol. 47, núm. 5, 1938, pp. 488-516.
- WASSERSTEIN, A., «A note on fragment 12 of Anaxagoras», en *The Classical Review. New Series*, vol. 10, núm. 1, 1960, pp. 4-5.
- WEDBERG, A., «The Theory of Ideas», pp. 28-52 de VLASTOS, G. (ed.), *Plato. A Collection of Critical Essays I: Metaphysics and Epistemology*. New York, Anchor Books, 1971. 338 pp. (Modern Studies in Philosophy)
- WEDIN, M. V., «Parmenides' three ways and the failure of the Ionian Interpretation», en *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 41, 2011, pp. 1-65.
- WELTON, W. A. (ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation*. Lanham, Lexington Books, 2002. viii + 321 pp.
- WERNER, M., *Einführung in Aristoteles' Theorie vom Seienden*. Freiburg, Rombach, 1972. 90 pp
- WERNER, M., *The Meaning of Aristotle's Ontology*. The Hague, M. Nijhoff, 1954. 67 pp.
- WHITE, N. P., «Plato's metaphysical epistemology», pp. 277-310 de KRAUT, R. (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*. New York, Cambridge University Press, 1992. xiv + 560 pp. (Cambridge Companions)
- WHITEHEAD, A. N., *Process and Reality, An Essay in Cosmology*. New York, Harper, 1960, 342 pp. (Harper torchbooks. The Academy library)
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. v., *Der Glaube der Hellenen*. Band I. Berlín, Weidmannsche Buchhandlung, 1931. 412 pp.
- WILSON, J. C., «Plato and the ΜΕΓΙΣΤΑ ΓΕΝΗ of the *Sophist*: a reinterpretation», en *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 2, núm. 1/2, 1952, pp. 32-56.
- WILSON, J. C., «Plato, *Sophist* 244c», en *The Classical Quarterly*, vol. 7, núm. 1, 1913, pp. 52-53.

- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus* [*Logisch-philosophische Abhandlung*]. Ed. bilingüe. Trad. al inglés de C. K. Ogden. Introd. de B. Russell. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981. 207 pp. (International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method)
- WOODBURY, L., «Parmenides on naming by mortal men: fr. B8.53-56», en *Ancient Philosophy*, vol. 6, 1986, pp. 1-13.
- WYATT, W. F., «The Root of Parmenides», en *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 94, 1992, pp. 113-120.
- ZELLER, E., *Outlines of the History of Greek Philosophy*. Reimp. Trad. inglesa de S. F. Alleyne y E. Abbott. Londres, Longmans/Green, 1914. XVI + 363 pp.