



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN LETRAS**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL LENGUAJE EN HERÁCLITO Y PARMÉNIDES:
ENTRE COGNICIÓN Y REVELACIÓN DE LA REALIDAD**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN LETRAS
(LETRAS CLÁSICAS)

PRESENTA:
NAZYHELI AGUIRRE DE LA LUZ

TUTOR
DR. OMAR DANIEL ÁLVAREZ SALAS
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS, UNAM)

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR
DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA
(FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM)
DR. RICARDO SALLES ALFONSO DE ALMEIDA
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS, UNAM)

CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO, MARZO 2020.



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

*A la memoria de Sexto Empírico,
mi fiel compañero de paseos y meditaciones*

ὁ ἄναξ οὐτὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε
λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει

Heráclito, Fr. B 93 DK

Agradecimientos

En primer lugar, quisiera agradecer a todos los que siguieron de cerca el desarrollo de esta investigación. A mi asesor, el Dr. Omar Álvarez, quien, durante ya varios años, ha sido mi guía en la “vía de las opiniones” de los pensadores griegos; a la Dra. María Teresa Padilla, por su lectura atenta a mi trabajo y sus observaciones puntuales; al Dr. Ricardo Salles, por sus valiosos comentarios y sus recomendaciones bibliográficas. A mis sinodales, el Dr. José Molina y el Dr. Gerardo Vidal, cuyo apoyo ha sido fundamental en esta última etapa de la investigación. A Rosa Loa, por refrendarme su amistad con la crítica honesta a mi tesis; su compañía en este largo recorrido fue esencial para llegar hasta aquí.

El más profundo agradecimiento a mis padres, Romualdo y Teresa, por su incansable apoyo; a mi hermana, Kinrha, por su compañía y buen humor; a mi pequeña Otilia, por su tranquila presencia; y a todo el resto de mi familia por su cariño y aliento constantes. Esta tesis es un pequeño homenaje para mi querido Sexto Empírico, sin quien no hubiera tenido el sosiego necesario para llevar a cabo esta investigación. Gracias también a todos los amigos que me han acompañado en el camino: Andrea, Asael, Andrés, Alfredo, Guadalupe y Carla.

Por último, es indispensable hacer un reconocimiento al personal del Programa de Posgrado en Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México por su apoyo oportuno, así como al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, institución que me brindó las condiciones materiales para llevar a cabo este trabajo mediante el otorgamiento de una beca durante los cuatro años de esta investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	- 3 -
ANTECEDENTES	- 9 -
LENGUAJE Y PENSAMIENTO EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA	- 10 -
<i>ORALIDAD Y PENSAMIENTO MÍTICO</i>	- 11 -
<i>LA ESCRITURA ALFABÉTICA Y SU EFECTO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO</i>	- 20 -
<i>COMPETENCIA Y CONVIVENCIA ENTRE ORALIDAD Y ESCRITURA</i>	- 26 -
<i>APUNTES SOBRE EL LENGUAJE EN LOS INICIOS DE LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA</i>	- 32 -
EL MODELO SEMIÓTICO DE OGDEN & RICHARDS	- 35 -
PRIMERA PARTE: HERÁCLITO	- 39 -
EL LENGUAJE DE HERÁCLITO	- 43 -
<i>EL LIBRO</i>	- 44 -
<i>LA PROSA POÉTICA DE HERÁCLITO</i>	- 54 -
VALORES SEMÁNTICOS DEL SUSTANTIVO ΛΟΓΟΣ EN HERÁCLITO	- 62 -
<i>ASPECTO LINGÜÍSTICO DE ΛΟΓΟΣ</i>	- 64 -
<i>ASPECTO ONTOLÓGICO DE ΛΟΓΟΣ</i>	- 75 -
PERCEPCIÓN Y FUNCIONES COGNITIVAS	- 99 -
<i>ÓRGANOS Y FUNCIONES SENSORIALES: 'ΑΚΟΗ – ὄψις</i>	- 100 -
<i>FACULTADES Y OPERACIONES COGNITIVAS</i>	- 105 -
EL PAPEL DEL LENGUAJE EN EL PROCESO COGNITIVO	- 124 -
<i>LA ΨΥΧΗ EN HERÁCLITO</i>	- 126 -
<i>EL LENGUAJE COMO EXPRESIÓN DEL ΛΟΓΟΣ</i>	- 140 -
SEGUNDA PARTE: PARMÉNIDES	- 153 -
EL POEMA DE PARMÉNIDES	- 159 -
USO Y SEMÁNTICA DEL VERBO ΕΙΜΙ EN PARMÉNIDES	- 163 -
<i>DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL VERBO ΕΙΜΙ</i>	- 172 -
<i>DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL VERBO ΕΙΜΙ</i>	- 182 -
PERCEPCIÓN Y CONOCIMIENTO	- 187 -
<i>LA FLUCTUACIÓN DEL ΝΟΟΣ</i>	- 189 -
<i>ΝΟΕΙΝ: FORMULACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA REALIDAD</i>	- 204 -
EL LENGUAJE EN PARMÉNIDES	- 214 -
<i>LA DENOMINACIÓN HUMANA</i>	- 216 -
<i>LA REVELACIÓN DE LA REALIDAD</i>	- 236 -
CONCLUSIONES	- 247 -
BIBLIOGRAFÍA	- 253 -

INTRODUCCIÓN

Es probable que el lenguaje sea el signo más representativo de lo humano, en el que se encuentran contenidos el pensamiento y la representación del mundo nacida de este último. El lenguaje es, al mismo tiempo, origen y producto del pensamiento: surge de la relación entre pensamiento y realidad y es, a su vez, el instrumento más idóneo para representar cada uno de los elementos de tal relación. Innegable es el indisoluble vínculo entre realidad, pensamiento y lenguaje; en cambio, es muy opaca la luz que nos permite ver el dispositivo que engrana estos tres elementos, conjunción gracias a la cual se da la representación y comprensión humana del mundo.

Representar el mundo y explicar el mundo son dos procesos entrelazados: la representación de cualquier objeto implica siempre un mínimo conocimiento de éste. La lengua, por ejemplo, presupone al menos el reconocimiento de los objetos, en sentido amplio, que configuran el mundo. Ahora bien, ¿qué es lo que representa el lenguaje?, ¿la realidad o el conocimiento [pensamiento] de la realidad? Según la propuesta lingüística de Saussure, la lengua no guarda un vínculo con la realidad, sino con el pensamiento, es así que, a partir de esta premisa, el ginebrino puso en el corazón de los estudios del lenguaje la herramienta fundamental del acto comunicativo humano, i.e., la lengua. En comunión con esta fuerte convicción, el lingüista postuló su propio modelo semiótico, cuyos elementos esenciales son lengua y pensamiento, o en términos saussureanos, significante y significado. Así pues, la exclusión del elemento ‘realidad’ en el modelo semiótico utilizado por él se tradujo en un enorme avance en la comprensión del funcionamiento de la lengua por sí misma.

Ahora bien, en el horizonte del pensamiento griego arcaico se encuentran también los pioneros de la semiótica, quienes, como es sabido, si bien estaban todavía muy lejos de la visión moderna de organizar el conocimiento en compartimentos claramente delimitados y diferenciados unos de otros, con todo razonaron de modo semejante al gran lingüista ginebrino en lo que respecta al aspecto estructural de la comunicación verbal. Estos primeros pensadores griegos, conocidos bajo el nombre genérico de filósofos presocráticos, aspiraban a obtener una explicación unitaria del mundo; en el marco de esa búsqueda general, algunos de ellos reconocieron en el lenguaje un elemento esencial para acceder al conocimiento de la realidad, e incluso, en el caso de Heráclito este elemento se convirtió en un aspecto inherente al principio fundamental de su propuesta. En efecto, así como los planteamientos de Saussure significaron un cambio trascendental en los estudios modernos del lenguaje, así también la reflexión presocrática sobre la validez de la interpretación humana del mundo dejó a la vista un nuevo horizonte en la forma de investigación.

Sin embargo, los planteamientos de orden semiótico-lingüístico de estos primeros filósofos no son del todo transparentes para la mirada moderna, pues es bien sabido que el contexto en el que desarrollaron sus doctrinas era muy distinto al actual. La filosofía presocrática no sólo es el primer momento de la filosofía, sino del pensamiento científico en general. Por ello, para llegar a una comprensión cabal de las aportaciones que estos estudiosos hicieron a los campos de conocimiento que hoy visualizamos como disciplinas autónomas, es necesario hacer un análisis exhaustivo de sus propuestas, partiendo de la idea de que en su sistema de pensamiento no existía todavía una categorización estricta de las diferentes ramas del saber, más bien había un interés por dar cuenta del mundo en términos generales. De ahí que, dentro de este grupo de pensadores, podamos encontrar perspectivas

que abarcan de manera global distintos ámbitos; así, por ejemplo, la doctrina pitagórica comprende aspectos políticos, religiosos y científicos, específicamente, matemáticos.

En concordancia con lo anterior, la presente investigación aborda los planteamientos de dos de los filósofos presocráticos en el campo del lenguaje, pues consideramos que hay elementos suficientes en lo que nos ha llegado de sus obras escritas para suponer una fuerte carga de la reflexión lingüística en la totalidad de su propuesta. Nos referimos a Heráclito y Parménides: en el primero, encontramos el *λόγος* como uno de los conceptos ejes de su doctrina —vocablo que irremediablemente remite al ámbito lingüístico—, además de un énfasis extraordinario en la operación sensorial del oído, a través del uso recurrente del verbo *ἀκούω*, que indica la fase de captación del mensaje verbal sonoro; por su parte, en Parménides tenemos también un claro indicio de la importancia del lenguaje dentro del poema, a saber, la enunciación explícita del triángulo semiótico realidad–pensamiento–lenguaje, designada en el poema con los términos *εἰμί (εἶν)* – *νοέω* – *λέγω*. Estas premisas son la base del contenido de las siguientes páginas, en las que nos hemos dedicado a desentrañar la propuesta semiótica que, en gran medida, sostiene la doctrina de estos dos pensadores, para lo cual, nos hemos servido preeminentemente de un análisis filológico aplicado a los fragmentos relevantes de ambos filósofos, para así alcanzar una propuesta interpretativa lo más fidedigna posible y apegada a la intención de sus autores.

El trabajo está dividido en dos partes, la primera dedicada a Heráclito y la segunda a Parménides; las cuales son precedidas por una pequeña sección en la que se presenta, por una parte, un breve panorama del contexto en el que se origina y desarrolla la filosofía presocrática, con principal atención a su colocación en la fase de afianzamiento del uso de la escritura como medio de transmisión del saber en Grecia sobre el trasfondo de una práctica ancestral de la oralidad; por otra, la herramienta metodológica fundamental

utilizada para el análisis de las propuestas semióticas de Heráclito y Parménides, a saber, el triángulo semiótico de Ogden & Richards. Como se verá más adelante, el modelo semiótico empleado para nuestro estudio parte de la premisa de que en todo acto semiótico están involucrados tres elementos, palabra, pensamiento y objeto. Por supuesto, estos términos pueden ser entendidos en su acepción más amplia para dar cuenta del acto semiótico en general, de ahí que Ogden & Richards los intercambian por símbolo, pensamiento (o referencia) y referente; los cuales, en atención al contexto del pensamiento griego arcaico, hemos sustituido por lenguaje, pensamiento y realidad. Por supuesto, en relación al modelo de Ogden & Richards, se ha de mencionar la propuesta semiótica aristotélica expuesta de manera sintética en *Int.* 16a 3-9, donde se hallan también dichos elementos bajo los términos de τὰ ἐν τῇ φωνῇ “sonidos articulados”, τὰ ἐν τῇ ψυχῇ παθήματα “afecciones del alma” y τὰ πράγματα “objetos de la realidad”; pues, no cabe duda que esta breve explicación, en conjunción con otros comentarios diseminados a lo largo del *Corpus Aristotelicum*, representa el más antiguo testimonio de una teoría de la interpretación, en la que evidentemente el Estagirita echo mano de un análisis lingüístico y retórico muy sofisticado. En este contexto, resulta aún más pertinente nuestro estudio, pues una formulación teórica tan minuciosa sólo puede ser producto de un largo recorrido del pensamiento griego, con esto no afirmamos de ningún modo que Aristóteles retome las propuestas de Parménides o Heráclito, sino que las reflexiones de éstos debieron contener los fundamentos de la discusión semiótico-lingüística que se desarrolló en época clásica.

Así pues, la contribución más relevante de nuestro trabajo sea quizá la aplicación del modelo de Ogden & Richards, pues tal como, en su momento, este par de estudiosos puso en términos de la semiótica moderna los planteamientos de Aristóteles; del mismo modo, a lo largo de estas páginas, hemos intentado estudiar los conceptos fundamentales de

Heráclito y Parménides desde una perspectiva semiótico-lingüística, que incrementa nuestra comprensión de sus propuestas epistemológicas. En este orden de ideas, la estructura de la tesis busca reflejar el esquema de Ogden & Richards. Por ello, hemos dividido el estudio en dos grandes apartados principales, simétricos por su composición. Cada uno de ellos, se ha separado, a su vez, en tres secciones correspondientes a los tres elementos del triángulo semiótico —siguiendo siempre el orden: realidad, pensamiento y lenguaje—, los cuales son precedidos por una especie de introducción, que presenta una revisión general del aspecto formal de la propuesta del filósofo en cuestión.

ANTECEDENTES

LENGUAJE Y PENSAMIENTO EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Uno de los principales problemas al que se enfrenta todo estudioso de la filosofía presocrática es, sin duda, la forma fragmentaria en que ésta nos ha llegado. Al mismo tiempo, no obstante, la fisonomía de estos textos fragmentados todavía es capaz de revelarnos en cierto modo la configuración general del pensamiento griego arcaico. Pues, como intentaremos mostrar a lo largo de este capítulo, la concepción del mundo en la Grecia arcaica era muy distinta a la moderna y parte de esta enorme disimilitud estriba en el hecho de que el pensamiento griego arcaico estaba moldeado por la tradición oral, específicamente, se trataría del uso prevalente de formas comunicativas, mecanismos de transmisión del saber y técnicas compositivas orales, incluso después de varios siglos de la introducción de la escritura. Es así que uno de los principales focos de atención en las siguientes páginas será la coexistencia entre tradición oral y escritura, debido a que si bien la introducción de la tecnología de registro alfabético constituyó uno de los fenómenos que intervinieron, en mayor grado, en la configuración de nuevas formas de pensamiento que darían origen a la filosofía, el hecho de que esta nueva tecnología conviviera un largo período con la tradición oral definió en gran medida la configuración de las propuestas de los filósofos presocráticos; pues, en sus inicios, la filosofía no respondía de manera absoluta a un sistema lógico, analítico y formal, como el que se desarrolló en época clásica. Paralelamente a esto, ofreceremos también un panorama sobre las primeras especulaciones acerca del lenguaje que encontramos en la tradición griega arcaica, comenzando, como es natural, por los poemas homéricos.

ORALIDAD Y PENSAMIENTO MÍTICO

A diferencia de los textos escritos que serían sólo un sucedáneo cómodo, la dimensión oral de la lengua, como señalaba Saussure,¹ es la manifestación natural y primaria del lenguaje humano. De tal suerte que la comunicación oral puede prescindir de la escritura, pero no es válido lo inverso, pues la escritura es un sistema artificial de signos gráficos que sirven para representar emisiones determinadas, reales o virtuales, en una lengua dada; en el caso de la llamada escritura fonética, especialmente alfabética o silábica, los signos gráficos que la componen son un sucedáneo convencional de los elementos articulatorios de una lengua dada, su faceta sonora, es decir, las sílabas y los fonemas. Es así que, a partir de los planteamientos del lingüista ginebrino, el estudio de los sistemas lingüísticos como cadenas de habla articulada en unidades mínimas significativas (morfemas o ‘palabras’, según el enfoque de las diferentes escuelas) compuestas por elementos mínimos distintivos (o ‘fonemas’) ha ido cobrado cada vez mayor auge, a través del desarrollo de la fonética y la fonología. Sin embargo, en contraste con tales avances en el ámbito de la lingüística, la investigación acerca de la configuración oral de las primeras formas de discurso no ha corrido con la misma suerte, en parte quizá debido a la naturaleza fugaz de este discurso, cuyas formas históricas previas en muchos casos tienen que ser estudiadas sólo a partir de un registro escrito.

Al hablar de la configuración oral de las primeras formas de discurso nos referimos a las primeras expresiones que surgen en el ámbito de la colectividad, gracias a las cuales se conforma una identidad común y que están en su estado más puro cuando no ha intervenido en ellas ninguna tecnología de registro; sin duda, la épica es la forma más conocida de este

¹ Me refiero a la formulación del signo lingüístico saussureano como la unión de un concepto y una imagen acústica. Cf. Saussure (2011: 102).

tipo de expresiones. Esta forma de discurso nacida de la oralidad, que no está contaminada por el uso de ningún tipo de escritura, fue bautizada por Walter Ong (1982: 6) como *primary orality* (“oralidad primaria”), en la que reconocía una forma de pensamiento bastante distinta a la del hombre alfabetizado. Como señalábamos líneas arriba, la misma naturaleza efímera de la oralidad con frecuencia ha dificultado su estudio, sobre todo en casos como el que nos ocupa, donde, por un paradójico golpe de suerte, la tradición oral se ha conservado gracias a la escritura.

Así pues, para ilustrar este problema, partiremos de la épica² griega y de algunos problemas planteados sobre ella en el gran marco de “la cuestión homérica”, a la que Milman Parry daría un nuevo rumbo al plantear que los poemas homéricos estaban sujetos a las dinámicas de la composición oral, en las que la estructura del hexámetro podía ser integrada con sintagmas formulaicos en el ámbito de una dinámica de composición o improvisación oral. La tesis de Parry se sustentaba en un análisis detallado de la estructura del hexámetro y del tipo de léxico utilizados por Homero, por medio del cual puso de relieve el uso de un lenguaje inundado de repeticiones formulares que respondía, entre otras cosas, a las necesidades mnemotécnicas de la tradición oral. En consonancia con los trabajos de Parry, Albert Lord (1960: 68–98) mostró que no sólo existía un uso repetitivo de fórmulas en la épica homérica, sino también una reiteración de un número limitado de temas, escenas o situaciones típicas, como el enfrentamiento entre dos héroes que previamente se provocan evocando duelos previos o que despliegan ante su adversario su admirable línea de ancestros.

² Cabe señalar que ya en el sustantivo griego ἐποικική se encuentra implícita una relación directa con la oralidad, ya que se trata de un derivado del término ἔπος, cognado del latín *vox*; la raíz indoeuropea **weku-*/**woku-* remite siempre a una emisión o verbalización de un mensaje vocal. (ver Chantraine, 1968: s.v. ἔπος).

Muchos de los rasgos propios de la oralidad, como la repetición constante de ciertas fórmulas o la falta de una cronología lineal dentro de la narración, fueron vistas por los filólogos analíticos de la epopeya, encabezados por Friedrich August Wolf, como defectos o vicios de la obra. En oposición a esta perspectiva, surgió una postura unitarista que proclamaba la armonía y congruencia al interior de los poemas homéricos. De ahí que los trabajos de Parry, junto con los de los estudiosos que continuaron con esa veta de investigación, hayan sido tan significativos para la comprensión de la épica homérica, pues ofrecieron una explicación más integral que las anteriores sobre lo que representaba la tradición épica y, con ello, también abrieron un camino más amplio para los estudios acerca del pensamiento griego arcaico y de su concepción del mundo.

Los diferentes trabajos sobre la tradición oral en Grecia desarrollados a lo largo del siglo pasado dieron cuenta de sus rasgos formales, revelando así también los procesos mentales detrás de ellos.³ En vista de la importancia que revistieron estos mecanismos para la configuración de la filosofía presocrática, a continuación, haremos una caracterización de los más pertinentes para nuestro estudio.

Podemos comenzar por la ya mencionada reiteración formular, que tenía como finalidad primordial ayudar a la preservación del conocimiento y, por ende, a la correcta transmisión del mismo. Las comunidades de tradición oral —i. e. pertenecientes a la *oralidad primaria*— en su afán de conservar un saber tradicional, acumulado durante largas generaciones con la finalidad de comunicarlo a las que vienen después, solían desarrollar técnicas para retenerlo en la memoria colectiva: conservación y transmisión residen en el acto de la repetición o ejecución periódica improvisada con base en recursos

³ La siguiente exposición está basada sobre todo en el trabajo Walter Ong (1982: 31–75), en el que enlista una serie de características formales de la *oralidad primaria* con repercusiones en el pensamiento, a las que se refiere como *psicodinámicas*.

mnemotécnicos por parte de profesionales de la palabra. Nacen así los lugares comunes, dotados de gran valor porque en ellos habitaba la sabiduría y la tradición, pues como explica Havelock (1963: 61–86), una parte fundamental en la composición del aedo radica en apearse a las costumbres y en las leyes de la sociedad (νόμοι), así como en el desarrollo de un carácter individual (ἦθος) adecuado para enfrentar, de conformidad con las normas de convivencia, las circunstancias que se presenten. Así, por ejemplo, en la *Iliada* se puede observar el rol de cada uno de los integrantes que conformaban la familia patriarcal griega gracias a las escenas protagonizadas por los dioses en el Olimpo. Del mismo modo, se ven retratados en el poema actos rituales propios de la vida religiosa y jurídica mediante la reproducción de imágenes y fórmulas solemnes recurrentes en Grecia, por ejemplo, el cetro como símbolo de la más alta autoridad (cf. *Il.* I 13-14, 28, 123 ss. y 234 ss.), o bien la descripción recurrente del sacrificio de animales en honor a los dioses (cf. *Il.* I 457-474), sin olvidar otras escenas muchas más recurrentes en la sociedad griega arcaica, como los contratos celebrados entre los hombres mediante un juramento (cf. *Il.* I 74-91), junto con procedimientos de actividades cotidianas como la navegación, presentados por Homero en forma de instrucciones sintéticas (cf. *Il.* I 432). En efecto, el tejido narrativo de los aedos entrelaza las conocidas fórmulas solemnes propias de la cotidianidad, así como las creadas por la tradición poética, con una serie de escenas cotidianas, para así contribuir a la conservación de la enciclopedia tribal.

En conexión con el uso formulaico y con la recurrencia de un número limitado de temas, aparece el carácter *conservador y tradicionalista*; pues, según explicábamos arriba, la oralidad hace uso de ciertos dispositivos mnemotécnicos con el fin de preservar el conocimiento y las tradiciones de la comunidad (cfr. Havelock, 1963: 45). Sobre ello, se ha de señalar, por una parte, que esta fuerte exigencia de memorización enaltece el

conocimiento surgido de la colectividad y, por otra, restringe el alcance de las prácticas intelectuales;⁴ un ejemplo de esto, es el hecho de que la producción oral, a diferencia de la textual, no intenta ofrecer al público una creación totalmente nueva y distinta en cada ejecución, pues la originalidad en las culturas de tradición oral radica principalmente en que, durante el momento de la recitación oral, se dé una interacción directa y participativa entre el ejecutante y su público.⁵

Asimismo, debemos apuntar que el tipo de memorización utilizado por la tradición oral se aleja de la llevada a cabo por las culturas alfabetizadas, ya que no tiene como objetivo la reproducción palabra por palabra, que es una forma de reproducción literal apoyada casi de manera obligatoria en un texto.⁶ En la tradición oral, el ejecutante evoca los cantos tradicionales,⁷ llenos de frases formulaicas, que ha escuchado de boca de otros rapsodas; de tal suerte que, tras apropiarse del canto recibido, ofrece su propia versión. Incluso, aunque el ejecutante quisiera producir una versión idéntica palabra por palabra a alguna de las escuchadas anteriormente, la naturaleza efímera de la ejecución oral no se lo permitiría, pues, en cuanto el canto es pronunciado, desaparece y no deja lugar ni siquiera para la comparación entre dos versiones. Es así que, a través de las interpretaciones propias a cada ejecutante, se va dando una actualización del contenido de los cantos, que no obedece únicamente a la inspiración subjetiva del rapsoda, sino también a una adecuación histórico-social; pues, contrariamente a lo que se pensaba antes de los estudios de Parry, la conservación oral del saber en la tradición oral es dinámica.

⁴ Ong (1982:41).

⁵ Cfr. Foley (1987: 110).

⁶ Lord (1960: 28).

⁷ Cfr. Peabody (1975: 216).

A lo anterior, habría que añadir también las observaciones hechas por Goody (1977: 115) acerca de la carencia del concepto de ‘palabra’ en las culturas orales, donde cabe mejor la noción de ‘habla’. Esto quiere decir que, puesto que no existe la idea de palabra como una unidad mínima con significado autónomo —perspectiva, sin duda, nacida del uso de la escritura y de la mentalidad analítica que ésta permite —, el rapsoda no se enfoca en este nivel de la lengua, sino en el canto como una totalidad no analizable. Al respecto, Parry y Lord habían señalado, gracias a sus investigaciones sobre las epopeyas eslavas, que el aprendizaje de la escritura y, con ella, la memorización palabra por palabra modifica el proceso de la composición oral.

Otro rasgo fundamental de la tradición oral que es de sumo interés para nuestro trabajo es *la cercanía al mundo humano vital*,⁸ ligado indiscutiblemente a un marcado *rasgo situacional antes que abstracto*.⁹ Estas dos características demuestran que la forma de pensamiento prevaleciente en las culturas orales estaba modelada de manera más inmediata sobre la percepción sensible; en este sentido, el pensamiento es expresado en términos de lo concreto y no-conceptual:¹⁰ la acción, la experiencia cotidiana y los escenarios habituales. Conceptos abstractos, como justicia,¹¹ no se pueden expresar por sí mismos, sino sólo en relación con la percepción sensible y con lo cotidiano. Esta forma de pensamiento concreto se refleja en el vocabulario y el estilo narrativo propios del discurso oral.

Sobre estas cuestiones, cabe aducir también el trabajo de Aleksandr R. Luria (1976) acerca de los cambios en los procesos cognitivos ocurridos en los habitantes de

⁸ Ong (1982: 42–43).

⁹ Ong (1982: 48–56).

¹⁰ Havelock (1986: 134–150).

¹¹ Sobre este aspecto, resulta muy ilustrativo un estudio de Havelock (1978) acerca de la transformación del concepto de justicia en Grecia.

Uzbekistán, debido a una serie de profundas transformaciones políticas, sociales y culturales. Una de las consecuencias más notables de este cambio de paradigma fue la alfabetización de una comunidad que había estado durante siglos (o milenios) bajo dinámicas propias de la conservación y transmisión orales del saber. Así pues, a través de su investigación, Luria muestra cómo las personas que viven en un entorno donde impera la tradición oral configuran estructuras mentales distintas a aquellas pertenecientes a culturas alfabetizadas.

En primer lugar, explica que, en general, los individuos que no han tenido ninguna experiencia de un sistema de escritura, no se refieren a conceptos u objetos mentales abstractos; pues, como revela su estudio, cuando a las personas analfabetas se les mostraban figuras geométricas inmediatamente las relacionaban con objetos concretos que tenían una forma similar, a diferencia de los individuos que habían tenido algún tipo de educación formal, quienes eran capaces de designar las figuras por su nombre técnico.¹² A esto podemos agregar que la escritura generalmente fomenta la implementación de formas sistemáticas de educación que transforman de manera drástica las operaciones mentales que realizan los individuos.

Aunado a esto, encontramos también en el estudio de Luria que las personas inmersas en una cultura oral no tienden a realizar clasificaciones lógicas o lingüísticas, sino que, en consonancia con su predilección por las explicaciones relacionadas con la percepción sensible, utilizan un criterio pragmático.¹³ Con respecto a esta cuestión Luria propone varias de las entrevistas hechas a las personas analfabetas, en las que se les presentaban dos premisas para que ellos dieran la conclusión que se derivaba de ellas; sin embargo, en todos

¹² Luria (1976: 31–39).

¹³ Luria (1976:79).

los casos, las premisas dadas son consideradas por los entrevistados como oraciones aisladas que no se relacionan una con otra.¹⁴ En otras palabras, el sistema de deducción silogística e inferencia lógica no les resulta familiar o natural, ya que, como explicábamos, sus procesos cognitivos no están dirigidos a las generalizaciones o abstracciones, sino al ámbito de lo concreto y cotidiano.

En síntesis, las diversas investigaciones realizadas durante el siglo XIX en torno a la tradición oral ofrecieron sustento firme para afirmar que los dispositivos utilizados por ella configuraban una forma de pensamiento distinta a la de los individuos alfabetizados. Configuración que se refleja en las reproducciones mentales que los individuos orales hacen del mundo, muchas veces inaprehensibles para el individuo alfabetizado. Probablemente, la estructura más evidente que resulta de dichos procesos sea la creación del mito; pues, sin lugar a dudas, el mito opera dentro de los límites lingüísticos de la tradición oral, a la que se aplican las palabras de Marcel Detienne (1985: 18), “este lenguaje no conoce la mentira ni la abstracción; y sólo lo puebla la fidelidad expresiva, de la que extrae la energía y la grandeza que falta a las lenguas ya civilizadas.”

Antes de cerrar este breve panorama sobre las implicaciones del pensamiento surgido en el marco de la tradición oral, y más específicamente, sobre el pensamiento griego arcaico, resulta oportuno referirnos al trabajo de Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*,¹⁵ en el que caracteriza el pensamiento griego arcaico como el producto de una mente mítica. Cassirer (1998: 26) parte de que el conocimiento como lo conoce la modernidad, así como su sentido racional, está basado en una interpretación de la realidad que se sirve de construcciones mentales, tales como el tiempo y el espacio, pero que no

¹⁴ Luria (1976:102–115).

¹⁵ Cassirer (1998).

constituyen reflejos fieles de la realidad que se busca aprehender. En cambio, el pensamiento arcaico utiliza otras estructuras mentales, es decir, en esencia se deja guiar por las formas simbólicas que habitan la conciencia, de donde surge el mito.

La propuesta de Cassirer, aunque anterior e independiente a los últimos avances en el estudio de la tradición oral, es compatible en gran medida con esta caracterización. En primer lugar, el pensamiento mitológico supone la unidad del universo, como se refleja en la poesía épica donde cada canto evoca todos los cantos, cada mito, todos los mitos, de tal manera que existe una interdependencia entre los valores, las costumbres y los saberes nacidos de la tradición oral. Sobre esto mismo, Foley¹⁶ explica que las expresiones orales colectivas no surgen sólo como una forma de entretenimiento, pues los rapsodas no buscaban sorprender a su público con la historia narrada, sino que su propósito era hacer una representación simbólica de la realidad, de ahí que las acciones y los personajes de las narraciones míticas no tengan valor sino como parte de todo un sistema que ha sido configurado por la comunidad y que se va transformando, o mejor dicho, actualizando constantemente para continuar respondiendo a su universo. En otras palabras, la interacción de los personajes presentados y de las acciones que ellos realizan dentro del relato mítico ofrece un contenido que va más allá de la trama y que todo integrante de la comunidad es capaz de interpretar correctamente. Cada una de las escenas míticas al remitir a los demás relatos míticos encierra todo el universo de la tradición oral a la que pertenece, como cada personaje nos remite a los demás personajes, es decir, a todo el universo prosopográfico del mito; en efecto, este vasto entretrejimiento de personajes y acciones refleja el sistema cultural al que pertenece.¹⁷

¹⁶ Foley (1987:101).

¹⁷ Ver también Detienne (1985: 36).

En este sentido, es pertinente hacer unas observaciones sobre lo dicho anteriormente acerca de la preferencia de la tradición oral por un lenguaje concreto. En efecto, la épica griega está inmersa en el campo de la percepción sensible, de la acción y de lo concreto; sin embargo, ello no significa que todo contenido de orden abstracto fuera por completo inaccesible a la mente mitológica, sino que en ésta no existe una separación entre el ámbito de lo abstracto y lo concreto, como la hay en cambio en el pensamiento analítico, como escuchamos en las siguientes palabras de Cassirer (1998: 45):

El mundo mítico no es “concreto” en la medida en que tenga que ver tan sólo con contenidos senso-objetivos, excluyendo y rechazando todos los factores meramente “abstractos”, todo lo que sea simple significación y signo; lo es porque en él se confunden indiferenciadamente ambos factores, el factor cosa y el factor significado, porque están fundidos, “concretizados” en una unidad inmediata.

De modo que, si consideramos que el pensamiento presocrático surgió en un momento en que las dinámicas culturales propias de la tradición oral y del pensamiento mítico todavía tenían una gran fuerza en Grecia, resulta más comprensible la idea de unidad del cosmos presente en la filosofía presocrática, así como la búsqueda preponderante de la unidad primigenia en un principio material. En estas cuestiones ahondaremos un poco más en el tercer apartado de este capítulo.

LA ESCRITURA ALFABÉTICA Y SU EFECTO EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

En contraste con las formas de pensamiento nacidas de una cultura oral, la invención de la escritura que, tras ser introducida en Grecia, experimentó una difusión cada vez más extendida, incluso para fines de comunicación del saber, dio origen a una serie de cambios en la manera en que la mente griega se representaba la realidad. Dicha transformación

cultural llevó paulatinamente a los griegos a desarrollar una concepción distinta del mundo, sobre la que descansan, en cierta medida, las bases del pensamiento científico moderno. Así pues, el presente apartado se enfocará en explorar la relación entre el nacimiento de la escritura alfabética en Grecia y algunas de las transformaciones que se dieron en su pensamiento. En aras de ofrecer una exposición clara sobre ello, comenzaremos por presentar una breve revisión de los primeros sistemas de representación de mensajes verbales con signos gráficos hasta llegar a las primeras formas de escritura, de tal suerte que quede de relieve la transformación de los mecanismos utilizados para la representación gráfica en las diferentes etapas del proceso de conformación de un sistema de escritura fonética altamente desarrollado, así como las implicaciones que esto tuvo sobre los procesos cognitivos.

Podemos tomar como punto de partida de nuestra exposición aquellas marcas gráficas realizadas desde varios milenios antes de nuestra era con fines mnemotécnicos, icónicos, calendáricos o numéricos, pues, aunque todavía eran sistemas bastante simples de representación gráfica con una capacidad muy restringida para transmitir mensajes, presentan ya algunos de los rasgos documentados en los sistemas de escritura. Por ejemplo, en el caso de las representaciones gráficas numéricas, encontramos nada menos que una relación convencional no simbólica entre lo representado y la marca gráfica,¹⁸ debido probablemente a la misma naturaleza abstracta del número.

Otro hito en la configuración de los sistemas de escritura se halla en las representaciones pictográficas, basadas en relaciones simbólicas entre lo representado y la

¹⁸ Esto resulta válido sobre todo para estudiosos de los sistemas de escritura como Woods (2010), pero no desde perspectivas filosóficas como la ‘Gramatología’ de Derrida y su ‘escuela’, que considera a la escritura un simbolismo de 2º grado, pues representa a la lengua que, a su vez, ya es representación simbólica del pensamiento.

representación gráfica. Los pictogramas funcionaban de manera semejante a nuestros señalamientos de tránsito o a la notación musical, ya que la ventaja de este tipo de sistemas estriba, justamente, en el hecho de no estar ligados a una lengua específica, pues, el simbolismo directo que les es característico los dota de una suerte de universalidad, razón por la cual en una sociedad globalizada y multilingüe como la de nuestros días, este tipo de sistemas de representación gráfica han cobrado gran auge; al mismo tiempo, sin embargo, esa misma cualidad restringe su capacidad comunicativa a un número reducido de mensajes relativamente poco complejos.

A partir de lo anterior, podemos observar que las representaciones gráficas en su origen no estuvieron ligadas al lenguaje articulado, sino que ellas mismas tendían a ser representaciones directas de la realidad; en otras palabras, se trataba de un sistema independiente de la lengua que buscaba cumplir con la misma función que ésta: representar la realidad, aunque es evidente que tales sistemas gráficos tenían un alcance mucho menor que la escritura propiamente dicha.¹⁹ Fue sólo con el paso del tiempo y debido a la coexistencia de diferentes sistemas de representación de la realidad —a saber, gráfico y oral— que comenzó a formarse un vínculo entre dichos sistemas, dando como resultado las primeras formas de escritura.

Las primeras fases de las representaciones gráficas, más específicamente, aquellas en las que todavía no aparece un vínculo con la lengua, parecen responder también a una forma de pensamiento ligada a la tradición oral. En efecto, muchas de estas representaciones gráficas se basaban en una relación de semejanza y, por tanto, se limitaban al campo de lo visual; de modo que todo concepto o idea que no participara del ámbito visual sólo podía ser representado por medio de mecanismos simbólicos que aludieran a esa

¹⁹ Sobre esta cuestión, se puede consultar Fischer (2001) y Woods (2010).

cualidad y que fueran capaces de remitirnos a aquéllos a partir de conexiones semánticas. Se trataba de sistemas de representación gráfica nacidos, también, de una mente concreta o no conceptual, en los términos explicados en el apartado anterior. Ahora bien, pese a que estas primeras formas de representación obedecían ya a una estructura de pensamiento simbólica todavía poco sofisticada, sin lugar a dudas, fueron un precedente de mucha importancia para el desarrollo de los sistemas de escritura, en los que desapareció, o disminuyó de manera dramática, la relación de semejanza formal, permitiendo que se ampliaran sus posibilidades de representación a todo tipo de conceptos e ideas.

En síntesis, la lengua y las primeras formas de representación gráfica eran dos maneras distintas e independientes de representar la realidad y el pensamiento; con el tiempo, estas dos formas de representación, visual y oral, confluyeron y dieron origen a sistemas de escritura que se fueron especializando para representar la lengua con mayor fidelidad. Si bien el nacimiento de la escritura produjo un cambio trascendental en las formas de pensamiento humano, es importante aclarar también que tanto la evolución de la escritura como el cambio en el pensamiento se fueron dando paulatinamente, pues debemos tomar en cuenta que el uso de los sistemas de escritura no se difundió de manera inmediata, de modo que la tradición oral continuó teniendo gran fuerza incluso mucho tiempo después de los primeros usos de la escritura fonética.

El objeto particular de nuestro estudio presente, i. e. el alfabeto griego y su influencia en el desarrollo del pensamiento de los hablantes de la lengua griega, presenta una notable diferencia frente a lo documentado para otras civilizaciones de la antigüedad que desarrollaron su propio sistema de escritura. En efecto, los griegos del primer milenio a.C. partieron de un sistema preexistente que, de hecho, ya había alcanzado un alto grado de complejidad, nos referimos a la escritura semítica. Con esto queremos subrayar el hecho de

que, en Grecia, el encuentro entre tradición oral y escrita se dio de una manera más abrupta que en otras culturas, como intentaremos mostrar en las siguientes líneas.

Entre los sistemas de escritura que surgieron después de la escritura cuneiforme,²⁰ cuyo principio tendía a la representación silábica, se encuentra el llamado sistema proto-semítico de escritura, que entre otros desarrollos daría origen a la escritura fenicia, así como los silabarios *Lineal A* y *B*, que fueron sistemas desarrollados y utilizados en el ámbito del Egeo, con foco en Creta, aunque por lo menos el segundo se extendió también a la Grecia continental, para el registro del griego micénico.²¹ Más tarde, gracias a la importante intervención que, con la introducción de signos para representar vocales aisladas, hicieron los griegos en el sistema de escritura fenicio, surgió hacia el s. VIII a. C. una de las tecnologías de alcance más duradero e influyente en el mundo entero, la escritura alfabética.²² Al igual que las innovaciones anteriores en materia de escritura, este último sistema significó un gran logro intelectual incluso en comparación con la escritura silábica. En efecto, mientras que con ésta ya se había alcanzado un alto nivel teórico en la identificación de elementos formantes de la lengua, concretamente la sílaba o unidad mínima prosódica, los sistemas alfabéticos están basados en identificar los fonemas o unidades mínimas distintivas de la lengua, de tal forma que tienden a reproducir con bastante fidelidad el sistema fonológico de una lengua. Esto se debe a que el principio de

²⁰ La escritura cuneiforme sumeria, que era apta para representar la estructura monosilábica de los lexemas sumerios, al ser adaptada a la representación de lenguas diferentes, principalmente de flexión, como el acadio, el hitita y otras más, evolucionó gradualmente hasta convertirse en un sistema casi puramente silábico, de lo que es muestra la escritura cuneiforme monumental desarrollada para el antiguo persa, cuyo ejemplo más claro son las inscripciones de Behistún mandadas grabar por Jerjes el Grande. Woods (2010); ver especialmente “Cuneiform in Mesopotamia and Anatolia”, pp. 29-108.

²¹ Bernabé Pajares y Luján (2006); ver especialmente “El origen de la lineal B y escrituras emparentadas”, pp. 70-82.

²² El trabajo de Rhys Carpenter (1933) fue el primero en dar una datación del inicio del alfabeto griego consistente con los testimonios arqueológicos, pues la fecha aproximada que sugiere es el 700 a. C.; dicha propuesta más tarde se ve parcialmente corroborada por Lilian Jeffery (1963: 12–21), quien hace algunas importantes precisiones, de modo que indica la mitad del s. VIII a. C. como fecha aproximada para el inicio de la escritura alfabética en Grecia.

los sistemas alfabéticos consiste en aislar los fonemas, es decir, aquellos elementos combinatorios mínimos que, mediante sus oposiciones recíprocas al ser reemplazados en segmentos de cadena fónica concretos, determinan distinciones en las unidades de orden superior, que corresponden a lo que se llama típicamente ‘palabras’; de tal modo, cada grafema o signo gráfico individual (es decir, cada ‘letra’) que forma parte de dichos sistemas tiende a corresponder a un fonema diferente en cada caso. Así pues, la secuencia de letras ‘c’, ‘a’, ‘s’ y ‘a’ en la palabra *casa* tiene una correspondencia exacta de uno a uno en la representación fonémica /kasa/, la cual, por sustitución del fonema/signo inicial (/t/ por /k/) se opone a /tasa/, correspondiente a las palabras léxicas homófonas *tasa* y *taza*. Esta nueva forma de representación más analítica tuvo un efecto notable en la economía de un sistema de escritura alfabética, pues trajo consigo una considerable reducción en el número de signos que se requerían, lo cual, según algunos estudiosos, se tradujo en la liberación de la mente humana de una gran carga de memorización y dio pie a nuevas formas de análisis del pensamiento.²³

Como decíamos, ya la escritura semítica era un sistema muy sofisticado de representación gráfica de la lengua, sin embargo, fue sólo en terreno griego que apareció un sistema alfabético de escritura capaz de representar casi de manera unívoca los fonemas de la lengua griega, pues contaba con caracteres para la representación tanto de fonemas consonánticos como vocálicos. De modo que el alfabeto griego constituyó el primer sistema convencional de representación gráfica capaz de codificar una lengua humana con gran fidelidad, sin que esto signifique que se alcanzara la perfección; probablemente su éxito estribe en la exactitud con que imita el funcionamiento de la lengua, pues, al igual que ésta, se articula en unidades mínimas significativas (“palabras”) y en unidades mínimas

²³ Senner (1990: 5).

distintivas sin significado (“fonemas”). La reproducción o imitación que la escritura alfabética hace de los mecanismos de la lengua conlleva un alto grado de abstracción que, a su vez, disparó múltiples procesos neurológicos, cuyo resultado fue el predominio gradual de una forma de pensamiento analítico.²⁴

Otra de las consecuencias que trajo consigo el uso amplio de la escritura fue el desplazamiento de la representación de la lengua al campo de lo visual y, con ello, logró que el discurso dejara de ser un fenómeno efímero e inasible. La escritura alfabética fundó una nueva forma discursiva con vistas a la trascendencia en el tiempo, un discurso que liberaba la memoria del hombre,²⁵ lo que daba paso al análisis detallado y a la crítica rigurosa de su contenido. Las cualidades del alfabeto poco a poco van haciendo caer en desuso los dispositivos mnemotécnicos de la oralidad, abriendo así la puerta a nuevas formas de pensamiento.

COMPETENCIA Y CONVIVENCIA ENTRE ORALIDAD Y ESCRITURA

Como se ha señalado, pese a que los griegos dieron origen al primer sistema de escritura propiamente alfabético, su cultura se desarrolló por mucho tiempo sin aprovechar esta herramienta, incluso tras su introducción hacia el siglo VIII a.C., pues en Grecia continuaron vigentes los mecanismos y dinámicas propios de la oralidad para la producción y difusión del conocimiento.²⁶

²⁴ Kerckhove (1980: 32).

²⁵ Ya en época clásica encontramos una reflexión muy interesante sobre la relación entre la escritura y la memoria, nos referimos a Pl., *Phdr.* 274c ss. Esta misma cuestión es abordada también por Derrida (1975: 91–261), quien parte justamente del pasaje mencionado de Platón.

²⁶ Gracias a las investigaciones de Milman Parry y de Albert Lord, los estudios sobre el pensamiento griego arcaico han tenido un gran avance en las últimas décadas. Específicamente, sobre la influencia de las antiguas

En efecto, un sistema de escritura como el alfabeto griego tuvo una influencia incalculable en el pensamiento, pues implicaba el predominio de las representaciones convencionales sobre aquellas de naturaleza simbólica. Para los fines de este trabajo, seguimos la oposición saussureana entre signo y símbolo, en la que el segundo mantiene “un rudimento de lazo natural entre el significante y el significado”, como en el caso de la representación de la justicia por medio de la balanza; en cambio, el signo presenta un vínculo convencional y arbitrario.²⁷

Ciertamente, la transformación en el pensamiento debió haber sido paulatina; ya que la escritura en Grecia no se volvió de uso común de inmediato, sino que convivió y compitió un largo período con la arraigada tradición oral.²⁸ Esta situación se reflejó tanto en la manera en que los griegos antiguos concibieron el mundo como en la forma en que plasmaron su pensamiento. Para ilustrar la coexistencia de estas dos formas de pensamiento dentro de la filosofía presocrática, me parece pertinente hacer de nuevo referencia a un trabajo de Havelock (1986), en el que sostiene que el pensamiento presocrático reunió el *μῦθος* y el *λόγος*, vinculando el primero de estos términos con la tradición oral de la antigua Grecia –Homero, Hesíodo y la variedad de expresiones orales populares griegas–, así como con un pensamiento concreto o no-conceptual, mientras conecta el segundo concepto, *i. e.* el *λόγος*, con un discurso escrito lógicamente articulado y, al mismo tiempo, con un pensamiento abstracto o conceptual. La relación establecida por Havelock entre oralidad-mito frente a escritura-logos deja en evidencia el indisoluble vínculo entre lenguaje y pensamiento, pues, como mencionábamos líneas arriba, cada uno de estos tipos

tradiciones orales en la filosofía presocrática, Kevin Robb (1983) tiene un compendio de trabajo de los estudiosos más importantes de esta cuestión.

²⁷ Saussure (2011: 105–106).

²⁸ En relación con esto, Havelock (1963) confronta el conjunto de saberes recogidos por la tradición oral, a los que designa “enciclopedia tribal”, a la producción del conocimiento nacida de la escritura, que llama “enciclopedia escrita”.

de discurso influye de manera particular en el pensamiento humano, mejor dicho, cada uno de estos dos tipos de discurso produce una forma particular de pensamiento; esto debido a que el código con el que representamos el pensamiento para comunicarlo a otros, i. e., la lengua, es producto del pensamiento y, de manera recíproca, éste último se ve definido también por la lengua, e incluso por la modalidad en que se presenta, ya sea en su forma oral o escrita.

Antes de continuar con el desarrollo de esta cuestión, se ha de hacer hincapié en que lo expuesto hasta aquí no sugiere que necesariamente la tradición oral y el pensamiento mítico pertenezcan a una fase anterior a la escritura y al pensamiento lógico en sentido evolutivo, sino que esos elementos configuran un dispositivo mental que funciona de manera distinta.²⁹ Asimismo, cabe señalar que lo anterior tampoco significa que, en la tradición oral, no existiera en absoluto el pensamiento abstracto, pues ya el propio lenguaje es una abstracción, así como también la representación simbólica; lo que insistimos en señalar es que no había una separación tajante entre el ámbito de lo concreto y lo abstracto. En este sentido, la escritura y la oralidad no son tampoco dos formas de expresión y de pensamiento completamente divergentes y, de hecho, en los primeros siglos de la presencia de la escritura alfabética en Grecia, podemos observar una mayor coincidencia entre estas dos formas de discurso y de pensamiento.

El uso extendido del alfabeto griego tardó varios siglos en alcanzarse debido a que todavía no se habían desarrollado herramientas tan eficientes para su ejecución, lo que se reflejó en las deficiencias en su manipulación, así como en el desarrollo de mecanismos mentales para la incorporación de esta nueva tecnología en la vida cotidiana. Incluso, en su

²⁹ Prier (1976: 1–22) ahonda sobre este tema, partiendo de tres diferentes perspectivas, la de Jung, la de Lévis-Strauss y la de Cassirer.

primera fase el uso de la escritura se presentó como privilegio de un nuevo oficio, el del *ποινικαστάς*, ya que necesitaba de un alto grado de especialización. En efecto, debemos tomar en cuenta que, en el s. VIII a. C., no se contaba todavía con ningún sistema metódico para la enseñanza de la escritura y la lectura como en la modernidad, de modo que, aunque el alfabeto griego contaba con un reducido número de caracteres, no se habían creado las condiciones suficientes para una difusión extendida de la escritura, así que se mantuvo todavía durante varios siglos la forma tradicional de educación prevaleciente en la etapa pre-alfabética.³⁰ De ahí que también la literatura se viera sumamente influida por los principios de composición oral, es decir que estuviera pensada principalmente para los oídos del público.

Es, justamente, en este contexto donde se inserta el nacimiento de la filosofía presocrática, por lo que, si bien estos pensadores en general se servían ya de la escritura para la elaboración de sus discursos especializados, en un principio todos ellos lo hacían con miras a la ejecución o comunicación de su mensaje en un lugar público frente a un auditorio. Además, resulta obligado mencionar el uso común del verso en varios de los primeros filósofos, así como el cambio que significó hacia el siglo VI a.C. el inicio de la escritura en prosa con Anaximandro y Ferécides;³¹ esta forma de discurso fue utilizada más tarde también por Heráclito, quien ofreció una prueba contundente de la confluencia del verso y la prosa. Pues, si bien Heráclito se sirvió de la prosa, sus enunciados aún contenían

³⁰ Cf. Havelock (1983: 7–8).

³¹ Themist. *or.* 36 p. 317 (= Anaximandr. 12 A 7 DK): [Ἀναξίμανδρος] ἐθάρρησε πρῶτος ὃν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον; Suda Φ. 214 (= Pherek. 7 A 2 DK): πρῶτον δὲ συγγραφὴν ἐξενεγκεῖν περὶ λόγῳ τινὲς ἱστοροῦσιν (ver también Suda E. s.v. Ἐκαταῖος).

una considerable dosis de elementos mnemotécnicos, comparables a los existentes en los proverbios y los dichos populares, lo que se refleja en el carácter rítmico de su discurso.³²

Ahora bien, la ruptura de los pensadores presocráticos con respecto a la tradición oral es manifiesta en la abierta crítica a los valores, las creencias y las narraciones encerradas por la tradición oral³³ y en la búsqueda de explicaciones más rigurosas en las que se examinaba la realidad, junto con el lenguaje que lo expresaba. Así pues, la gran tarea de la filosofía presocrática consiste en primer lugar, como lo expresa Havelock (1983), en la conformación de un nuevo léxico capaz de internarse en el plano de lo abstracto. Paradójicamente, el punto de partida para la construcción de este nuevo sistema de pensamiento fue, sin duda, el vocabulario y los mecanismos preexistentes en la tradición oral, de tal suerte que los primeros filósofos presocráticos debieron resignificar el léxico de la épica y la lírica para llevarlo al campo de lo analítico y formal, al tiempo que adecuaban el mito a la nueva forma de pensamiento. Entre los ejemplos más representativos de esta resignificación, podemos citar los términos φύσις, λόγος y κόσμος, probablemente utilizados por primera vez por Heráclito dentro del ámbito de la naciente reflexión filosófica; en este mismo tenor, tenemos el caso de Parménides, quien contribuye decisivamente a dotar al verbo εἶμί de un sentido puramente ontológico; sin olvidar tampoco el valor simbólico que tuvieron algunas deidades como representaciones de principios racionales en varios pensadores presocráticos, con particular presencia en Parménides y Empédocles.

Es así que la escritura rompe esta identificación de la realidad y el lenguaje que parecía existir en la tradición oral, donde la palabra evocaba de manera vívida lo nombrado,

³² Jonathan Barnes (1983) presenta una exposición detallada sobre las particularidades de la prosa heraclítica, a través de la comparación con otras formas de discurso.

³³ Fr. 21 B 11 DK; 22 B 42 y 56 DK.

basta recordar el episodio de Odiseo —que revisaremos detenidamente en el subapartado “El lenguaje como expresión del λόγος”—³⁴ y el cíclope, en el que Odiseo se niega a confesar su nombre al cíclope, pues la posesión del nombre otorga poder sobre lo nombrado; por ello, el análisis del lenguaje era innecesario e inaccesible, no se cuestionaba el vínculo entre estos dos elementos, probablemente ni siquiera se concebía a la lengua como una representación simbólica del mundo, sino como su reflejo exacto.³⁵ Esta indisolubilidad entre lenguaje y realidad es otra manifestación de la concepción de unidad del cosmos propia del pensamiento mítico. Por su parte, la escritura abre la puerta al debate acerca de la capacidad de la lengua para revelar el mundo, discusión que estará presente en casi toda la historia de la filosofía griega.

Sobre esta cuestión, se debe señalar que, si bien los pensadores presocráticos comenzaron una investigación acerca de los alcances del lenguaje para revelar la realidad, así como la conformación de un vocabulario que les ayudara a realizar dicha tarea, no se liberaron de inmediato ni del todo de las concepciones mitológicas existentes, como lo revela el hecho de que, en los primeros de estos pensadores, encontramos de manera reiterada la unidad del cosmos.³⁶ Junto con este elemento heredado claramente de la tradición oral, encontramos también una marcada huella del pensamiento concreto característico de la épica, que en la filosofía presocrática se presenta en la necesidad de encontrar un principio material (ἀρχή) del cosmos.³⁷

Sin duda, pues, es evidente un enfrentamiento entre la tradición oral que encumbra el mito y el inicio del pensamiento analítico que censura este tipo de creencias; curiosamente,

³⁴ Véase también abajo, p. 80 s.

³⁵ Cf. Cassirer (1998, pp. 63–67).

³⁶ Heracl. Fr. 21 B 24; 22 B 32, 10; 28 B 8.2-8.

³⁷ Cf. Cassirer (1998, p. 77).

de la crítica que los filósofos presocráticos hacen a la antigua tradición nace el concepto de μῦθος como noción antagónica de λόγος.³⁸ En otras palabras, la nueva forma de pensamiento nacida en Grecia fue la que se encargó de caracterizar y categorizar la antigua forma de pensamiento a través de los criterios racionales nacientes. Sin embargo, como señalamos en líneas anteriores, encontramos varios elementos míticos en las propuestas de los pensadores presocráticos que revelan una convergencia entre estas dos formas de pensamiento y de expresión, de modo que resulta imposible hacer una separación completa entre pensamiento mítico y pensamiento analítico. En cuanto a este mismo punto, Kathryn Morgan (2000) explica que es muy difícil definir los límites entre mito y filosofía y, más difícil aún, separarlos; en este sentido, el mito es reconocido por la filosofía como un discurso capaz de “expresar lo que el lenguaje racional y científico no puede”;³⁹ ahora bien, el pensamiento filosófico no va a tomar el mito de la tradición épica y lírica, sino que creará sus propios mitos, basado en una reflexión racional y metodológica nacida del análisis del lenguaje que permitió la escritura.

APUNTES SOBRE EL LENGUAJE EN LOS INICIOS DE LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Antes de comenzar con los primeros pensadores etiquetados como presocráticos, vale la pena hacer mención de la tradición órfica, en la que es patente una tendencia al desarrollo de diversas formas de etimología, con lo que se pone de relieve la cuestión que veníamos señalando en el tercer apartado acerca del análisis del lenguaje como punto de partida para otro tipo de especulaciones. En el caso de los órficos, la etimología y, más específicamente, la de los nombres propios, se presenta como una herramienta primordial para la explicación

³⁸ Morgan (2000: 3).

³⁹ Morgan (2000: 4): “Myth expresses what rational and scientific language cannot”.

y la justificación de su doctrina, como, por ejemplo, la confección del sobrenombre Fanés, para Eros (Orph. Fr. 75 K):⁴⁰

τὸν δὴ καλέουσι Φάνητα
οὔνεκα πρῶτος ἐν αἰθέρι φαντὸς ἔγεντο

Este acto de denominación justificado ‘etimológicamente’ a partir de un análisis lingüístico reafirma varios de los planteamientos desarrollados en los primeros apartados de este capítulo. En primer lugar, encontramos una continuidad con la afición etimológica desarrollada en la poesía épica, por medio de la cual se refuerza el contenido mitológico; sin embargo, encontramos una diferencia esencial respecto de la tradición épica: para Homero y Hesíodo el nombre es revelador de la naturaleza de lo nombrado, en cambio, los órficos, según opina Bernabé Pajares (1992), comienzan a cobrar conciencia de la convencionalidad del nombre. En cuanto a este punto, cabría apuntar que, en la confección de nuevos nombres para los dioses, como el de Fanés, sin duda se busca describir la naturaleza del dios, pero se tiene plena conciencia de que el nombre pertenece al ámbito de lo humano y, por tanto, no es capaz de reflejar con toda fidelidad la esencia de los objetos.

Podemos ver, pues, en la tradición órfica los inicios de una nueva forma de mitología, donde el poeta crea a partir de la manipulación del lenguaje nuevas relaciones mitológicas, como la probable creación del mito en que Atenea salva el corazón de Dioniso de los Titanes, que parece tener su origen en la etimología dada por los órficos al sobrenombre de Atenea, Palas (Orph. Fr. 35 K):

Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη Παλλὰς
ἐκ τοῦ πάλλειω τὴν καρδίαν προσηγορεύθη·

⁴⁰ Cfr. también Orph. Fr. 85.2-3 K.

No cabe duda de que estas relaciones para-etimológicas comienzan a ser parte de una nueva forma de pensamiento, pues, pese a que están circunscritas al ámbito mítico o cultural, podemos observar en ellas una motivación racional. Quizá un mejor ejemplo de ello lo encontramos en las relaciones de orden etimológico que los órficos establecieron con el nombre del dios Zeus, a saber, las conexiones que vieron entre la raíz del nombre Zeus, Ζευ- / Δι- y el infinitivo del verbo ζέω (ζῆν “vivir”) por un lado y, por otro, con la preposición διά, en su valor de indicador de causalidad,⁴¹ así como el hecho de atribuirle el sobrenombre de Pan, por ser él quien ordena todas las cosas (πάντα) del universo.⁴² Es así que, en los textos órficos, podemos ver un afanoso interés por el establecimiento de explicaciones etimológicas y para-etimológicas que no están basadas únicamente en relaciones de semejanza formal, sino que comienzan a buscar un argumento racional para sustentar el vínculo de semejanza entre los términos en comparación. Además, cabe reiterar que, en ellos, encontramos algunos indicios del reconocimiento de la convencionalidad del lenguaje, ya que la creación de nombres alternativos para los dioses o la explicación etimologizante de sus nombres tradicionales parece haber sido para ellos un ejercicio común en el que se manifiesta la conciencia de que, si bien el nombre asignado al dios puede describirnos las cualidades y campos de acción de la divinidad, no revela por sí mismo la esencia del dios.

⁴¹ Bernabé Pajares (1992: 45).

⁴² Orph. fr. 54 K: καὶ Δία καλεῖ πάντων διατάκτορα καὶ ὅλου τοῦ κόσμου, διὸ καὶ Πᾶνα καλεῖσθαι. Cf. Bernabé Pajares (1992: 48).

EL MODELO SEMIÓTICO DE OGDEN & RICHARDS

El estudio del lenguaje representa uno de los temas más complejos para el desarrollo de la ciencia y, a la vez, uno de los más importantes, pues constituye un vínculo esencial entre el hombre y la realidad, a partir del cual se pretende alcanzar el conocimiento de ésta y, más aún, la difusión a otros de dicho conocimiento. Sin embargo, como se ha puesto de relieve en distintos trabajos desde diversas disciplinas, no está del todo claro cómo funciona el engranaje entre lenguaje, pensamiento y realidad. Es evidente que, debido a la complejidad de esta red de elementos, a veces, con miras a una comprensión detallada de alguno de los aspectos de dicha relación se ha tenido que minimizar o incluso sacrificar algún otro, como en el caso de la propuesta estrictamente lingüística de Ferdinand de Saussure, en que, con tal de enfocarse de manera prioritaria en la lengua misma se tuvo que prescindir totalmente de uno de los tres elementos de la relación semiótica, a saber, la realidad.

Ahora bien, la presente investigación, como lo señala su título, tiene como finalidad principal poner énfasis en el papel del lenguaje en la interpretación semiótica de Heráclito y Parménides, dos de los filósofos presocráticos con mayor influencia en las discusiones posteriores; no obstante, debido a la fase tan temprana en la que se coloca su pensamiento, cuando todavía el saber no se había separado en ramas disciplinarias autónomas, ha sido necesario partir de una perspectiva epistemológica. Es decir que, en contraste, por ejemplo, con la naciente teoría lingüística de Saussure que propone dejar de lado la realidad, para así analizar la lengua como un sistema de signos independiente y capaz de dar cuenta por sí mismo de los cambios y procesos que experimenta, en el caso que nos ocupa, el examen que estos dos pensadores hacen del lenguaje está siempre en función de la premisa tácita de que la facultad humana relacionada con el lenguaje, así como la propia expresión del

conocimiento del mundo, proporcionan al hombre la posibilidad de comprender la estructura de la realidad, en la que el hombre mismo tiene un lugar asignado. En síntesis, en este momento del pensamiento griego, el lenguaje no es concebido como un objeto de estudio por sí mismo, sino como un elemento indisoluble tanto de la realidad como del pensamiento.

Por ello, hemos elegido utilizar el esquema propuesto por Ogden & Richards (1989: 11), en el que se incluyen lenguaje, pensamiento y realidad como elementos necesarios para la interpretación humana del mundo, aunque no suscribimos su propuesta en su totalidad ni tampoco las críticas que ellos hacen a otros estudiosos, que los propios Ogden & Richards engloban dentro de la llamada “ciencia del simbolismo”. Tomamos simplemente su esquema, junto con los conceptos en que está basado, y lo aplicamos a los planteamientos de Heráclito y Parménides, de modo que podemos observar así modelos semióticos que proponen relaciones distintas entre estos tres elementos.

Tal como hicieron muchos otros estudiosos, Ogden & Richards reconocen como fundamental la relación entre pensamientos (*thoughts*), palabras (*words*) y cosas (*things*), donde por supuesto, cada uno de estos términos debe entenderse en un sentido amplio. Es decir, se va más allá de una mera relación significativa entre objeto concreto, definición mental y palabra, pues también se abarcan objetos abstractos, conceptos y proposiciones. En este sentido, el uso tan cotidiano de los términos pensamiento (*thought*), palabra (*word*) y cosa (*thing*), tanto en inglés como en español, los convierte en etiquetas ambiguas que no convienen a un estudio preciso del significado y, por ello, se los sustituye por los términos referencia (*reference*), símbolo (*symbol*) y referente (*referent*), los cuales, además, tienen la propiedad de que, en cierta medida, sugieren por sí mismos el tipo de vínculo que establecen respecto de los otros. Así pues, en el modelo de Ogden & Richards cada uno de

símbolo: “A true symbol = one which correctly records an adequate reference.” (Ogden & Richards, 1989: 102). Más específicamente, la relación entre el *símbolo* que utilizamos y la *referencia* que representa es de tipo causal, de modo que, en el momento en que nuestro interlocutor escuche la verbalización de tal símbolo, pueda surgir en él la misma *referencia* a que nosotros aludimos. Un proceso semejante de causalidad se da en la relación entre la *referencia* y el *referente*, aunque aquí existen variaciones de tipo gradual en el vínculo que mantienen estos dos elementos, en otras palabras, hay algunas relaciones que son más adecuadas o directas, mientras que otras están constituidas por una cadena de situaciones-signo; para ejemplificar esto, Ogden & Richards ofrecen dos casos. El primero consiste en pensar en una superficie coloreada, lo que muestra una relación directa entre *referencia* y *referente*; en cambio, cuando evocamos *referentes* más complejos como Napoleón, la relación que guardan con la *referencia* sólo se puede dar de manera indirecta gracias a la concatenación de diversas situaciones-signo. En este modelo, entonces, la no correspondencia entre el *símbolo* y el *referente* puede tener dos causas: un acto referencial fallido o bien la elección incorrecta de un símbolo.

Ahora bien, como anunciamos arriba, el presente trabajo únicamente toma los elementos fundamentales del diagrama presentado por Ogden & Richards y los aplica a los casos particulares de Heráclito y Parménides, sin que esto signifique que los planteamientos de estos dos pensadores presocráticos coincidan con la propuesta de los estudiosos ingleses en cuestión. En otras palabras, hemos reconocido en el esquema de Ogden & Richards una útil herramienta metodológica para abordar el problema de la significación, pues nos brinda la posibilidad de ilustrar de manera gráfica y clara el tipo de relaciones que los diversos estudiosos de la ciencia simbólica han atribuido a los vínculos entre los tres elementos que participan en la configuración del significado.

PRIMERA PARTE

HERÁCLITO

Heráclito tiene la reputación, plenamente justificada, de ser, entre todos los filósofos presocráticos, el más acérrimo crítico de las posiciones ideológicas de otros intelectuales, pues, en su búsqueda por establecer un parámetro de pensamiento incuestionable, censuró tanto las creencias nacidas de la tradición popular⁴³ como a las autoridades reconocidas del pasado —i.e., los poetas—⁴⁴ y las posturas intelectuales de los pensadores más notables de su tiempo.⁴⁵ Convencido de que todas las vías de pensamiento seguidas hasta entonces para comprender el mundo eran deficientes, cuando no completamente falsas, ofreció una propuesta que rompía de manera radical con las líneas de pensamiento existentes.

Una de las más importantes innovaciones de su pensamiento fue una nueva formulación del principio del Universo que, si bien remitía a un aspecto físico que participaba de ciertas cualidades concretas, remite también con cierto grado de abstracción a un principio de estructura y organización. Así pues, Heráclito, al igual que varios de sus predecesores (sobre todo los milesios), aparentemente concibe el principio o sustrato del universo en forma de materia, identificado con el fuego ($\pi\tilde{\upsilon}\rho$),⁴⁶ cuya manifestación racional estaría en el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Este último término presenta ya un amplísimo abanico semántico en el griego del s. V, que Guthrie (1962a: 419–424) divide en once diferentes usos reconocibles,⁴⁷ a saber, (1) cualquier cosa dicha o escrita; (2) valía o reputación; (3) razonamiento, como resultado de un diálogo interno; (4) causa, argumento; (5) precisado

⁴³ Fustiga, por ejemplo, los ritos obscenos e insensatos (Cf. fr. 22 B 5, 14, 15, 127 y 128 DK).

⁴⁴ Me refiero especialmente a Homero (Cf. fr. 22 B 42, 56 y 105 DK) y a Hesíodo (Cf. fr. 22 B 40, 57 y 106 DK), así como a Arquíloco (Cf. fr. B 42).

⁴⁵ Su blanco principal es Pitágoras (B 22 40, 81 y 129 DK), aunque también denosta a Jenófanes y a Hecateo, entre otros.

⁴⁶ Cf. 22 B30, B 31A, B 66, B 76, B 90 DK.

⁴⁷ Algunos de dichos usos son dudosos en textos anteriores al s. IV a. C.; véase Cassin (2018: s.v. logos). De hecho, entre los ejemplos ofrecidos por Guthrie, hay varios que él registra con sentidos que entraron en uso en época posterior a la muerte de Heráclito.

por el participio εἰμί o por el adjetivo ἀληθής indica la verdadera explicación;⁴⁸ (6) medida; (7) relación, proporción; (8) principio general; (9) facultad racional, que distingue al hombre del resto de los animales; (10) definición o fórmula que expresa la naturaleza de cualquier cosa; (11) acompañado del adjetivo κοινός adquiere el valor de ‘en connivencia’ o ‘de común acuerdo’. Ahora bien, para el efesio, el vocablo se mueve especialmente entre dos planos, pues, como señala Guthrie (1962a: 420–424), el significado semántico cubierto por este término abarca desde una mera articulación lingüística sonora, pasando por el de conjunto de enunciados lingüísticos explicativos, i.e. ‘discurso’, hasta llegar a designar las relaciones que se establecen entre sus elementos y, por ende, su fase de proyección y concepción, es decir, el pensamiento. Junto con estos valores propios que se ubican en un plano lingüístico-epistemológico, aparece un sentido ontológico que remite al de ‘principio general’ enlistado también por Guthrie (1962a: 422–423), sólo que aplicado a la totalidad de la realidad. Este λόγος como principio o explicación universal de la realidad no se encuentra de ninguna manera desprovisto de materialidad, dadas sus claras connotaciones de orden físico. En efecto, según mencionamos antes, parece identificarse con πῦρ, aspecto material del principio ontológico; pero todavía más relevante para nuestra investigación es el hecho de que el mismo λόγος está provisto de una materialidad sonora como realización fónica de un mensaje lingüístico. En síntesis, es importante señalar que este doble aspecto del λόγος como sustrato y, al mismo tiempo, principio rector del Universo, físico-material y abstracto, todavía es inseparable en el filósofo —al igual que sucede en todos los demás

⁴⁸ Esta categoría no es del todo consistente, pues, el valor de verdad corresponde más bien al verbo εἰμί o al adjetivo ἀληθής. Véase abajo en el texto p. 69 y p. 163 n. 142. Asimismo, cabría aquí mencionar la aclaración que hace Nussbaum (1972a: 3) acerca de un uso del sustantivo λόγος común a varios de los autores conocidos por Heráclito, como Homero, Hesíodo y Arquíloco, así como en otros autores anteriores al efesio, entre los que destacan Solón y Teognis, en los que aparece casi siempre con el valor de ‘relato’ y en gran parte de estos casos se refiere a una historia falsa. En mucho menor medida significa simplemente ‘relato’ (Hes. *Op.* 106, Tyrt. 9.1, Xenoph. 21 B 1.14, 7.1) y, probablemente, el único entre estos textos donde se predica verdad del λόγος sea Archil. 35.12.

pensadores a él contemporáneos o anteriores—, de tal suerte que, aunque en algunos momentos parece referirse prevalente o exclusivamente sólo a uno de estos ámbitos, sería anacrónico afirmar que los concebía de manera separada.⁴⁹

La idea de la identidad del fuego material con el principio rector universal de índole más sutil es bastante clara en los fragmentos literales conservados;⁵⁰ en cambio, la cuestión que no parece tan transparente a primera vista es el contenido semántico de λόγος en cuanto probable contraparte conceptual del sustrato material. En todo caso, en el marco de la investigación aquí planteada, será oportuno insistir en la concepción del λόγος heraclíteo como algo susceptible de ser formulado o expresado verbalmente, en la medida en que el término usado por el filósofo de Éfeso remite también, de manera simultánea, a los ámbitos del lenguaje y del pensamiento, no sin establecer una relación entre el hombre como sujeto de las operaciones cognitivas y el λόγος como exposición y conceptualización de la realidad. En este sentido, como etapa fundamental para la comprensión del concepto de λόγος, que funge como eje transversal en la propuesta heraclíteo, se ha de hacer un examen del lenguaje utilizado por el filósofo en los fragmentos conservados, ya que, como explicamos en el capítulo anterior, el aspecto formal en que se expresa el pensamiento arcaico es un reflejo innegable de su contenido.

⁴⁹ Cf. Guthrie (1962a: 423): “A word may well, to the people who use it, convey at once and as a unity what to others are two distinct ideas because they would use different words to express them.” A esto se agrega el hecho de que un vocablo puede tener más de dos valencias semánticas, como precisamente ocurre en el caso de λόγος.

⁵⁰ Especialmente en el fr. 22 B 30 DK, en el que se establece un puente entre λόγος, principio rector, y πῦρ, principio material. Abordaremos esta cuestión en la sección “Λόγος-κόσμος”, pp. 90-98.

EL LENGUAJE DE HERÁCLITO

En el primer capítulo de este trabajo, hicimos hincapié en el papel que jugó la introducción de la escritura en Grecia para el desarrollo de una nueva disciplina intelectual que, surgida en el s. VI a. C., terminó por consolidarse como uno de los aspectos más representativos de la cultura griega, la filosofía. En consonancia con ello, resulta muy significativo el caso de Heráclito, no sólo por formar parte de esta primera oleada que utilizó la escritura como una herramienta de primer orden en la producción y difusión del saber especializado que se estaba constituyendo entonces, sino porque además incursionó en nuevas formas de expresión o, mejor dicho, porque dio forma a un singular estilo propio, nutrido por recursos de la prosa y la poesía, pero que no encaja por completo en ninguna de estas dos categorías. Abandona, entonces, el verso como vehículo o herramienta expresiva, pero incorpora a su prosa una serie de elementos discursivos propios de la poesía y de la liturgia, abriendo así la puerta a distintos niveles expresivos y, por ende, interpretativos.

El enorme alcance e influencia del lenguaje multidimensional utilizado por Heráclito se refleja en el hecho de que, pese a la concisión de sus enunciados y la relativa brevedad de la totalidad de su obra, su propuesta fue uno de los objetos de estudio más importantes para muchos otros pensadores e interpretes, incluso trazó la senda para algunos de ellos, como Cratilo.⁵¹ En este sentido, resulta insoslayable la proverbial dificultad que el lenguaje de Heráclito, aparentemente tan sencillo y complejo a la vez, nos ha obligado a enfrentar, desde hace dos milenios y medio, para intentar una correcta interpretación de las ideas expresadas por el filósofo. De ahí la abundancia de trabajos

⁵¹ Cf. Arist. *Metaph.* IV 1010a 10-15.

que, desde la antigüedad misma, abordaron la densidad conceptual encerrada en la brevedad y concisión de los enunciados que componían el texto del efesio, de la que dan testimonio fehaciente los fragmentos conservados, en los que se aprecia la peculiaridad de su estilo, calificado por la tradición como “oscuro”,⁵² sin mencionar el uso de los términos βιβλίον y σύγγραμμα por parte de la tradición posterior para designar la obra del efesio, atestiguados en D.L. IX 5-6, de los que el segundo es un tecnicismo descriptivo en especial de la forma de composición en prosa. Sobre todo, resulta problemático el vocablo βιβλίον, que en principio remitía a una tira de papiro y, de ahí, adquirió el sentido de ‘tratado’ o ‘libro’, pero también de ‘documento’ e, incluso, de ‘parte de una obra’.⁵³ En este, sentido cabría la duda de si la tradición posterior malinterpretó el significado de un βιβλίον de Heráclito, el cual no forzosamente se referiría a una obra completa y coherente del autor, pues pudo también ser simplemente un papiro que el efesio depositara en el templo de Artemis con sus sentencias, o bien, como otros piensan, podría ser un libro que recogiera o compendiará las frases de Heráclito, pero elaborado posteriormente por alguien más.

EL LIBRO

Indiscutiblemente para los tiempos de Heráclito los primeros libros griegos habían aparecido y eran parte ya de una tradición cultural que se iba consolidando paulatinamente. Según los testimonios conservados, muchas de las obras consignadas por

⁵² Cf. DL IX 6; Estrabón, XIV 25 = 22 A 3a DK, donde se aplica el adjetivo σκοτεινός al propio Heráclito. Cf. también Barnes (1983).

⁵³ Chantraine (1968: 200, s. v. βύβλος).

escrito en los siglos VI y V a. C. eran sobre todo de carácter técnico y científico,⁵⁴ además de obras en verso y prosa también especializadas; sin embargo, persistía una robusta tradición oral —de lo que el propio efesio da cuenta—, que perduró mucho tiempo todavía, incluso como forma de transmisión de diferentes disciplinas específicas, entre las que podemos contar la filosofía.⁵⁵ En cuanto a la obra de Heráclito, se presenta no sólo la cuestión de cómo fue concebida, sino también el problema de su transmisión, pues, al igual que la restante producción de los filósofos presocráticos nos llegó sólo de manera fragmentaria a través de citas o extractos conservados en diferentes fuentes. Los fragmentos de Heráclito tienen en su mayoría la forma de sentencias formuladas en prosa con una notable tonalidad poética y están, aparentemente, dotadas de sentido pleno e independiente, de ahí la enorme dificultad que presenta la reconstrucción de la estructura de la obra completa y del probable orden que guardaban entre sí tales sentencias. En razón de lo anterior, las opiniones acerca de la obra de Heráclito se han dividido en dos grandes grupos: por una parte, están quienes sostienen que se trataba de una obra escrita en prosa continua, de modo que cada uno de los fragmentos conservados tendría un lugar definido en la composición del libro; por otra, están aquellos que niegan la existencia de un libro en los términos descritos y proponen, en cambio, que la obra de Heráclito es producto de un discurso oral en el que prevalece el uso de las sentencias o máximas, las

⁵⁴ Me refiero a la serie de tratados conocidos tradicionalmente bajo el título de *Περὶ φύσεως*, de los cuales el de probable datación más antigua es el de Anaximandro de Mileto, que fue seguido por una larga serie de obras semejantes, entre las que se cuenta la del propio Heráclito. Junto con este tipo de tratados, se encuentran también otros de tipo narrativo en los que podemos hallar los antecedentes de una disciplina histórica, como el texto de Hecateo. Sobre esta cuestión, resulta muy pertinente el artículo de Rossetti (2015), en el que se examina de manera detallada la obra de Anaximandro, poniendo de relieve las diferentes doctrinas propuestas por el filósofo relativas a cuestiones astronómicas, geográficas y biológicas, las cuales pusieron las bases para el desarrollo de los tratados *Περὶ φύσεως*.

⁵⁵ Un ejemplo de esto puede verse en la tradición del pitagorismo antiguo del s. VI a. C., para el cual no hay evidencias concluyentes de la composición y circulación de obras escritas, pero sí de una transmisión oral de las doctrinas. Sobre esta cuestión, puede consultarse el estudio de Burkert (1972), especialmente el Capítulo II, “Pythagoras in the Earliest Tradition”, pp. 97-217.

cuales, al igual que en la tradición épica, no tienen un lugar fijo en el discurso, de tal suerte que el libro de Heráclito como lo conoció la posteridad habría surgido de la compilación de tales sentencias, ya sea por mano del propio filósofo o con por intervenciones ulteriores.

Ambas posturas coinciden, al menos, en la existencia en algún momento de la antigüedad previo al s. IV a. C. de un libro que contenía la doctrina de Heráclito,⁵⁶ el cual, sin importar la postura crítica al respecto, resulta imposible reconstruir de manera inequívoca. No obstante, entre los trabajos de mayor envergadura enfocados en la restitución del libro de Heráclito, es obligatorio mencionar el trabajo de Serge Mouraviev, una ardua investigación, que culminó en la publicación de XI volúmenes, donde se incluye una reconstrucción del libro de Heráclito que contempla tres partes esenciales, a saber, un proemio —en el que habría refutado las opiniones de otros intelectuales su tiempo—, una segunda parte de orden metafísico —donde se plantea la doctrina del Uno—y, por último, una parte relativa al ámbito físico —que abarca cosmogonía, cosmología, psicología y astrometeorología.⁵⁷ Aunque, como hemos dicho, es inasequible una certeza absoluta acerca del orden original de los fragmentos conservados, hay estudiosos que, como Mouraviev, a través de su trabajo de restitución textual buscan dar sustento a la afirmación explícita de Kahn (1981: 7) de que el libro del efesio debió mantener una fuerte cohesión y armonía temática al interior, tal como las obras de los poetas líricos de su tiempo. En otras palabras, según estos estudiosos, el efesio habría redactado su libro en una prosa continua y, en consecuencia, los fragmentos transmitidos

⁵⁶ En el trabajo de Álvarez Salas (2015) se ofrece una panorámica de la difusión que tuvo el libro de Heráclito en Atenas durante los ss. V y IV a. C., véase especialmente la primera parte del artículo, pp. 240-255.

⁵⁷ Cf. Hülsz Piccone (2012).

por la tradición indirecta corresponderían a citas extraídas del manuscrito y descontextualizadas.

En definitiva, se debe subrayar la enorme aportación del trabajo realizado por Mouraviev; sin embargo, resulta difícil comulgar con su propuesta acerca de una composición inequívoca del libro y, en especial, diferimos de su idea de una colocación fija de cada uno de los fragmentos en la macroestructura textual. En este sentido, nos parece cuestionable también la analogía hecha por Kahn entre las composiciones líricas y la obra del efesio, en la medida que así se da por sentado como una verdad indiscutible que toda composición poética lírica obedecía ya a cánones editoriales y era parte ya de una tradición escrita, dotada de una estructura inflexible; es decir, concebida para su producción oral, pero basada en un parámetro propio de la escritura.⁵⁸ Tales posturas tienen el inconveniente de negar casi de manera absoluta el componente oral, tan presente en la época de Heráclito. Desde nuestra perspectiva, para tomar una postura equilibrada sobre el libro de Heráclito y su composición es medular partir de su contexto cultural, así como del estilo que presentan los fragmentos. En relación a la primera cuestión, se debe reiterar la fuerte influencia, por no decir, la preeminencia de la oralidad como herramienta fundamental de producción y transmisión de la cultura y del conocimiento en la Grecia arcaica; esto nos permite comprender a un Heráclito que da cuenta en su obra de esta arraigada tradición oral, pues una y otra vez se refiere a los discursos (λόγοι) pronunciados por otros —ya sean de orden mitológico, como la épica homérica y hesiódica, ya sean de orden filosófico, como los de Pitágoras o Jenófanes, ya sean de orden poético, como Arquíloco, a los que contrapone su propio discurso que corresponde

⁵⁸ Para un examen detallado de las condiciones en que las obras literarias eran compuestas, ejecutadas y transmitidas en la época arcaica remitimos al trabajo seminal de Gentili (1989), especialmente su Capítulo I, “Oralità e cultura arcaica”, pp. 3-30.

también al λόγος objetivo de validez universal. De ahí que consideremos que la composición de su texto estructurado en sentencias estuviera dirigida primordialmente para la declamación frente a un público y que, como en otras composiciones orales, su disposición no seguía una secuencia inalterable, sino que se adaptaba a las circunstancias en las que se daba la exposición, las cuales dependían en gran medida del tipo de público, del que se calibraba cuidadosamente la disposición anímica y su horizonte de expectativas como en cualquier otra ejecución o acto escénico.

Ahora bien, la postura por la que argumentamos en este trabajo no se opone a la idea de que el libro haya sido redactado por el propio Heráclito, puesto que, como hemos venido señalando, en su época la escritura ya había comenzado a ser empleada en diferentes ámbitos de la vida cotidiana en Grecia, incluso para plasmar objetos intelectuales sumamente sofisticados; nuestra objeción apunta más bien a la concepción de la obra como un producto inmediato de la escritura, que servía de base para una reproducción oral posterior, es decir, una ejecución basada en la lectura de un texto establecido. Por el contrario, nos parece más plausible pensar que la obra de Heráclito nació de un conjunto de ejecuciones orales improvisadas con base en un auditorio y en el contexto respectivos, recogidas *a posteriori* por él mismo en un texto escrito que pudo ser incluso publicado o depositado oficialmente para su conservación, pero que no era reflejo de una organización rígida e invariable, de lo que el particular estilo del efesio da fe, sobre todo, si atendemos a las variantes con que la tradición indirecta nos transmite algunos de sus concepciones. Por ejemplo, las diferentes versiones del símil del río podrían no sólo ser resultado de trasposiciones parafrásticas por parte de los respectivos testigos, sino quizá en buena parte también reflejo de la fluidez misma de la exposición oral de Heráclito mismo en situaciones de ejecución diferentes. En efecto, si comparamos

las formulaciones recogidas como fragmentos en los 22 B 12, 49a y 91, además de la glosa en *Cratyl.* 402a (Heracl. 22 A 6 DK), es imposible identificar una base textual común a todas ellas.

Independientemente de los aspectos formales del libro de Heráclito, podemos afirmar que la obra se inscribe en la primera fase de alfabetización del pensamiento griego, proceso que experimentó un desarrollo a tal grado acelerado que daría como resultado la consolidación de la escritura como instrumento fundamental para el desarrollo del pensamiento griego en la época clásica. La introducción de esta nueva herramienta trajo consigo una mayor diversificación en el quehacer científico-literario, en el sentido de una creciente especialización, aunque la influencia de la tradición oral mantuvo una gran fuerza a lo largo de todo el desarrollo temprano de la cultura griega y, sobre todo, en la época arcaica. De ahí que para los estudiosos resulte muy difícil, por no decir imposible, determinaren qué medida la tradición oral seguía siendo el parámetro para la elaboración de textos en los albores de la cultura escrita y, más específicamente, para la composición del libro del efesio. En uno de los extremos de esta discusión, encontramos la ya mencionada postura de Kahn (1983) acerca de un abandono total de las prácticas orales en el caso de Heráclito, de modo que las alusiones a la realización acústica del *λόγος* heraclíteo respondería sólo a un atavismo sedimentado en la lengua, o bien a un uso figurado, y, en realidad, remitiría a una interacción autor-lector y no orador-auditorio; incluso se apoya en el argumento de que el propio filósofo habría accedido a los trabajos de algunos de los pensadores de su tiempo a través de la lectura de sus textos.

Se puede argumentar que, si bien ya podían estar circulando en el área tratados de los presocráticos anteriores a Heráclito, como los de Anaximandro, Anaxímenes, Ferécides y Jenófanes, cuyo horizonte cronológico y geográfico no coincide (del todo al

menos) con el de Heráclito, no nos es posible determinar el conocimiento que el efesio hubiera podido obtener de sus obras. En cambio, Heráclito se refiere expresamente a los λόγοι que habría escuchado de varios de sus contemporáneos, entre los cuales pudo haber estado el tan denostado Pitágoras, cuyas doctrinas con todo probablemente habrían llegado también a Heráclito en forma escrita. Asimismo, se puede aducir el hecho de que la dimensión acústica del λόγος en Heráclito (que está intrínsecamente conectado no sólo con el verbo λέγειν sino también con ἀκούειν) es una constante en los fragmentos supervivientes de Heráclito, ya sea que se entienda como el mensaje que él mismo produce para dar cuenta del estado de cosas real (22 B 1, 2, 50) o las doctrinas o exposiciones de otros (22 B 93, 108, 112), por lo que consideramos este hecho un indicio claro de la improbabilidad de un grado tan alto en la interiorización de la escritura entre los griegos del s. V. En refuerzo de lo anterior, vale la pena traer a colación algunos aspectos del trabajo de Havelock (1983: 7–8), quien, por una parte, señala que la alfabetización en la antigua Grecia distaba mucho de las dimensiones que se ha alcanzado hoy en día, pues por primera vez en la historia de la humanidad ahí se presentaba y comenzaba a difundirse un sistema de escritura alfabético, de tal suerte que, en la época de Heráclito, los materiales para su ejecución se encontraban todavía en la primera fase de desarrollo, de ahí que no se hubiera implementado aún ninguna metodología sistemática para una alfabetización masiva (1983: 7–8). Por otra parte, en este mismo tenor, la escasa presencia de testimonios epigráficos de esa época en Éfeso parecería reforzar la hipótesis de que sus habitantes, entre ellos, Heráclito, estaban inmersos en una cultura predominantemente oral, donde la escritura no tenía todavía un papel decisivo.⁵⁹ En este sentido, no sólo es probable que también Heráclito hubiera tenido conocimiento

⁵⁹ Cf. Robb (1983: 156) y Havelock (1983: 10–11).

de otros pensadores a través de mecanismos propios de la oralidad (véase en especial 22 B 108 y, quizá, también B 87), sino que él mismo da muestras de haberse movido en ella para el desarrollo y difusión de sus planteamientos, por más que la posteridad haya tenido que acceder a su pensamiento ya en forma de libro escrito.⁶⁰

Kahn (1983: 116) aduce como una de las pruebas más relevantes de su hipótesis sobre el carácter escrito de la doctrina de Heráclito el testimonio de Aristóteles acerca de la dificultad para definir la puntuación correcta en el inicio mismo de la obra de Heráclito,⁶¹ que corresponde a la primera línea del Fr. 22 B 1 DK.⁶² Sin embargo, la interpretación doble o ambigua de una frase no parece ser un fenómeno exclusivo del discurso escrito, de hecho, en las tradiciones orales hallamos formas múltiples de este fenómeno, como en el caso de algunas adivinanzas populares basadas en los diferentes significados de una frase según la segmentación que el escucha hace de la cadena sonora.⁶³ En todo caso, el Fr. 22 B 48 DK τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος se presenta como una evidencia más fuerte de un juego lingüístico apoyado en la escritura y, con esto, nos referimos a una preeminencia del aspecto visual sobre el aural, pues, en efecto, en dicho enunciado la equivalencia βίος = βιός (vida = arco) se sustenta, más que en la homofonía de las palabras, en su idéntica representación gráfica, es decir, ΒΙΟΣ,

⁶⁰ Cf., por ejemplo, Álvarez Salas, quien en su artículo “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine Athens” (2015) aborda la recepción temprana de la doctrina de Heráclito en Atenas, a donde ésta habría llegado en forma de texto escrito; en un trabajo anterior el propio Álvarez Salas (2009) “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo” examina críticamente los testimonios sobre una probable propuesta heraclíteica del flujo, para concluir que se trata más bien de una interpretación extrema hecha por Cratilo que Platón habría puesto en boga como si fuera del propio Heráclito.

⁶¹ Cf. Arist. *Reth.*, III 5, 1407 ss.

⁶² Véase abajo, pp. 71ss.

⁶³ De hecho, en el estilo de Heráclito encontramos muchos de los mecanismos lingüísticos empleados por el género popular de las adivinanzas, pues, al igual que muchas de las sentencias del efesio, son composiciones con un sentido oculto, o doble sentido, que, no obstante, puede ser decodificado por el oyente gracias a que se ciñe a un repertorio cultural de categorías lingüísticas tradicionales comunes. Para una exposición mucho más detallada sobre los dispositivos fonéticos, sintácticos y semánticos utilizados en las adivinanzas se puede consultar el trabajo de Pepicello & Green (1985).

debido a que la diferencia prosódica acentual es mucho más significativa en términos de sonoridad. Por lo demás, el hecho de que en el s. V a. C. todavía no estaba en uso la representación gráfica de acentos y espíritus refuerza la hipótesis de que la ambigüedad se podía dar sobre todo en el plano visual, no sólo en el acústico. Ahora bien, incluso este fragmento, que a primera vista parece presentarse como prueba de un parámetro de composición basado en la escritura, en cuanto que la diferencia acentual de los vocablos en su realización sintagmática habría impedido a un hablante nativo de griego de esa época confundirlos, aun así, cabe la posibilidad de que Heráclito estuviera jugando también con la homofonía de dichos términos, con base en la variación dialectal del griego minorasiático caracterizada por la llamada baritonesis, propia sobre todo de los hablantes de dialectos eolios, con quienes los jonios de Asia Menor tuvieron colindancia por el norte. De acuerdo con lo expuesto en las líneas anteriores, ninguno de los dos ejemplos mencionados —ni tampoco parece haber algún otro en el resto de los fragmentos— representa un testimonio contundente para sustentar la afirmación de que Heráclito hubiera realmente prescindido de los cánones de la tradición oral y, en ese sentido, que su libro estuviera dirigido únicamente a lectores. Esto no excluye que, junto con un punto de apoyo en la tradición oral, hubiera existido la intención deliberada por parte del filósofo de dejar de manera escrita sus planteamientos, en aras de su conservación para la posteridad; ni tampoco censura la idea de que los mecanismos propios de la escritura hubieran jugado un papel relevante en la formulación de su pensamiento. Simplemente, consideramos que resulta más apropiado hablar de un estilo que nace del choque de estas dos formas de expresión, oralidad y escritura. Así pues, en tanto que Heráclito se encontraba dentro de una sociedad mayoritariamente oral, su libro es producto de dicha tradición, aunque, en su impulso de romper con las creencias

predominantes de aquel tiempo y de hacer una crítica a su comunidad, encontramos también una serie de elementos nacidos de la individualidad del autor, así como de su convivencia con esta nueva tecnología.

De manera más puntual, la convergencia de estos dos tipos de pensamiento se refleja en el particular estilo de Heráclito, quien abandona casi por completo el revestimiento métrico de la tradición oral, pero apela a muchos otros mecanismos poéticos, entre los que destaca el uso del paralelismo; creando así un estilo muy particular que, si bien comparte algunos rasgos con los de otros autores del arcaísmo, muestra siempre un toque distintivo, y nos atrevemos a afirmar, inigualable. Este fenómeno ha propiciado una importante discusión, engarzada directamente con lo dicho en las líneas precedentes sobre el aspecto formal de la obra de Heráclito. En relación con esto, podemos decir que, dentro de los estudios filológicos modernos del texto de Heráclito llegado hasta nosotros, Diels trazó una línea de recepción de los fragmentos heraclíteos al disponerlos en orden alfabético según el nombre de la fuente, pues consideraba que los fragmentos conservados eran máximas carentes de conexión sintáctica entre ellas y de todo tipo de secuencia ordenada en su disposición. Esta postura fue ampliada en el trabajo de Kirk (1954: 7 ss.), donde incluso se sugiere una redacción tardía del libro; es decir que el afamado libro de Heráclito no habría sido elaborado por él mismo, sino sería, más bien, una compilación de máximas heraclíteas, las cuales, según el estudioso, tendrían su origen en una composición oral. Acorde con ambos estudiosos, aparece la postura de Havelock (1983: 11), Most (2006: 357) y Robb (1983); dada la pertinencia de los resultados obtenidos por este último estudioso, a continuación presentamos un breve panorama de su trabajo, donde analiza con detalle el estilo del efesio a la luz de formas estilísticas orales de distintas culturas.

LA PROSA POÉTICA DE HERÁCLITO

La forma del lenguaje utilizada por Heráclito ha sido definida de múltiples maneras, para lo cual se ha echado mano de muchos términos, entre los más socorridos de los éstos encontramos el de estilo aforístico,⁶⁴ oracular, prosa poética, entre otros. En efecto, como anticipábamos, los fragmentos conjugan características propias de la prosa y la poesía, al tiempo que comparten rasgos con la naciente tradidística científica y con las obras de ἱστορία, por ello, su naturaleza resulta muy singular. En torno a esta cuestión, Robb (1983) ha realizado un riguroso trabajo basado en un examen comparativo del estilo de Heráclito frente al de otras formas estilísticas correspondientes a culturas orales o semiorales, entre las que destaca el género textual egipcio conocido como de las *Enseñanzas* o de las *Instrucciones*. Esta forma literaria, al igual que las sentencias de Heráclito, presenta una serie de rasgos muy peculiares, lo que ha dificultado hacer una categorización precisa del género y, más aún, un estudio pormenorizado del funcionamiento de los dispositivos que intervienen en su composición. De hecho, esta problemática había impulsado a Miriam Lichtheim (1975: 5–12) a desarrollar una propuesta alternativa que se separara del sistema binario prosa-poesía, para así definir con mayor exactitud el género de las *Instrucciones*, para las que acuñó la etiqueta de *estilo oracional*, que se agrega como tercera variable en la clasificación de la literatura antigua.

Las llamadas *Instrucciones* o *Enseñanzas* surgieron a partir de breves sentencias, las cuales conservaron una serie de rasgos característicos nacidos de la tradición oral que, más tarde, con el avance de la tecnología de registro gráfico de la lengua, fueron adaptados a la escritura. Este estilo representó una nueva forma de expresión dotada de

⁶⁴ Most (2006: 349).

una singular naturaleza, que aprovechaba recursos propios de la oralidad y de la escritura; por ello, el análisis relativo a este estilo que se llevó a cabo durante mucho tiempo con base en un sistema binario de categorías opuestas excluyentes, como poesía y prosa, dio como resultado un acercamiento bastante vago e impreciso. Podemos describir de manera general este género como composiciones en forma de sentencias sintéticas con sentido completo, en las cuales se utilizan elementos rítmicos diferentes al metro, preferentemente el paralelismo, tal como sucede en los fragmentos conservados de Heráclito. Dichas sentencias formaban parte del repertorio cultural popular y, por lo menos en el ámbito egipcio, acabaron recogidas en colecciones. Las similitudes evidentes entre la técnica utilizada en la redacción de las *Instrucciones* y el de las sentencias del efesio son el punto de partida para el estudio pormenorizado del estilo heraclíteo que hace Robb, en el que, como dijimos, además del estilo *oracional* de las Instrucciones, toma como puntos de referencia otros modelos literarios.

No se debe perder de vista que el estudio comparativo de Robb descansa en la premisa de que los fragmentos conservados de Heráclito no son extractos descontextualizados de un discurso continuo, sino una especie de sentencias o máximas así formuladas desde el principio. Premisa apoyada, a su vez, en dos rasgos distintivos de las sentencias, a saber, la concisión y la densidad, propias de un tipo de literatura oral de amplia difusión en la sociedad en la que se desarrolló el filósofo. De hecho, de prácticamente todos los pensadores anteriores a Heráclito nos han llegado, por tradición indirecta, máximas o sentencias (γνῶμαι) que les eran atribuidas desde la antigüedad y que supuestamente encierran de manera sucinta las enseñanzas de dichos personajes en materia de comportamiento individual y de actitud frente a los otros miembros de una sociedad. En especial, un grupo de tales sentencias, que también son designadas

ἀποφάσεις (“declaraciones”) o apotegmas (ἀποφθέγματα),⁶⁵ fue conectado con los llamados Siete Sabios, en cuya lista canónica, se encontraba Bías de Priene, por quien Heráclito habría manifestado aprecio y, quizá retomado o reelaborado una de sus máximas lapidarias, si juzgamos por el final de Heracl. fr. B 104 DK, οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί. En efecto la comparación con el apotegma que encabeza la sección dedicada a Bías en el extracto de Estobeo (10.3 ζ DK): οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί, podría apuntar a un elemento estilístico y conceptual derivado por Heráclito de la sabiduría arcaica representada por Bías. Sobre la circulación de este tipo de sentencias pronunciadas por los llamados Siete Sabios, Platón nos ofrece otro testimonio en *Protágoras* 343a, donde incluso afirma que las inscripciones grabadas en Delfos, γνῶθι σαυτόν (“conócete a ti mismo”) y μηδὲν ἄγαν (“nada en demasía”), corresponden a sentencias compuestas por estos siete pensadores.

Ahora bien, con el término ‘sentencia’ nos referimos a un enunciado con sentido propio y completo que presenta ciertos rasgos lingüísticos de carácter mnemotécnico, gracias a los cuales logra no sólo ser memorizada por los individuos, sino también insertarse en la memoria colectiva, para así sobrevivir durante muchas generaciones. En aras de alcanzar este propósito, la sentencia se sirve de distintos recursos rítmicos, tanto en el plano acústico —metro, rima, aliteración, onomatopeya, entre otros—, como en el estructural —paralelismo, quiasmo, antítesis, etc. (cf. Robb, 1983, p. 160). La conjunción de estos dos tipos de recursos mnemotécnicos, aunada al sentido pleno de cada enunciado sintético, da como resultado una forma particular de prosa poética que se integra también como parte fundamental del repertorio cultural de una determinada sociedad. Incluso, a lo largo del tiempo hemos sido testigos de la enorme eficiencia de los dispositivos que

⁶⁵ Cfr. D.L. I 40 ss. y Stob. III 1, 172 (=10.1 y 10.3 DK).

operan en este tipo de composiciones orales, pues es indudable que, en todas las culturas, pervive alguna forma de ellas.⁶⁶

La mayoría de este tipo de composiciones en forma de sentencia o máxima presenta como uno de sus mecanismos mnemotécnicos más recurrentes el paralelismo, en sus diferentes variantes. Con vistas a una mejor comprensión del estilo del discurso heraclíteo, Robb presenta cuatro modelos literarios de este tipo de sentencias correspondientes a culturas diferentes, a saber, la literatura Nyanga de África, el Libro de los proverbios atribuido a Salomón, el verso ugarítico y el género egipcio de la *Instrucción*. Para la exposición del primer caso, se sirve del trabajo de Daniel Biebuyck (1978), quien ofrece una clara descripción de la literatura de la tribu Nyanga, de la que se desprenden dos formas de sentencias, los *mushyimos* y los *inondos*. Los llamados *mushyimos* son máximas, proverbios y algunos otros tipos de sentencias en los que se haya parte del código de valores de la tribu, la mayoría de ellos está compuesto por un dístico dividido por una cesura. Estos dísticos son cantados en series concatenadas sin orden específico por un bardo; es común que el cantante sólo recite uno de los versos y el público responda con el canto de la segunda parte. Los *mushyimos* son una forma de literatura oral propia de todos los habitantes de la tribu, quienes los citan de manera constante en su vida diaria, sobre todo respecto de cuestiones legales. Semejantes en estructura, i.e. dos versos separados por una cesura, encontramos los *inondo*, adivinanzas dirigidas al ámbito práctico y utilizadas, en su mayoría, por adolescentes y mujeres. Los *inondo* son cantados en conjunto y acompañados por música y aplausos.

⁶⁶ Esta cuestión es ilustrada ampliamente en el trabajo de Walter Ong (1982), sobre todo en los tres primeros capítulos; también se puede consultar el artículo de Lord (1987), “Characteristics of Orality”.

En segundo lugar, Robb cita como evidencia fundamental para el estudio del mecanismo interno de los fragmentos de Heráclito, los proverbios atribuidos a Salomón, que son un fragmento de la literatura bíblica proveniente de una fuente egipcia. Estos proverbios conocidos como *mashal* son, al igual que los de la literatura Nyanga, breves dísticos, con la singularidad de que casi siempre presentan un paralelismo antitético. El contenido del *mashal* hebreo, tal como en el caso de las sentencias griegas atribuidas a los Siete Sabios, no pertenece al ámbito religioso sino al secular, pues recoge principalmente el conocimiento práctico. Sobre esto mismo, resulta de sumo interés la observación de Robb en relación a la semejanza semántica entre la raíz de la palabra hebrea *hokmah* (conocimiento) y la de la griega *sophos* (experto), en tanto que, etimológicamente, ambas remiten al sentido de habilidad práctica (1983: 167). La presencia de las características mnemotécnicas mencionadas apunta a que tanto esta colección de proverbios atribuidos a Salomón como aquellas que surgieron posteriormente son producto de una larga tradición oral que, con la llegada de la escritura, fueron recogidos y conservados de forma duradera.

El siguiente caso mencionado por Robb es el del verso empleado por la épica de Ugarit, género literario en el que es evidente que no se trata de sentencias, sino de narraciones épicas. De modo que, con el análisis de este modelo, Robb busca poner de relieve una serie de dispositivos poéticos, en general, pasados por alto por otros estudiosos al examinar los fragmentos de Heráclito: nos referimos a los mecanismos de resonancia “echo devices”. Para mayor precisión, a continuación, citamos la enumeración que el propio Robb hace de los mecanismos de resonancia contenidos en el verso ugarítico: “simetría de las sílabas; simetría y eufonía creada por la repetición de sonidos en un bicolon; quiasmo; sonidos de enlace y eufonía mediante la repetición de *hmk*, *hkm*,

hkmk 6 veces en un tricolon; y, finalmente, [...] el paralelismo ‘impresionista’, el cual consiste en empalmar imágenes formalmente contradictorias” (Robb, 1983: 172). Todos estos mecanismos parecen obedecer a un *principio de repetición* con una clara finalidad mnemotécnica que desvela su origen oral. Es probable, pues, que, análogamente a la situación en Grecia arcaica, existiera en Ugarit un grupo de amanuenses encargados de escribir los textos dictados por los bardos. En síntesis, el verso ugarítico da cuenta también de una serie de dispositivos inherentes a la literatura oral, entre los que, de nuevo, el paralelismo emerge como elemento esencial.

A través de los tres primeros modelos descritos por Robb, se puede establecer que, en la poesía oral, el paralelismo es un mecanismo poético recurrente que proporciona unidad rítmica, la cual, junto con los efectos sonoros, está al servicio de la conservación de dicho repertorio cultural. Todo ello sirve de preámbulo para retomar la exposición de las llamadas *Instrucciones* o *Enseñanzas* egipcias, género propio de un discurso poético en prosa, i.e. una serie de enunciados con estructura y extensión diversa, en los que hallamos diversos mecanismos de repetición, aunque sin un patrón sistemático de aparición. Éste es, pues, a grandes rasgos el problema que presenta el género de las *Instrucciones*, mismo que Lichtheim, en el trabajo arriba citado, intenta franquear con su propuesta de analizarlas como una forma de composición que participa de la prosa y la poesía, para dar lugar al *estilo oracional*, llamado también por ella misma *discurso simétricamente estructurado* (1975: 11). Ambas designaciones resultan muy descriptivas de esta forma de composición poética: la etiqueta de *estilo oracional*, por ejemplo, remite a la estructura de oración o rezo; mientras que el término *discurso simétricamente estructurado* hace referencia sin lugar a dudas al paralelismo de sus miembros. Según explica Lichtheim, las *Instrucciones* eran recitadas de manera privada por un padre, un

sabio o un príncipe a sus hijos o discípulos, para que éstos últimos, tras escucharlas, las memorizaran, las interiorizaran y vivieran conforme a ellas. Con vistas a este fin, desarrollaron su estructura: un conjunto de unidades de sentido no importa si cada una de ellas ocupa una línea completa o solo una parte de ella, siempre que tenga un significado pleno que permita hacer una pausa antes o después.

En lo expuesto hasta aquí, hemos hecho hincapié en el aspecto oral, sin embargo, en el caso de Heráclito, tenemos noticia de la fijación temprana de un texto, acerca del cual, como hemos ya mencionado, existe un fuerte debate en relación con el momento y el responsable de su redacción. En este sentido, las *Instrucciones* egipcias resultan muy ilustrativas, pues, además de contener los mecanismos de repetición propios de una tradición oral, al igual que los fragmentos del efesio, han sido preservadas mediante la escritura, y de hecho son consideradas uno de los primeros géneros literarios egipcios en servirse de esta tecnología de registro gráfica. El establecimiento de estas composiciones en textos escritos tuvo en sus inicios la finalidad de servir de apoyo para la recitación o la memorización; sin embargo, a medida que la escritura se fue afianzando, comenzaron también a darse innovaciones en el género, a tal grado que es imposible catalogar las *Instrucciones* como un género puramente oral. Para Robb, todas estas formas poéticas, la literatura Nyanga, los proverbios atribuidos a Salomón, el verso ugarítico, las *Instrucciones* egipcias y, por supuesto, las sentencias de Heráclito caben en la categoría de *estilo oracional*, en tanto que son formas originadas dentro de culturas prealfabetizadas o con una larga tradición oral; en otras palabras son un producto de la oralidad, fijado eventualmente mediante un texto escrito, lo que, a su vez, abrió la puerta a cambios en los dispositivos de composición, mismos que hacen que estas sentencias se distinguan de las composiciones puramente orales.

Tras esta minuciosa comparación entre el género de las Instrucciones —así como de la literatura Nyanga, los proverbios de Salomón y el verso ugarítico— y las sentencias del efesio, Robb (1983: 183) afirma: “in Heraclitus’ case my subjective opinion is that the sayings were forged with the aid of writing, probably over many years, and collected by the author in some sort of manuscript form, a collection which of course now escapes to us”. A final de cuentas, el llamado estilo oracional al igual que la composición oral se sirve de una serie de dispositivos poéticos mnemotécnicos que, no obstante, al menos en el caso propio de Heráclito, eran aprovechados también para dotar a las sentencias de diferentes niveles de interpretación. En este sentido, parece haber una clara conciencia por parte del filósofo acerca de la capacidad de representación del lenguaje, pues no se conforma con ofrecer un mensaje transparente y unívoco a sus escuchas —o virtuales lectores—, sino que formula un mensaje abierto y potencialmente ambiguo que debe ser decodificado, mediante el desmontaje de los diversos recursos lingüísticos de los que el autor se ha valido para dar forma a su mensaje, de modo que, al final, la forma misma del mensaje se convierte también en contenido y esencia. No por casualidad muchos enunciados de Heráclito están formulados de forma antitética, como reflejo de la incesante interacción entre tendencias opuestas que, en el pensamiento del efesio, constituyen la esencia misma de la realidad, cuya unidad resulta de la concordancia de tales discrepancias.⁶⁷

⁶⁷ Ejemplos representativos de esto, se encuentran en los fr. B 10, 30, 31, 53, 61, 90 DK. Acerca de esto, es pertinente revisar el breve apartado que Norden (2000: 30–32) dedica a Heráclito en su trabajo “La prosa artística griega”.

VALORES SEMÁNTICOS DEL SUSTANTIVO ΛΟΓΟΣ EN HERÁCLITO

En el apartado anterior intentamos mostrar cómo el lenguaje en el que Heráclito dejó plasmada su propuesta filosófica no es sólo forma literaria sino también contenido que determina y se amalgama con dicha forma. El lenguaje se torna un elemento medular dentro de los fragmentos conservados del efesio, según lo constata la probable primera aparición en Heráclito de una serie de términos que constituyen parte importante del andamiaje lingüístico de la filosofía griega; nos referimos específicamente a φύσις (Frr. 22 B 1, 106, 112, 123), κόσμος (Frr. 22 B 30, 75, 89) y λόγος (Frr. 22 B 1, 2, 39, 45, 50, 72, 87, 108, 115). En efecto, es en los fragmentos conservados de Heráclito, donde por vez primera encontramos tales términos como elementos del discurso filosófico o, para no incurrir en un anacronismo, como vocablos que contribuyeron al desarrollo de una nueva forma de reflexión y especulación, cuyo objetivo era ofrecer una explicación del mundo. En este mismo orden de ideas, encontramos también en las voces ψυχή y νόος nuevas dimensiones semánticas, ligadas en la propuesta del efesio a las tres grandes nociones arriba mencionadas. De entre todos estos términos, la mayoría de los estudiosos ha hecho énfasis en la importancia capital de λόγος como eje conceptual del pensamiento del efesio. Por ironía de la suerte, como señala atinadamente Hülsz Piccone (2011: 78), este elemento, esencial dentro de los planteamientos heraclíteos, en la antigüedad sólo fue tomado en cuenta y explotado por los estoicos, quienes reconocieron en él los rasgos propios de un principio racional.⁶⁸ Sin embargo, definir el λόγος en términos estoicos, lo despoja de su más habitual significado, i.e. de su participación en el ámbito del lenguaje

⁶⁸ Cf. Cleanth. *Stoic.*, Himno a Zeus, vv. 17-22. Sobre la influencia de Heráclito en la tradición estoica, puede consultarse el capítulo de Anthony A. Long (1996: 35–57) intitulado “Heraclitus and Stoicism”.

y, más propiamente, de su valor como producción sonora de un mensaje lingüístico.⁶⁹ Ahora bien, como mencionamos al principio de este capítulo,⁷⁰ el término griego λόγος no se reduce únicamente a las dos valencias mencionadas, sino que posee una amplia gama de valores semánticos,⁷¹ la mayoría de los cuales se halla entre el campo semántico del lenguaje y el del pensamiento, o transita alrededor de éstos. Es así que existe una especie de confrontación entre los estudiosos modernos que postulan un valor ontológico en Heráclito para el vocablo λόγος, cercano al dado por los estoicos, y aquellos que optan por reconocerle un sentido meramente lingüístico. El presente trabajo toma como punto de partida y eje transversal de la propuesta heraclítica el vocablo λόγος, sin perder nunca de vista la multiplicidad semántica del término, para finalmente integrar esta polivalencia en un solo concepto capaz de moverse sin obstáculos en tres ámbitos distintos, pero inseparables al mismo tiempo, i.e. lingüístico, epistémico y ontológico. Para ello, nos serviremos del triángulo semiótico propuesto por Ogden & Richards visualizado como un modelo en el que se pueden insertar los tres elementos fundamentales para hacer una lectura semiótica de los planteamientos del efesio, a saber, realidad, pensamiento y lenguaje. Asimismo, en los siguientes tres apartados prestaremos atención al uso del término λόγος en algunos de los fragmentos conservados de Heráclito, bajo la premisa de que, en esencia, se trata de un mismo concepto que, desde una perspectiva moderna,

⁶⁹ Cf., por ejemplo, Burnet (1908: 146, n. 3) y Robinson (1987: 74–76), sobre todo, es significativa para nuestro trabajo, la propuesta de este último, ya que, si bien subraya el valor lingüístico del vocablo λόγος, no descarta del todo el valor de argumento o principio.

⁷⁰ Ver arriba, pp. 42s.

⁷¹ Heidegger (1953: 118–125) incluso retoma el sentido original del verbo λέγω —i.e. recoger, recolectar, elegir—, del que deriva λόγος, para ofrecer una interpretación de los planteamientos de Heráclito; de tal suerte que opone el adjetivo ἀξόνετος (fr. B 1 y 34) al concepto ontológico de λόγος, entendido este último como “la conjunción del ente que se sostiene en sí misma”. No cabe duda de que la propuesta de Heidegger, como sugiere Hülsz Piccone (2009), busca más entablar un diálogo filosófico con el efesio que aproximarse a su pensamiento de manera objetiva y científica. En este sentido, consideramos de gran valor la reflexión propia de Heidegger nacida de la lectura de Heráclito, pero consideramos que su premisa se basa en un anacronismo semántico.

abarca distintos órdenes. En este sentido, nuestra propuesta consiste en partir del valor lingüístico del λόγος, el más extendido en el s. VI y V, para alcanzar posteriormente una comprensión del λόγος como principio ordenador del universo.

ASPECTO LINGÜÍSTICO DE ΛΟΓΟΣ

Sea cual sea la postura que se adopte respecto al libro de Heráclito, es posible reconocer en el lenguaje del filósofo un alto grado de complejidad en el lenguaje utilizado, de tal suerte que la mayoría de los pasajes parecen contener distintos niveles de interpretación, que se tiende a recoger en una sola gran panorámica, aunque es preciso tener siempre presente que no se trata tampoco de un sistema altamente coherente de tipo aristotélico. La muestra más clara de esta multiplicidad interpretativa la tenemos en el proemio del libro (Fr. 22 B 1 DK) —si confiamos en los testimonios de Aristóteles y Sexto Empírico—, donde Heráclito designa su propia exposición con el término λόγος (discurso), pero que inmediatamente emerge también como concepto ordenador. Sin embargo, en aras de hacer un examen más detallado de esta cuestión, comenzaremos con la exploración de tres fragmentos en los que este término aparece en contextos con un menor de grado complejidad interpretativa, ya que en ellos el valor lingüístico de λόγος se torna mucho más transparente; se trata de los ff. 22 B 87, 108 y 50 DK. En estos tres casos, no hay duda de que el vocablo λόγος remite, en primer lugar, a una articulación lingüística compleja que tiene como finalidad dar cuenta de algo, que este contexto específico es la realidad; es decir que el término λόγος parece corresponder aquí a un concepto semejante al designado por las palabras españolas ‘discurso’, ‘disertación’, ‘explicación’ o ‘argumento’. Así, por ejemplo, en el fr. 22 B 87, tenemos:

βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ.

El hombre estúpido suele quedarse pasmado ante todo discurso.⁷²

Esta breve formulación da cuenta, como veníamos diciendo, del sentido de λόγος como articulación lingüística, acerca de la cual debemos reiterar que no se trata de una simple emisión de voz articulada, sino sólo a una que remita obligatoriamente a una argumentación. En este sentido, Marcovich (1967: 561) utiliza el término ‘doctrina’ para explicar el valor del sustantivo λόγος en este fragmento; de modo que, desde la perspectiva de dicho estudioso, el pasaje no estaría aludiendo únicamente a un cierto candor o a una falta de comprensión general propia del hombre común —que sería en todo caso una interpretación secundaria—, sino que la verdadera crítica de Heráclito estaría dirigida al efecto causado sobre las personas faltas de criterio por otras doctrinas de la época —desde la popular tradición mitológica, representada por Homero y Hesíodo, hasta propuestas de corte científico como las de Pitágoras y Jenófanes — en tanto que con ellas habrían ganado seguidores. En efecto, en el empleo de λόγος se encuentra un valor lingüístico subjetivo, alejado del significado ontológico que aparece en el fr. B 1, pues ahora se trata de la explicación individual del mundo expresada lingüísticamente. Un significado de λόγος equivalente al del fr. 87, lo encontramos en la primera parte del fr. B 108: ὁκόσων λόγους ἤκουσα κτλ. (“de todos aquellos cuyas explicaciones he escuchado...”). El texto citado confirma el valor lingüístico subjetivo de λόγος y lo refuerza además mediante el verbo ἀκούω, a través del cual se enfatiza la dimensión sonora del λόγος, característica en la que insiste Heráclito en varios de los fragmentos conservados de su obra y que, por ello, consideramos que debe ser tratada como un

⁷² Salvo indicación contraria, las traducciones al español son de la autora del presente trabajo.

componente primordial en el desarrollo del concepto abarcado por el término λόγος. Todo ello se da, en conformidad, por una parte, con nuestra postura de que el filósofo efesio se desarrolló sobre todo en el plano de la oralidad y, por otra, con la propuesta —que desarrollaremos más adelante— de que el aspecto sonoro es para Heráclito un elemento que vincula lenguaje-pensamiento-realidad. Ahora bien, según anunciamos, como parte de este grupo de fragmentos que presentan un valor indudablemente lingüístico de λόγος, tenemos el fr. 22 B 50:

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἕν πάντα εἶναι.

Quienes no me escuchan a mí sino al *lógos* reconocen que lo sabio es que todas las cosas son Uno.

Aquí vemos de nuevo el aspecto sonoro del λόγος, pero con una diferencia sustancial respecto a los dos fragmentos anteriores, pues esta vez el *lógos* abandona el plano subjetivo, para referirse al mismo tiempo a una explicación universal de la realidad, que es también el principio por el que se rige la totalidad del orden-del-mundo. Este λόγος–principio rector es capaz de expresarse a sí mismo como un mensaje formulado en un código sonoro, el cual debe corresponder a una lengua humana, pues aquellos que lo han escuchado con atención y en posesión de la correcta clave —a saber, Heráclito mismo y algunos pocos más, como Bías de Priene y Hermodoro— han podido decodificar de manera íntegra el mensaje. En síntesis, podemos decir hasta aquí que λόγος en el nivel interpretativo más simple —por calificarlo de alguna manera— es un ‘discurso’ o ‘exposición’ individual, que en este contexto se refiere específicamente a ‘la propuesta verbalizada de Heráclito’, así como, en la forma plural λόγοι, al resto de ‘explicaciones cosmológicas de la época’, así como en 22 B 108. A partir de este uso habitual del

sustantivo λόγος, surge un valor cosmológico que no se separa nunca del significado lingüístico, más bien se suma a éste como un nuevo sentido; de manera sintética podemos decir que con todo ello se hace referencia a una explicación objetiva de la realidad, capaz de expresarse a sí misma mediante una lengua humana, de tal forma que los hombres puedan comprenderla. Este λόγος provisto de un valor ontológico-epistemológico objetivo, que no es creación de una inteligencia individual ni obedece a una voluntad subjetiva, es el mismo que aparece en el fr. B 1, donde el paso de un nivel subjetivo a uno objetivo es tan transparente como la relación de sus valencias semánticas lingüística y ontológica. Por ello, a continuación, citamos dicho fragmento para hacer un análisis más detallado del mismo:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀζύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδόντες ἐπιλανθάνονται.

Aunque este *lógos* existe perpetuamente, los hombres se tornan incapaces de entenderlo, tanto antes de escucharlo, como después de haberlo escuchado. En efecto, aunque todo sucede conforme a este *lógos*, parecen unos inexpertos cuando están experimentando palabras y acciones tales como las que yo voy exponiendo, mientras distingo cada cosa según su propia naturaleza y explico el estado que guarda. En cambio, a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que olvidan cuantas hacen mientras duermen.

La aparición término λόγος en el fragmento citado ha sido objeto de varias interpretaciones, cada una con consecuencias sustanciales para la comprensión de la totalidad de la propuesta del efesio. Así, por ejemplo, para Aristóteles el problema fundamental en la primera oración del fragmento no radicaba en la polivalencia de la

palabra λόγος, sino más bien en la ambigüedad sintáctica del adverbio ἀεὶ;⁷³ si a esto sumamos el hecho de que, en las demás ocasiones en que el Estagirita alude a Heráclito, nunca hace referencia al λόγος como noción determinante en su propuesta, invita a suponer que Aristóteles apelaba al sentido de λόγος más inmediato en ese contexto (i.e. discurso o exposición oral), tal y como aparece en otros proemios arcaicos. El caso más cercano al uso de λόγος en 22 B 1 FK es el de su casi contemporáneo Hecateo de Mileto, *FGrH*. 1 Fr. 1: τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοὶ τε καὶ γελοῖοι, ὡς μοι φαίνονται, εἰσὶν (“Escribo lo siguiente con apego a la verdad, según considero yo, pues las explicaciones de los griegos son muchas y risibles, según se me presentan”). La comparación de los proemios de Hecateo y Heráclito deja en evidencia que la aparición en ellos del término autorreferencial λόγος obedece en gran medida a un uso formulaico; además, ambos introducen su discurso como una revelación necesaria frente a la ignorancia característica de su comunidad, incluso de quienes se precian de ser sus exponentes más destacados. El logógrafo milesio alude específicamente a lo risible (γελοῖοι) del resto de los λόγοι griegos —que recuerda de manera muy cercana la situación que encontramos en 22 Fr. B 108 DK—, mientras el filósofo señala la ignorancia generalizada de la masa (los ἀξύνετοι, según los califica el propio Heráclito). Asimismo, resulta obligado hacer mención del verbo γράφω que usa Hecateo, en contraste con los verbos διηγεῖμαι y φράζω empleados por Heráclito para caracterizar su forma de exposición, que remiten claramente a un contexto de enunciación verbal, en consonancia con el verbo ἀκούω, aplicado por el filósofo efesio a la actividad de sus destinatarios, cuyo contacto presencial con el mensaje en cuestión es subrayado enfáticamente por el sintagma πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων (“cuando están

⁷³ Arist. *Rh.* III 5 1407 b 11 ss.

experimentando palabras y acciones tales”), que describe un contexto de interacción viva. Todo ello no puede sino abonar a la propuesta de que el libro de Heráclito habría nacido en la oralidad y en la oralidad se reproducía primordialmente en vida del filósofo, como lo indica, en especial, la insistente aparición del verbo ἀκούω y, por otro, la ausencia de vocablos relacionados con la operación de escritura en los fragmentos conservados.

El resto de los textos donde se atestigua el uso protocolario de λόγος son posteriores a Heráclito, sin embargo, resultan tan significativos como el testimonio de Hecateo. En orden cronológico, el siguiente testimonio se encuentra en Ión de Quios, Fr. 36 B1 DK: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου· πάντα τρία καὶ οὐδὲν πλέον ἢ ἔλασσον τούτων τριῶν. ἐνὸς ἐκάστου ἀρετὴ τριάς· σύνεσις καὶ κράτος καὶ τύχη. (“Este es el principio de mi *discurso*: todas las cosas son tríadas y no hay nada más ni menos que estos tres <elementos>. La excelencia de cada cosa es triádica: comprensión, fuerza y azar”).⁷⁴ En el inicio del fragmento, se observa un juego de palabras basado en los diferentes niveles semánticos de dos términos: ἀρχὴ δέ μοι τοῦ λόγου, donde evidentemente el sustantivo ἀρχή hace referencia tanto al primer momento del discurso, como al fundamento o principio del mismo y, en ese sentido, el λόγος adquiere también una dimensión más profunda, en tanto que no se trata únicamente de la producción oral o escrita del discurso, sino además de la totalidad de la propuesta del poeta, lo que quizá ya está muy cercano a la noción de razonamiento, cosa que daría cuenta del despliegue semántico del sustantivo λόγος.

Como etapa obligada del examen relativo al empleo posterior del vocablo λόγος en el sentido de orden lingüístico, es indispensable considerar a Heródoto, quien presenta una construcción sintáctica, generada probablemente de la misma matriz semántica de la que

⁷⁴ Otros usos análogos también del s. V a. C. se encuentran en Democr. B 68 B7 DK y en Diog. Apoll. 64 B 1 DK.

surgió el sintagma heraclíteo τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος que destacamos antes en el fr. 22 B 1. Nos referimos, específicamente a Hdt. I 116, 5: ὁ δὲ ἀγόμενος ἐς τὰς ἀνάγκας οὕτω δὴ ἔφαινε τὸν ἔόντα λόγον.⁷⁵ En este pasaje de Heródoto no cabe duda del sentido de λόγος como *discurso*, pues presenta ahí un neto matiz narrativo, aunque por su referencia simultánea a la realidad implícita en él, de manera cercana equivale al uso heraclíteo. En relación con este paralelismo, se debe ahondar también en el participio del verbo εἰμί — genitivo absoluto ἔόντος en el caso del filósofo y acusativo ἔοντα en el del historiador— que acompaña a λόγος, pues, si atendemos a los estudios de Kahn (2009: 67 y 173) sobre dicho verbo, en época arcaica no habría desarrollado todavía un valor existencial;⁷⁶ en términos prácticos, podemos decir que este verbo tendría en Heráclito primordialmente una función copulativa, en asociación con un valor veritativo. En el caso de Heródoto, pese a que posiblemente atribuyera ya en algunos casos un sentido existencial al verbo εἰμί, es evidente que, en la frase en cuestión, el verbo εἰμί tiene un valor veritativo, de modo que podemos interpretar Hdt. I 116, 5 como “al ser sometido éste a tortura, sacó a la luz la versión acorde con la realidad” y en este mismo tenor, una versión al español del sintagma τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος podría ser “aunque este discurso es acorde a la realidad”. A partir de esta breve revisión de pasajes en que se utiliza el sustantivo λόγος de manera análoga al Fr. 22 B 1 DK, podemos interpretar el término en primer lugar como designación de una exposición o enunciado lingüístico —ya sea oral o escrito— que recoge la investigación, reflexión o testimonio de un individuo, i.e. un discurso.

⁷⁵ También hallamos otros sintagmas con uso de términos cercanos a λόγος, como en Eur. *El.* 346, donde aparece el vocablo μῦθος en lugar de λόγος, pero con el mismo sentido: τὸν ὄντα δ' εἴη μῦθον (“conocerás esta narración acorde con la realidad”); y en Ar. *Ra.* 1052: πότερον δ' οὐκ ὄντα λόγον τοῦτον περὶ τῆς Φαίδρας ξυνέθηκα; (“¿acaso esta narración que compuse acerca de Fedra no era acorde con la realidad?”).

⁷⁶ Sobre esto mismo, véase el primer apartado del siguiente capítulo “Uso y semántica del verbo εἰμί en Parménides”, donde argumentamos que en el poema del eleático aparece por vez primera un valor ontológico del verbo εἰμί.

De hecho, incluso en el propio Fr. 22 B 1 DK se pueden observar signos claros de que el término λόγος alude ahí a un enunciado verbal o composición lingüística, particularmente, a un discurso oral. Nos referimos a las formas dos del verbo ἀκούω que aparecen al final de la primera oración del pasaje. Paradojicamente, en la frase de Heráclito πρόσθεν ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον, sale a flote sin lugar a dudas el carácter lingüístico de λόγος, con especial énfasis en su dimensión aural-oral y, al mismo tiempo, con el uso del adverbio πρόσθεν se sugiere que dicho término puede contener también otro sentido junto con el de ‘discurso articulado’, pues sólo se podría considerar la posibilidad de una comprensión previa a su percepción auditiva si el λόγος está por encima de la percepción sensorial, es decir, si lo consideramos como una especie de estructura inmanente capaz de sostener el discurso articulado, precederlo y subsistir con él. En cambio, de aceptar que el significado de λόγος se restringe meramente al ámbito lingüístico, no tendría sentido el enunciado “los hombres se tornan incapaces de entenderlo, tanto antes de escucharlo, como después de haberlo escuchado”.⁷⁷

Partamos ahora de la ambigüedad del adverbio ἀεί apuntada por Aristóteles, quien afirma que dicha palabra puede conectarse con cualquiera de los sintagmas que la preceden o la siguen en la primera línea del fragmento, i.e. tanto con (a) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ’ ἐόντος ἀεί, como con (b) ἀεί ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι. Esta observación es sumamente valiosa para esclarecer lo arriba planteado, primero porque el hecho de que el Estagirita considere que el adverbio ἀεί es sintagmáticamente funcional para cualquiera de las dos construcciones sintácticas reconoce al sustantivo λόγος una dimensión semántica amplia, pues la idea de eternidad no es compatible en sentido estricto con la producción de un discurso —ya sea oral o escrita—, dada la circunscripción temporal de dicha

⁷⁷ Cfr. Kahn (1981: 97–98). También Hülsz (2011:106–107) retoma este mismo argumento.

operación, de lo que se puede inferir que, al menos en este pasaje, incluso Aristóteles atribuía un valor diferente a λόγος, aunque no lo suficientemente característico o idiosincrático como para considerarlo un elemento esencial del pensamiento heraclíteo. En segundo lugar, habría que subrayar que la ambigüedad del adverbio ἀεί sólo es un problema a la luz de un sistema perfectamente categorizado y orientado a la formulación unívoca de las ideas, como el del Estagirita; pero, para la mayoría de los pensadores presocráticos, la univocidad estaba muy lejos de ser un elemento obligado en la reflexión filosófica. Antes bien, la ambigüedad y la multivocidad parecen formar parte casi imprescindible de la mayor parte de los sistemas de pensamiento arcaicos.⁷⁸ De ahí que la duplicidad de la función sintáctica de ἀεί pueda ser vista como un mecanismo que Heráclito utilizaba provechosamente para dotar de mayor complejidad a su expresión. Es decir que la interpretación, aunque habría quienes eligieran sólo una de las dos valencias arriba presentados, podría también ser de ambos enunciados. En este punto podemos registrar las siguientes lecturas posibles del *incipit* de Heráclito basadas en las distintas formas de segmentación posibles:

- (1) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος, || ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι
- (2) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ, || ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι
- (3) τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος | ἀεὶ | ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι

Estas tres lecturas son posibles y todas parecen válidas, en tanto que no son excluyentes entre sí. En efecto, el inciso (3), como contenedor de las lecturas de los incisos (1) y (2), puede ser considerado como el nivel más amplio de interpretación y, por ello, tomaremos este inciso como punto de partida para el resto de nuestro análisis. Además de la

⁷⁸ El artículo de Jaap Mansfield (1995) "Insight by Hindsight. Intentional Unclarity in Presocratic Proems" aborda los casos de Empédocles, Parménides y Heráclito, en quienes es evidente el importante papel que tiene la ambigüedad en sus formulaciones filosóficas.

segmentación sintagmática y prosódica de este trozo del fragmento, se debe prestar atención a la polivalencia de los vocablos contenidos. En relación con esto último, en las líneas precedentes, adelantamos que el sentido más inmediato para λόγος en los s. VI y V a. C. era el de *discurso*, en especial, como parte del preámbulo de una disertación, pero que en el uso del filósofo efesio su sentido no se restringe a éste, como intentaremos mostrar a continuación. Para ello, dada la presencia del participio ἔόν en el pasaje en cuestión, es oportuno hacer el análisis semántico del verbo εἰμί, pues, aunque, como ya señalamos, para la época de Heráclito dicho verbo no había todavía desarrollado un sentido propiamente ontológico, hay un matiz cercano, que tiene una valencia semántica afin a la del verbo ζάω, como aparece atestiguado ya en Homero, *Il.* I 290, θεοὶ αἰὲν ἔόντες (“los dioses inmortales [o siempre vivos]”).⁷⁹ Asimismo, como señalamos en las páginas precedentes,⁸⁰ en el fr. B 1, el participio del verbo εἰμί predicado allí del sustantivo λόγος puede tener también un valor veritativo, de modo que el primer sintagma del fragmento, τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος, podría ser traducido, según lo que expusimos arriba, como “aunque este discurso es acorde a la realidad”.

En síntesis, del mismo modo en que se da la ambivalencia sintáctica del adverbio ἄεί, en el caso del verbo del verbo εἰμί y su relación con el sustantivo λόγος en este primer sintagma del fr. B1, es factible contar también con dos niveles de interpretación, a saber, uno veritativo y otro existencial, por describirlo de alguna manera. Así pues, si a estos dos valores del verbo εἰμί fácilmente reconocibles para los griegos de finales del s. VI y principios del V a. C. agregamos el adverbio ἄεί, nos quedarían dos interpretaciones simultáneas. Por un lado, tendríamos “este *discurso* que es siempre verdadero” y, por

⁷⁹ Cf. Kahn (2003: 242).

⁸⁰ Véase arriba p. 41 n. 48 y pp. 69s.

otro, “este *discurso* que vive perpetuamente [o es inmortal]”. Por supuesto, en las dos interpretaciones presentadas sólo se atiende a uno de los valores semánticos posibles del sustantivo λόγος; sin embargo, es claro que en ambos casos el adverbio ἀεί impone un segundo nivel interpretativo para este sustantivo, pues si se afirma de éste que “siempre es verdadero” esto no puede reducirse a la mera producción lingüística de Heráclito, i.e. al discurso, sino debe ser algo que, como dijimos, lo trasciende. En este orden de ideas, si se acepta que muy probablemente el efesio tenía presente la fórmula homérica θεοὶ αἰὲν ἔόντες, entonces, λόγος estaría en paralelismo con θεοί y, por consiguiente, no podría tratarse de una mera fabricación del filósofo, sería, en realidad, la formulación de una explicación inmanente a la realidad, anterior al efesio y a todos los hombres, la cual da cuenta del orden total del mundo. Siguiendo el desglose de los niveles interpretativos arriba planteados, el inciso (3) se bifurcaría primero en:

(3a) Aunque este discurso es siempre verdadero, los hombres siempre se tornan incapaces capaces de comprenderlo.

(3b) Aunque este discurso está siempre vivo, los hombres siempre se tornan incapaces de entenderlo.

Del mismo modo, cada una de estas interpretaciones, presenta ella misma otra alternativa, según lo dicho sobre la polivalencia de λόγος. Estas alternativas predicarían verdad e inmortalidad, respectivamente, no sólo del discurso presentado por Heráclito, sino de aquello que da origen al discurso. Es en este nivel donde tienen cabida interpretaciones como la estoica, que proponen ver en el término λόγος la referencia a un principio ordenador del mundo; interpretación sustentada en el mismo Fr. 22 B 1 DK, γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε (“aunque todo se produce conforme a este λόγος”). Hemos dejado sin traducción el término λόγος, porque consideramos que en este

pasaje el valor predominante no es propiamente el de *discurso*, sin que ello signifique que el vocablo quede despojado de su significado lingüístico. Así pues, cuando se dice que todo ocurre conforme a este λόγος es evidente que no se trata únicamente del discurso propio de Heráclito, sino más bien, el discurso heraclíteo se presenta como la formulación lingüística que recoge aquél λόγος que es fundamento y orden del mundo; de modo que tendríamos ahora:

(3a₁) Aunque este orden del universo es siempre verdadero, los hombres nunca son capaces de comprenderlo.

(3b₁) Aunque este orden del universo ha vivido siempre [o es inmortal], los hombres nunca han sido capaces de comprenderlo.

En síntesis, la suma de los múltiples valores semánticos de λόγος pertinentes y del participio ἐόν en este pasaje y la ambivalencia sintáctica del adverbio ἄεί ofrece una enorme profundidad interpretativa que hasta aquí hemos descompuesto por análisis combinatorio en los incisos (3a), (3b), (3a₁) y (3b₁).

ASPECTO ONTOLÓGICO DE ΛΟΓΟΣ

El uso del término λόγος en los pasajes de otros autores que citamos antes da cuenta de su polivalencia semántica, como intentamos mostrar en las páginas anteriores; sin embargo, también en los fragmentos conservados del filósofo efesio tenemos testimonios muy valiosos de la amplitud semántica abarcada por el vocablo λόγος. Sin ir más lejos, en el mismo Fr. 22 B 1 DK, encontramos de nuevo dicho término en un contexto que sugiere un amplio espectro conceptual. Ahora bien, de este abanico significativo del sustantivo λόγος, se observa casi siempre en sus apariciones dentro de los fragmentos supervivientes

de Heráclito un valor primario referido a la producción lingüística sonora. Así, por ejemplo, en esta segunda parte del Fr. B 1 (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγεῖμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει), la interpretación más elemental y transparente propone en términos llanos que se afirma la veracidad del discurso del efesio; la cual, a su vez, se traduce en una correspondencia entre realidad y contenido de la producción lingüística del filósofo. En este sentido, en un primer nivel interpretativo, el sintagma γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε el vocablo λόγος representa la producción lingüística personal de Heráclito que, no obstante, es capaz de expresar la estructura y funcionamiento del mundo.

Sin embargo, es posible también ver en κατὰ τὸν λόγον el fundamento o razón que ordena el universo, en especial cuando lo ponemos en contacto con el Fr. 22 B 2:⁸¹

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ>· [τουτέστι τῷ κοινῷ ξυνός γὰρ ὁ κοινός.] τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Por ello, se debe seguir aquello que es común; [es decir, lo universal, pues lo común es universal.] Sin embargo, pese a que el *lógos* es común, la masa vive como si tuviera un pensamiento privado.

En las líneas citadas, se observa de manera transparente el valor de λόγος como principio racional o fundamento ordenador del mundo, en tanto que el adjetivo predicativo ξυνός “común” excluye que se trate de un *discurso* individual y subjetivo. Asimismo, la idea contenida en λόγος ξυνός complementa y refuerza la interpretación en términos universales o generales de la expresión del Fr. B 1, γινομένων γὰρ πάντων κατὰ

⁸¹ Hülsz Piccone (2011, pp. 103–104) incluso propone la unidad de los Frr. 22 B 1, B114 y B 2, en ese orden. Desde nuestra perspectiva, consideramos que no se trata propiamente de una unidad textual, aunque sin duda hay un vínculo conceptual.

τὸν λόγον, pues la relación semántica entre ξυνός y πάντων es evidente; de tal suerte que, a partir de estos pasajes, podemos establecer lo siguiente:

El λόγος es común (ξυνός) porque todas las cosas (πάντων) se producen en conformidad con tal principio.

En efecto, el λόγος entendido como principio y estructura del mundo es capaz de dar cuenta de todas las cosas del mundo e incluso de sí mismo. El λόγος es, al mismo tiempo, la expresión del principio del mundo cifrada en un código accesible a todos los hombres, pero casi siempre desestimada o incomprensible. Además, en un sentido laxo, podemos interpretar dicho término como equivalente al mundo mismo, aunque, Heráclito nunca lo utiliza para referirse a su manifestación concreta, sino más bien, como acabamos de señalar, a su estructura. En cambio, podemos reconocer en el uso de κόσμος y φύσις por parte del efesio la forma de designar el aspecto concreto del mundo, cada uno de ellos propiamente delimitado, a tal grado que no parecen intercambiables entre sí; más específicamente, se puede hablar de una oposición entre un orden general o total del mundo (κόσμος) frente a uno particular o individual de cada uno de sus elementos (φύσις). No obstante, en última instancia ambos niveles de organización encajan dentro de un mismo principio o estructura fundamental (λόγος).

Como anticipábamos en la introducción de este capítulo, la primera dificultad a la que nos enfrentamos al tratar de definir los términos anteriores es que, aunque en los casos de λόγος y φύσις contamos con un amplio abanico de testimonios, a principios del s. V a. C. su valor técnico propio del ámbito filosófico se encuentra en una fase muy temprana de desarrollo, incluso incipiente; de ahí que en gran medida el mayor apoyo para definirlos debe tomarse de los propios fragmentos conservados de la obra del efesio. Por su parte, el vocablo φύσις presenta un panorama bastante más desértico por su escaso uso en la

literatura anterior, ya que el único testimonio anterior a Heráclito está constituido por una sola aparición dentro de la épica homérica. Pues bien, en refuerzo de nuestra argumentación acerca del empleo del termino φύσις como relativo a la constitución particular de los objetos que conforman el mundo, haremos algunas observaciones lingüísticas acerca del vocablo en cuestión.

Λόγος-φύσις

El término φύσις es un sustantivo derivado del verbo φύω / φύομαι formado sobre la raíz indoeuropea **bhu-*, que remite al sentido de ‘crecer’, ‘aumentar’ o ‘desarrollarse’ (Chantraine: s.v. φύομαι), los cuales se refieren primordialmente al ámbito vegetal (Naddaf, 2005: 12). A lo anterior habría que añadir el valor del sufijo -σις, que, según Benveniste (1948: 80), implica “la notion abstraite du procès conçu comme réalisation objective”, por lo cual en conformidad con lo anterior, el lingüista francés puntualiza lo siguiente sobre el sentido valor semántico del vocablo φύσις (1948: 78):

φύσις “constitution (accomplie), nature effective”: κ 303 καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε “et il me révéla la nature de cette plante”. Ce terme si important se définit bien à l’intérieur de sa catégorie comme l’“accomplissement (effectué) d’un devenir”, et donc comme la “nature” en tant qu’elle est réalisée, avec toutes ses propriétés. L’idée est tout autre dans lat. *natura*, qui correspond à peu près à ce que serait *φυτός.

Es evidente que el análisis contenido en la cita anterior se sustenta en la única aparición del término en los poemas homéricos, nos referimos a *Od.* X 302-305, versos en los que Hermes entrega a Odiseo una planta divina (μῶλυ), mediante la cual podrá evitar el hechizo de Circe: ὦς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεΐφοντης / ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. / ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος· μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί· (“Entonces, el Argifonte, tras expresarse así, me dio el remedio /

arrancándolo de la tierra y me mostró [o indicó] su *physis*: / era negra en la raíz y, en cambio, la flor semejante a la leche. A ésta los dioses la llaman *mōly*”). Para nuestra argumentación, resulta de gran relevancia el hecho de que el vocablo φύσις ocupe el lugar de objeto de δείκνυμι, pues si bien este verbo apunta hacia un gesto indicativo con contacto visual, también alude a una operación abstracta, o mejor dicho, teórica; de modo que la acción de Hermes consiste tanto en explicar a Odiseo las propiedades y características de la planta, como en ponerla frente a sus ojos y mostrarle así cada uno de los rasgos o partes tangibles que la componen; en términos prácticos, la φύσις de la planta es la conjunción no sólo de todas sus partes, sino también de sus potencias (calmantes, terapéuticas, etc.). Hay, de hecho, algunos estudiosos (cfr. Naddaf 2005: 14) que proponen que el término φύσις en este pasaje comprende también las propiedades internas de la planta, aunque no aparezcan de manera explícita en el texto. Alfred Heubeck (1988: 60) incluso sostiene que φύσις alude, además, a un ‘poder oculto’, lo que resulta especialmente compatible con Heracl., Fr. 22 B 123 (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. “La naturaleza suele ocultarse”). No obstante, llegar a una conclusión tan particular únicamente a partir del pasaje homérico resulta algo arriesgado. Esto no significa, por supuesto, que no se pueda establecer un vínculo entre este pasaje y el Fr. B123, pues, como señala Jenny Strauss Clay (1972: 130–131) el pasaje de Homero alude a una parte oculta de la φύσις, aunque no parece tratarse necesariamente de una propiedad interna ni de un ‘poder oculto’, ni tampoco de un elemento no perceptible, sino de una parte de la planta que normalmente no está a la vista de los hombres, la raíz; esta interpretación se refuerza en los versos siguientes, cuando Hermes explica que, para los hombres, resulta difícil arrancar la hierba⁸² y, por consiguiente, casi siempre el color y la forma de la raíz de la planta se mantienen ocultos para ellos. Retomando, de manera más

⁸² *Od.* X 305-306: χαλεπὸν δέ τ’ ὀρύσσειν / ἀνδράσι γε θνητοῖσι, θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.

puntual, los señalamientos arriba citados de Benveniste, sería importante anotar que la constitución total de la planta correspondería a la culminación de un proceso de desarrollo o maduración. En ese sentido, según explica el lingüista francés, la φύσις se opone al latín *natura*, que más bien indica “la manera en que las cosas nacieron”;⁸³ mientras que φύσις hace referencia a la manera en que están compuestas, i. e. ellas contienen ya todas sus propiedades en la proporción correspondiente.

En relación con este pasaje de la *Odisea*, es pertinente hacer un último comentario acerca de la revelación del nombre de la planta. A propósito de la aclaración que Hermes dirige a Odiseo respecto al nombre de la planta, se debe hacer hincapié especialmente en que se trata de una palabra de uso exclusivamente divino —vocablo para el que, junto con el sustantivo plural Πλαγκταί que designa unas peligrosas rocas (*Od.* XII 61), no hay un término equivalente en lengua humana (cfr. Clay, 1972: 128)—, de modo que, si atendemos al hecho de que, en la mayoría de las culturas antiguas, el nombre guardaba un estrecho vínculo con el objeto nombrado, resulta muy comprensible la asociación entre la potencia apotropaica que aquélla posee y el hecho de que porte un nombre usado solamente por los dioses, lo que apunta hacia otros casos en que se puede observar una conexión mágica entre el nombre y la cosas (cfr. Frazer, 1951: 290). Así por ejemplo, en el conocido episodio homérico protagonizado por Odiseo y el cíclope Polifemo, el Laertiada conducido por la *hybris*, tras cegar al monstruo, le revela su verdadero nombre, volviéndose así vulnerable para la venganza de la criatura, que, una vez en posesión del nombre de su enemigo, lo maldice y lo priva del regreso sano y salvo a su casa (cfr. Brown, 2006). Ahora bien, este poder del nombre sobre lo nombrado se puede explicar en el contexto de *Od.* X 303 no como una mera asociación mágica, sino por el conocimiento de la φύσις del objeto

⁸³ Benveniste (1948: 103).

adquirido al aprender su nombre. De manera un poco más técnica, podríamos decir que, en tales casos, se plantea una relación semántica natural (o motivada, en términos saussureanos) entre el nombre y el referente, de tal suerte que el nombre de una persona o de un objeto revela su φύσις y, en este sentido, quien conoce el nombre de tal objeto o persona posee poder sobre él o ella.

A partir de este acercamiento al procedimiento ‘etimológico’ en el arcaísmo griego y del análisis de la única aparición del término φύσις en el *corpus* homérico, podemos establecer una base firme para proceder al examen semántico del empleo que hace Heráclito del vocablo. Así pues, tomando en cuenta lo anteriormente discutido, es oportuno volver al Fr. 22 B 1, donde el efesio afirma de sí mismo o, mejor dicho, de su propio λόγος o razonamiento discursivo, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει (“distingo cada cosa según su propia *physis* y muestro [o explico] el estado que guarda”). En el pasaje citado, lo primero que salta a la vista es la expresión διαιρέων ἕκαστον (“distingo cada cosa”), que contiene, sin duda, la idea de un análisis de los objetos del mundo —en sentido amplio, i.e. no únicamente objetos concretos limitados, sino también fenómenos, como el día y la noche (cf. fr. B 57 y 106), e incluso acciones (cf. fr. B 73 y 112) y conceptos (cf. fr. B 23 y 32, entre otros). Heráclito explica, pues, en el proemio de su libro el método de investigación en el que se sustenta su razonamiento discursivo; se trata de la búsqueda de la explicación del mundo a partir de un examen individual de los objetos que lo conforman, a partir del cual logra extraer un mismo principio, como intentaremos mostrar más adelante. Ahora bien, en dicha exploración de los objetos individuales del mundo, destaca de manera específica la determinación de la φύσις o constitución de cada cosa, de tal modo que el conocimiento de ésta parece conducir necesariamente al conocimiento del objeto mismo.

En efecto, para entender el fragmento en cuestión, se ajusta muy bien el comentario anteriormente hecho en relación con el valor semántico de φύσις en la *Odisea*, cuya congruencia con el uso que hace Heráclito se refuerza si consideramos la expresión καὶ φράζων ὅκως ἔχει como una clausula explicativa de κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον, cuyo sentido integra quizá con un matiz ligeramente distinto, en el sentido de que, en primer lugar, se realiza la investigación analítica, esto es se distingue cada cosa según su naturaleza (κατὰ φύσιν διαιρέων) y, tras tener claro el conocimiento de la constitución de los objetos individuales del mundo, se expresa [o explica] cómo son, i.e. el estado en que se encuentran; lo que nos deja con que la expresión ὅκως ἔχει sería una especie de definición funcional de φύσις (cf. Verdenius, 1947: 273). Ahora bien, la descripción de la φύσις de cada cosa parece, como en el caso homérico, consistir en una exposición de las diferentes partes que constituyen los objetos, partes que, sin embargo, no pueden ser separadas, pues, aunque pueden ser explicadas de manera aislada por el método analítico, no se hallan libres en el mundo como piezas individuales. De nuevo aquí el ejemplo homérico de la planta μῶλον resulta muy ilustrativo; en ese pasaje, Hermes explica a Odiseo cuál es la φύσις de la hierba, pero su exposición no se ciñe únicamente a una expresión verbal, sino que, al mismo tiempo, pone frente al Laertiada la planta misma, de manera que pueda corroborar en el plano físico-material, con el órgano de la vista, las palabras pronunciadas y así logre comprenderlas cabalmente. En otros términos, si Odiseo sólo hubiera escuchado la descripción de la planta, a saber, una raíz negra con una flor blanca, no se habría apropiado por completo del conocimiento de su φύσις, pues, tal constitución vegetal no podría ser del todo única. Por ello, en el pasaje en cuestión, Odiseo no sólo constata la congruencia con la descripción del color de la raíz y de la flor, sino también habría captado la forma, el tamaño, la textura, e incluso la manera en que las dos partes principales se ensamblan, pues

es gracias a la suma de todos sus rasgos que la planta tiene los poderes mencionados por Hermes: en síntesis, la φύσις es la constitución físico-material de los objetos con sus rasgos y propiedades, la cual tiene por resultado el funcionamiento del todo y sus efectos. Así pues, distinguir cada cosa según su φύσις consiste en reconocer cada una de las partes que la conforman y este conocimiento conlleva la comprensión del comportamiento de cada uno de los objetos del mundo.

Ahora bien, tras haber argumentado en el párrafo anterior en favor de entender la φύσις en términos de materialidad, a continuación intentaremos ahondar un poco más en las consecuencias de dicha constitución física, en tanto que las cosas del mundo no abarcan únicamente objetos físicos, sino también fenómenos, acciones y conceptos, todos ellos incluidos en el ἕκαστον del Fr. 22 B 1. Para ello, conviene citar el Fr. 22 B 106: εἶτε ὀρθῶς Ἡεράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένῳι, τὰς δὲ φαύλας, ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὔσαν. (“si Heráclito increpó con razón a Hesíodo, quien consideraba que unos días eran favorables y otros adversos, pues era ignorante de que la *physis* de todo día es única.”), donde el ‘día’ no es un objeto concreto del mundo sino un fenómeno cíclico y continuo. En efecto, a primera vista el día es presentado por Heráclito como un fenómeno susceptible de ser limitado y separado; sin embargo, al mismo tiempo, afirma que todas las repeticiones de este fenómeno comparten la misma composición, de lo que surge la pregunta acerca de si en el pensamiento heraclíteo se podría concebir la idea de objetos distintos con una misma φύσις o bien si se trataría de un mismo fenómeno, i.e, si visualizaba cada día como una parte del fenómeno total de la sucesión astronómica de días. La respuesta a este cuestionamiento se ofrece en el Fr. 22 B 57, en el que Heráclito de nuevo condena la ignorancia de Hesíodo con respecto al ciclo astronómico de los días, pero esta vez, en lugar de señalar su equívoco por considerar los días como fenómenos aislados

unos de otros, le censura la distinción en términos de oposición entre día y noche, cuya unidad última igualmente asegura (ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν). Día y noche son para Heráclito una misma cosa, en el sentido de que el día y la noche son las partes constitutivas de la totalidad del fenómeno astronómico de sucesión del día y la noche, elementos que, como en el caso de la planta μῶλον, participan del ámbito físico-sensorial y, curiosamente, también son percibidos trivialmente como elementos opuestos. En el caso homérico, es probable que la oposición entre raíz y flor se deba más a una intención poética de identificar las partes extremas de una planta; en cambio, en el fragmento del efesio, se puede presumir que éste busca poner de relieve la unidad de lo que, para la mentalidad común e incluso para el máximo representante del saber compartido son elementos opuestos o extremos. En pocas palabras, según la exposición arriba presentada sobre el término φύσις, parece pertinente considerar que, cuando en el Fr. 106 Heráclito sostiene que hay una sola φύσις para todos los días, se refiere a que cada uno de éstos tiene una misma composición, cuyas partes, en términos físico-sensoriales, podemos al menos enlistar: el amanecer, el ocaso, la media noche y el alba; cada una de tales partes presenta características propias, a cada una de ellas corresponde con un sitio particular dentro del desarrollo del día, pero no hay forma de que alguna se dé en forma aislada o fuera de secuencia, pues sólo existen como parte de una totalidad.

Un caso más complejo se presenta en el Fr. 22 B 112 (σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπάϊοντας), del que se discute fuertemente la autenticidad, bajo el argumento de que el contenido corresponde en realidad a concepciones estoicas, aunque pudiera haberse originado de una sentencia o bien de una idea heraclítea. La principal y más antigua argumentación de esta propuesta se encuentra en un trabajo de

Heidel (1913: 713s.),⁸⁴ quien rechaza de manera rotunda el Fr. 112, por contener un léxico inusual en Heráclito, específicamente, ἀρετή y σοφίη, términos propios de sistemas filosóficos posteriores, mientras que, en el caso del segundo, señala atinadamente la clara preferencia de Heráclito por la sustantivación del adjetivo neutro τὸ σοφόν. Asimismo, considera que la segunda parte del fragmento (ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας) encierra una idea de corte estoico.⁸⁵ Contrariamente a esta postura, existe un grupo de estudiosos que acepta como auténtica la totalidad del fragmento (cf. Mouraviev, 2006: iii; Kahn, 1983: 119–122; Hülsz Piccone, 2012: 184); sin embargo, algunas de las réplicas presentadas contra los argumentos de Heidel no resultan del todo convincentes. Por otra parte, habría que reconocer, con todo, que la crítica de dicho estudioso en contra de la autenticidad de la segunda parte del fragmento no tiene un sustento filológico tan sólido, pues resulta transparente un paralelismo con el Fr. B1 y con el Fr. B 117 (...οὐκ ἐπαίων ὄκη βαίνει...); además, el propio Heidel (1913: 713) acepta el uso arcaico del adjetivo neutro plural ἀληθέα para referirse a la verdad objetiva, e incluso, alude a una posible correspondencia por oposición entre ἀληθέα λέγειν y la expresión ψευδῶν τέκτονας del Fr. B 28.

A partir de las diferencias de análisis en torno al Fr. 22 B 112, consideramos que, en efecto, resulta inadmisibles en su totalidad como un fragmento del efesio por las razones mencionadas arriba; no obstante, la segunda parte sin duda tiene un contenido léxico y

⁸⁴ Sobre esto mismo, véase también Kirk (1954: 390–391), quien, aunque acepta usos análogos de φύσις y del verbo ἐπαίω en los Frr. B1 y 117, niega la autenticidad del fragmento, argumentando que no existe ninguna aportación substancial a los planteamientos heraclíteos. A la postura de Heidel y de Kirk, se debe sumar también el estudio de Marcovich, donde el Fr. B 112 DK no aparece considerado como auténtico y sólo se alude a él como una imitación estoica (1967: 96).

⁸⁵ Para reforzar su objeción acerca de que la segunda parte del fragmento en cuestión tiene un sesgo claramente estoico, Heidel (1913: 714) ofrece la traducción “to act in accordance with nature consciously and with full knowledge”, que hace eco evidente del lema estoico: ὁμολογουμένως τῶι λόγῳι ζῆν, ὁμολογουμένως τῆι φύσει.

semántico propio de Heráclito, de modo que posteriormente ese núcleo original pudo ser interpretado en clave estoica y expandido elementos propios de esa corriente filosófica. Así pues, admitimos ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας como de la autoría de Heráclito; pues no sólo se pueden reconocer en este segmento elementos léxicos de corte heraclíteo, sino también uno de sus rasgo característicos, a saber, la presencia de ambigüedad sintáctica que deriva en distintos niveles interpretativos:

- (1) Decir lo que es verdadero y actuar conforme a la *physis*, escuchando [o percibiendo].
- (2) Decir y hacer lo que es verdadero, escuchando [o percibiendo] conforme a la *physis*.
- (3) Decir lo que es verdadero y actuar escuchando [o percibiendo] los objetos [y fenómenos] en conformidad con su *physis*.

Los tres incisos representan lecturas posibles no mutuamente excluyentes y, también, los tres presentan una idea análoga a la contenida en el Fr. 22 B 1, no sólo debido al uso compartido de la construcción κατὰ φύσιν; también está la presencia del sintagma λέγειν καὶ ποιεῖν (decir y hacer [o actuar]), análoga a ἐπέων καὶ ἔργων (palabras y obras), junto con la presencia del participio ἐπαίοντας que abarca tanto el sentido de las formas del verbo ἀκούω como el del participio πειρώμενοι. Si tomamos el inciso (1), es decir, por un lado, ἀληθέα λέγειν y, por otro, ποιεῖν κατὰ φύσιν, podríamos imaginar para Heráclito dos fases o dos actividades de reconocimiento del mundo, una de formulación lingüística y otra de ámbito prágmantico; la segunda, aunque no se trate de una perspectiva ética en términos platónicos, se extiende al ámbito del comportamiento humano, sobre todo, si aceptamos que para Heráclito la esfera del macrocosmos no estaba separada de la humana. Ahora bien, debemos señalar que, en caso de admitir el adjetivo plural ἀληθέα como auténtico de

Heráclito, es necesario delimitar su significado a la esfera de la objetividad y la universalidad, en otras palabras, separarlos de cualquier carga semántica de orden ético propia del pensamiento platónico y posterior; en virtud de ello, sería más bien equiparable al valor que presenta en Hesíodo, *Th.*, v. 28 y en Parménides. Es decir que ἄληθέα λέγειν tendría el sentido de “hacer proposiciones válidas”, enunciados que representen de manera objetiva la realidad; en cierta medida, el adjetivo ἄληθέα transmite una idea análoga a la del sintagma κατὰ φύσιν, en tanto que representa la composición de los objetos o fenómenos de la realidad; en consecuencia, podemos afirmar que expresar lo que es verdadero [o la realidad] es también expresar la φύσις de las cosas. Por tanto, ἄληθέα λέγειν supondría una clasificación y análisis previo de la realidad y tendría como consecuencia, según explicita el propio texto del efesio (ποιεῖν κατὰ φύσιν), un proceder conforme a la φύσις, expresión interesante, sobre todo, por la nueva ambigüedad que trae consigo la forma de infinitivo, misma que presta a la interpretación ambivalente de actuar conforme a la φύσις de los objetos de la realidad y conforme a la φύσις del sujeto agente. En relación con esto, es relevante señalar que Fr. 22 B 1, propone que toda φύσις obedece a un mismo principio o explicación (λόγος), de tal suerte que del inciso (1) se podría inferir que, a partir de la percepción o escucha —se puede sobreentender en el fr. B 112 el término λόγος, integración sugerida por comparación con el fr. B 50—, es posible expresar la realidad tal como es y, en consecuencia, actuar de acuerdo con nuestra propia constitución —lo cual indudablemente incluye el νόος— y con la del resto de los objetos del mundo.

La lectura contemplada en el segundo inciso puede resultar un poco menos factible porque presenta un cariz ético, quizá menos adecuado para las propuestas de los pensadores presocráticos, sin que ello signifique que no tuvieran ese tipo de preocupaciones, sino más bien que no lo hacían en esos términos, pues, como señalábamos en el párrafo anterior, el

adjetivo ἀληθής no formaba todavía parte del vocabulario ético arcaico. Sin embargo, Kahn (1983:122; 2003: 364 ss.), en defensa de la autenticidad de la totalidad del fragmento, apela al sentido etimológico del adjetivo ἀληθής —“no oculto” o “no escondido en el corazón de alguien”, esto es, algo así como “sinceramente”—, para así entender la segunda parte del Fr. B 112 (ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας) como una definición de σωφρονεῖν, para la que decir y hablar lo que es verdadero implicaría pronunciar palabras y realizar obras de acuerdo al λόγος, que equivaldría a comunicar el λόγος, i.e. revelar cómo los objetos conforman una unidad y, al mismo tiempo, se distinguen por su propia naturaleza. Es una interesante interpretación, no obstante, desde nuestra perspectiva, el texto transmitido no contiene elementos suficientes como para respaldar todas las conjeturas propuestas por dicho estudioso. Por ello, de la lectura interpretativa de Kahn rescatamos únicamente para la nuestra la construcción “escuchando [o percibiendo] las cosas de acuerdo con su *physis*”.

En vista de lo anterior, pasamos directamente al inciso (3), donde encontramos el sintagma κατὰ φύσιν actuando también como modificador del participio ἐπαίοντας y, éste último subordinado al verbo ποιέω, de modo que podemos entender algo así como “decir lo que es verdadero y actuar escuchando [o percibiendo] en conformidad con la *physis*”, donde tenemos una especie de equivalencia semántica entre ἀληθέα y κατὰ φύσιν, en tanto que, para expresar la realidad tal como es, se debe tener conocimiento de la φύσις de los objetos del mundo; en otras palabras, decir lo que es verdadero es lo mismo que expresar el análisis de los objetos del mundo según su φύσις. No se trata de una equivalencia perfecta porque, según explicamos, el verbo ποιέω no acepta el adjetivo en plural ἀληθέα como complemento directo, aún así se puede afirmar que ἀληθέα y κατὰ φύσιν mantienen una correspondencia semántica, si bien, el primer término está más ceñido al ámbito de la

expresión de la realidad, mientras que el segundo sintagma aparece aplicado directamente al aspecto ontológico. Podemos afirmar, pues, que la explicación ontológica por parte de Heráclito deriva en una formulación ética, inseparable del resto de su propuesta.

Asimismo, habría que insistir en la ambigüedad sintáctica del sintagma preposicional *κατὰ φύσιν*, como modificador plausible tanto de *ποιέω* como de *ἐπαίω*, lo que da como resultado una interpretación que abarca la suma del sentido de los incisos (1) y (3). Es decir, actuar acordes con la *φύσις*, incluida la que es propia del hombre, —y, a partir de una analogía con el Fr. 22 B1, podríamos sobreentender *τοῦ λόγου* como complemento del participio *ἐπαίοντας*, que se construye con genitivo como *verbum sentiendi*—, escuchando [o percibiendo] el *λόγος*. El verbo *ἐπαίω* tiene un papel de suma importancia en este juego sintáctico gracias a su amplio despliegue semántico, que abarca los valores de ‘escuchar’, ‘poner atención’, ‘percibir’, e incluso ‘comprender’; de tal suerte que, como se dijo antes, si tomamos el significado de ‘escuchar’, encontramos una equivalencia funcional con el verbo *ἀκούω* del Fr. 22 B 1 y, en ese sentido, resultaría muy natural ver implícito en el participio *ἐπαίοντας* el término *λόγου*. Al mismo tiempo, sus otros valores —aquellos que apelan no sólo a la percepción auditiva, sino a la percepción sensorial en general, así como a las operaciones cognitivas— lo ligan al sintagma *κατὰ φύσιν*, puesto que, como hemos ya explicado, la *physis* implica la composición física de los objetos, la cual se distingue a través de los órganos de la percepción. Ahora bien, la ambivalencia del verbo *ἐπαίω*, más que separar o presentar una disyuntiva, tiende un puente conceptual entre los términos *λόγος* y *φύσις*; tal como anunciamos al principio de la sección, estos términos son en Heráclito dos expresiones de la realidad, el *λόγος* en cuanto estructura de la realidad, susceptible de ser expresada verbalmente —cuestión en la que ahondaremos más

adelante—, y φύσις en términos ontológicos y fenomenológicos individuales de los objetos que conforman el mundo.

En aparente contraste con lo hasta ahora expuesto acerca de la φύσις como la composición física de cada uno de los objetos del mundo y, por tanto, perceptible y distinguida a través de la actividad sensorial, encontramos el Fr. 22 B 123: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ “La naturaleza suele ocultarse”; sin embargo, al contextualizar esta declaración con las demás apariciones de φύσις en Heráclito, nos damos cuenta de que esto no significa que la φύσις se encuentre escondida sólo al interior de los objetos del mundo, ni tampoco que sea una especie de substancia intangible —pues, en todo caso se trataría de una substancia material (cfr. Kirk, 1954: 229)—; por el contrario, la alusión a la clandestinidad de la φύσις que la volvería imperceptible parece estar conectada más bien con una falla en la cognición humana, que es un tópico central en el filósofo efesio y que se desarrollará más ampliamente en el tercer apartado de esta sección. Pues bien, para cerrar el presente análisis sobre la φύσις, cabe citar la definición de este término ofrecida por Kirk (1954: 230) para explicar el Fr. 22 B 123: “the real constitution of a thing, or of things severally”, enunciado que, desde nuestra perspectiva, vale también para el resto de las apariciones de φύσις en los fragmentos conservados de Heráclito.

Λόγος-κόσμος

Asimismo, para el análisis del valor semántico del sustantivo κόσμος en Heráclito, de nuevo es importante partir de sus usos tempranos —atestiguados sobre todo en los poemas homéricos—, a saber, ‘orden’ en sentido material⁸⁶ o moral⁸⁷ y ‘ornato’ o ‘adorno’⁸⁸

⁸⁶ Cf. *Il.* II 214, X 472; *Od.* XIII 77.

⁸⁷ Cf. *Od.* VIII 179.

(Chantraine, 1968: *s.v.* κόσμος). En cambio, el valor de ‘mundo’ para dicho término, en el sentido de “suma de las cosas de la naturaleza sin referencia a su ordenamiento” (Kirk, 1954: 312), es posterior; de hecho, algunos estudiosos sostienen que el único uso probable de κόσμος con el valor de ‘mundo’ entre los presocráticos se encuentra en Empédocles fr. B 31 B 134.5 (Finkelberg, 1998: 115; Kirk, 1954: 313). En el caso particular de Heráclito, el término κόσμος aparece en cuatro de los fragmentos recogidos en la edición de Diels-Kranz, a saber, fr. 22 B 30, 75, 89 y 124, de entre los cuales, sólo la autenticidad del fr. B 30 no ha sido cuestionada. El resto de tales fragmentos ha despertado ciertas suspicacias, que dificultan la investigación sobre el valor semántico de κόσμος en Heráclito; pues, según ha sido señalado por varios estudiosos,⁸⁹ dichos fragmentos no corresponden a sentencias del propio filósofo, sino que se trata de meras paráfrasis. Incluso Kahn (1981: 216) afirma que muy posiblemente los fr. 75 y 89 sean dos glosas distintas de un mismo original. No obstante, en la siguiente exposición sobre el análisis del uso heraclíteo del término κόσμος, haremos un breve comentario sobre cada uno de los fragmentos atribuidos a Heráclito en la edición Diels-Kranz en los que aparece el vocablo en cuestión.

Como acabamos de señalar en el párrafo anterior, el fr. 22 B 30 DK contiene la única aparición incuestionable del sustantivo κόσμος en un pasaje de autoría segura del efesio. En este sentido, este fragmento resulta de gran valor para la comprensión de un aspecto central del pensamiento heraclíteo, de ahí que haya sido objeto de una larga discusión, centrada, sobre todo, en la validez de la acepción de ‘mundo’ para el término κόσμος. Dicha discusión se nutre de la comparación con el uso de dicho vocablo por otros pensadores

⁸⁸ Cf. *II*. XIV 187, IV 145.

⁸⁹ Cf. Kirk (1954: 313); Kahn (1981: 216); Robinson (1987: 129, 138 y 162). Cabe señalar que Marcovich no acepta ni el fr. 75 ni el 89 como auténticos; pero, curiosamente, aunque presenta algunas objeciones al texto del fr. B 124, lo incluye en su edición como genuino en términos generales (1967: 547–551).

presocráticos, a quienes se atribuye también el primer uso de κόσμος con el significado de ‘mundo’.⁹⁰ Para un mejor análisis del contexto en el que aparece en Heráclito el vocablo en cuestión, reproducimos a continuación el fr. B 30:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Este *cosmos*, el mismo de todas las cosas, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino fuego siempre vivo fue, es y será eternamente, que se enciende por medidas y se apaga por medidas.

Para exponer del problema de la interpretación semántica de κόσμος en este fragmento, nos referiremos en primer lugar al trabajo de Kirk (1954: 311ss.), quien parte del sentido habitual dado a dicho término antes del s. IV a. C., a saber, ‘orden’ u ‘ordenamiento’ —sobra señalar que el sentido de ‘ornato u adorno’ claramente no está presente en Heráclito. Ahora bien, su postura crítica tiene una base firme en el entendido de que ‘mundo’ es un concepto que, en lenguas modernas como el inglés o el español, hace referencia a la totalidad de los objetos de la realidad sin un ordenamiento implícito; sin embargo, el estudioso concede que el término griego en cuestión bien puede equivaler a nuestra noción de ‘mundo’ siempre y cuando se tenga presente que el orden en éste es primordial para la concepción heraclítica y, en general, griega de “cosmos”.⁹¹ Si retomamos nuestra hipótesis acerca de que κόσμος es utilizado por Heráclito como un concepto que guarda una relación de virtual identidad con λόγος en términos de macroestructura, superpuesto a φύσις, la interpretación del término κόσμος como suma de todos los objetos de la naturaleza [o realidad] dispuestos con orden completa la idea de λόγος en cuanto principio común y estructura para cada uno de los objetos de la realidad, así como para la

⁹⁰ Nos referimos a los fr. Anaximenes. 13 B 2; Emp. 31 B 134.4; Anaxag. 59 B 8; y Diog. Apoll. 64 B 2.

⁹¹ En palabras de Kirk (1954: 314): “In fact *this* ordered whole would refer to what we mean by ‘world’, but is not identical with this because it gives priority to the idea of ‘order’”.

totalidad o conjunto formado por todos éstos. Κόσμος para Heráclito tendría, entonces, el antiguo valor homérico de “ordenamiento” en el plano físico y relacional, pues todas las cosas del mundo deben obedecer a este ordenamiento suprahumano, incluida por supuesto la organización de la *pólis*.

El sentido de ordenamiento del mundo para κόσμος se confirma en el fragmento en cuestión mediante la siguiente cláusula explicativa, τὸν αὐτὸν ἀπάντων (“el mismo de todos”), construcción que apunta a la objetividad supraindividual de la realidad, pero que también puede tener un matiz ligeramente distinto si consideramos la ambigüedad en el género del genitivo plural ἀπάντων, que puede ser interpretado ya sea como masculino o también como neutro, en cuyo caso podríamos tener así algo como “este κόσμος [ordenamiento del mundo], el mismo de todas las cosas”.⁹² Interpretación ésta última que casa muy bien con el concepto de λόγος como principio organizador o estructura básica del mundo. De nuevo tendríamos que la totalidad del mundo responde a una misma estructura ordenada que parece responder a una especie de mecanismo recursivo, de modo que todo lo que está en el mundo mantiene siempre la misma estructura fundamental. Después de la cláusula incidental que acabamos de comentar, se niega que el κόσμον τόνδε sea producto de la obra de alguna voluntad individual y, al mismo tiempo, parece ser una crítica a cosmogonías tradicionales como la de Hesíodo (Cf. Kirk, 1954: 311). Asimismo, la negación de que el ‘ordenamiento del mundo’ fuera creado por alguien sirve de puente para predicar la eternidad de κόσμος y, en consecuencia, la identidad que guarda con πῦρ αἰζῶον “fuego siempre vivo”. Dicha identidad está construida, como es usual en Heráclito, mediante un complejo paralelismo, en el que κόσμος identificado con πῦρ aparece a la

⁹² Finkelberg (1998: 116, n. 49) observa que justamente el genitivo parece distinguirse de un dativo referido a los hombres, de modo que enfatiza que se trata de todas las cosas, o mejor dicho, de todos los objetos del mundo.

cabeza de los dos términos de la relación de identidad y, en segundo lugar, tenemos, por una parte, con respecto de κόσμος, el predicado ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται como equivalente del adjetivo ἀείζων, pues, según explicamos en líneas anteriores, en el uso arcaico el verbo εἰμί puede ser casi sinónimo del verbo ζάω. Sin embargo, más importante aún que la cualidad de eternidad atribuida al κόσμος es, para nuestro estudio, la identidad establecida entre κόσμος y πῦρ.

Ahora bien, en la primera parte de este trabajo expusimos cómo el pensamiento presocrático conservó algunos elementos propios de la tradición mitológica, de los que, sin duda, uno de los más notables fue la necesidad de explicar el mundo en términos materiales concretos, de ahí la etiqueta φυσιολόγοι utilizada por Aristóteles para designar a este grupo de pensadores, cuya actividad especulativa vio enfocada principalmente en la ὕλη.⁹³ En consonancia con esto, el fr. B 30 revela, junto con otros pasajes más, un principio claramente material, postulado por Heráclito, i.e. πῦρ (“fuego”); a propósito de éste, es necesario precisar que dicho vocablo no puede interpretarse en términos modernos como el mero fenómeno de combustión o, al menos, no exclusivamente, como lo prueba el mismo fragmento B 30 mediante la predicación ἀείζων (“siempre-vivo”) atribuida al término en cuestión, que como indicación temática precisa, figura como primer término del pasaje en cuestión. En otras palabras, πῦρ ἀείζων parece hacer referencia más bien al principio material del ordenamiento del mundo o κόσμος. Kirk (1954: 316–317), en consonancia con lo anterior, ha visto en dicha expresión una manera de referirse simbólicamente al αἰθήρ, cuya conexión con el fuego está determinada por ser la región más alta en que tienen su sede los astros incandescentes o ígneos, según se refleja en la doctrina canónica de los cuatro elementos, explicación sustentada en los fr. B 31, 36 y 76, en los que se hace

⁹³ Cf. Arist., *Metaph.* 986 b 14, 990a 13; *de An.* 426a 20; *PA* 641a 7.

referencia específica a un ciclo regular de transmutaciones o conversiones materiales. Aunque en el presente trabajo no podemos ahondar en cuestiones cosmológicas presentes en Heráclito, nos parece pertinente citar ilustrativamente el fr. B 31:

πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ ... <γῆ>
θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ

Las transformaciones del fuego son: primero mar; luego, la mitad del mar, tierra; la otra mitad nube de fuego [...] la tierra se derrama como mar y es medida en la misma proporción que había antes de que se volviera tierra.

Como se desprende de la lectura del pasaje, este principio experimenta distintas transformaciones, a través de las cuales, al tomar forma sus regiones principales a manera de masas de materiales diferenciados, se configura el mundo y se conserva, pues tales cambios implican una especie de recursividad cíclica del πῦρ, que asegura la permanencia del mundo y su ordenamiento. En este sentido, es relevante reiterar el valor simbólico de πῦρ como representación de la materia primigenia del mundo, de la que éste surge el mundo como totalidad, pero que es, al mismo tiempo, atemporal, en el sentido de que no tiene inicio ni fin, i.e. un principio material eterno que se identifica con el ordenamiento del mundo y con el mundo mismo: πῦρ-κόσμος. Así pues, como consecuencia de la identidad entre κόσμος y πῦρ, se deriva un aspecto material concreto de κόσμος (“ordenamiento-del-mundo”), al tiempo que representa también el orden secuencial del ciclo de las transformaciones experimentadas por πῦρ. Establecido este valor material del κόσμος, gracias a su relación de identidad con el fuego cosmológico o πῦρ, vale la pena profundizar un poco más en la objetividad supraindividual del ordenamiento-mundo a la que se alude en el fr. B 30 mediante la construcción semántica y sintácticamente ambigua τὸν αὐτὸν ἀπάντων, idea que resuena también en el empleo del término κόσμος en los fr. B 75 y 89.

Estos dos fragmentos —que, como mencionamos arriba, presentan algunas dificultades para ser tomados como formulaciones originales de Heráclito— remiten también a la concepción de un único mundo para todos y un único ordenamiento del mundo de todas las cosas, para expresar lo cual, ambos ponen en juego de metáforas relacionadas con el sueño y la vigilia —figura utilizada en reiteradas ocasiones por Heráclito, también con variantes—,⁹⁴ para referirse así a la dificultad de los hombres para reconocer y comprender el mundo, común para todos. El caso del fr. B 75 resulta bastante problemático, pues se trata de una paráfrasis muy libre hecha por Marco Aurelio, en la que, en consonancia con otros fragmentos atribuidos a Heráclito, afirma que todos los hombres, independientemente de que tengan conciencia del mundo [u ordenamiento-mundo] participan de él.⁹⁵ Es probable que Marco Aurelio no tuviera aquí tan presente la idea de ordenamiento como un aspecto nodal del término κόσμος, sin embargo, conserva en cierta medida la esencia de la propuesta heraclíteica de la universalidad del κόσμος, un mismo y único κόσμος πάντων: de todos y de todas las cosas.

Por su parte el fr. B 89, pese a que posiblemente se trata también de una paráfrasis hecha por Plutarco, como pone en evidencia el uso de la forma ática del adjetivo κοινός, en lugar de la forma jonia ξυνός propia de Heráclito, aun así, es de suma utilidad por su clara semejanza o, mejor dicho, por el paralelismo que presenta en relación con el fr. B 2. Nos referimos a las construcciones κοινός [ο ξυνός] κόσμος <ἐστί> εἰδῶς <κόσμος> del fr. 89, frente a ὁ λόγος ὢν ξυνός εἰδῶς φρόνησις del fr. B 2. A continuación presentamos el fr. B 89, para hacer un mejor análisis el mismo:

⁹⁴ Cf. Frr. 22 B 1, 2, 17, 21, 26, 34, 72, 73 (fragmento éste último que es también una cita muy libre de Marco Aurelio) y 117 DK.

⁹⁵ Fr. 22 B 75 DK: τοὺς καθεύδοντας ἐργάτας εἶναι καὶ συνεργοὺς τῶν ἐν τῷ κόσμῳ γινομένων (“Aquellos que duermen son también colaboradores de lo que ocurre en el mundo”).

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφασθαι.

Para aquellos que están despiertos hay un *kósmos* único y común, en cambio, cada uno de los que se encuentran dormidos se vuelve hacia su <*kósmos*> particular.

Si confiamos en la relativa fidelidad de este testimonio ofrecido por Plutarco, podemos confirmar la relación de identidad que hemos venido argumentando entre κόσμος y λόγος, apoyada en la semejanza con el Fr. 2, donde se habla de un principio o explicación del mundo (λόγος) común o universal (ξυνός), que, como dijimos, se materializa en el ordenamiento-del-mundo (κόσμος). De modo que el ordenamiento-del-mundo es evidente para todos; sin embargo, sólo es comprensible para algunos, y esos son aquellos que están lo suficientemente atentos y receptivos a la *explicación que da cuenta del ordenamiento-del-mundo* (λόγος), el resto —incapaz de entender (ἄξύνετος) tal explicación— inventa un ordenamiento-del-mundo propio (κόσμος), que es una especie de engaño o ficción. Cuestión medular para el presente estudio, pues en este punto se introduce uno de los tres elementos esenciales del triángulo semiótico, es decir, el pensamiento; en efecto aquí entra en juego la capacidad cognitiva humana para una correcta decodificación de la explicación del ordenamiento-del-mundo, la cual es evocada por el adjetivo ἴδιον aplicado aquí al sustantivo sobreentendido κόσμον, pero que, sin lugar a dudas, remite a la expresión ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν del fr. B 2. De lo anterior, se deriva un claro vínculo entre capacidad cognitiva humana y comprensión del κόσμος, tema sobre el que ahondaremos en la segunda sección de este capítulo. Por ahora, a modo de cierre de este apartado, simplemente nos interesa recalcar la identidad entre κόσμος y λόγος, donde κόσμος —en contraste con φύσις— representa la suma de la totalidad de los elementos de la realidad y el orden que guardan entre ellos, único y universal.

Asimismo, lo dicho hasta aquí, nos permite confirmar, por una parte, nuestra presunción inicial de ver un claro valor ontológico en el término λόγος, que indudablemente también remite al aspecto material de la realidad con base en la identidad funcional de los conceptos designados por el efesio mediante los vocablos κόσμος (ordenamiento-del-mundo o totalidad ordenada de los objetos de la realidad) y φύσις (composición de cada uno de los objetos de la realidad), términos virtualmente equivalentes entre ellos, pero aplicables a dos planos distintos, a saber, el macro y el microcósmico, respectivamente. Mientras que, por otra, la palabra λόγος está cargada adicionalmente, como hemos mencionado ya, de un significado propio del ámbito lingüístico, en tanto que designa también la formulación verbal de la estructura de la realidad. Estos valores se entrelazan y funcionan conjuntamente, dando lugar a un concepto único que ocupa un lugar central dentro del planteamiento general del filósofo efesio.

PERCEPCIÓN Y FUNCIONES COGNITIVAS

El λόγος en Heráclito es, pues, un principio rector del mundo, principio en el que se basa la composición de cada uno de los objetos del mundo (φύσις) y que, al mismo tiempo, asigna a cada objeto su lugar en la ordenación total del mundo (κόσμος). En efecto, φύσις y κόσμος, según lo expuesto en el apartado anterior, son desdoblamientos del λόγος que sirven para distinguir el orden individual del general; además, ambos términos remiten al aspecto fenomenológico del λόγος, es decir, el aspecto con el que tiene contacto el hombre. Así pues, en este apartado, expondremos el papel que juegan los sentidos en la decodificación del λόγος, ya que, a diferencia de otros filósofos, como Parménides, que censuran la percepción sensorial como un medio válido para la comprensión del mundo,⁹⁶ en los planteamientos del efesio, los sentidos son un elemento esencial en la búsqueda de un conocimiento integral del ordenamiento del mundo. En consonancia con esto, a continuación, presentamos un análisis de los fragmentos de Heráclito en los que se aborda la cuestión de la percepción sensorial.

Ahora bien, en los fragmentos supervivientes, únicamente hallamos referencias explícitas a tres de los sentidos, a saber, el olfato, el oído y la vista. En relación con el primero de estos sentidos, tenemos los fr. 22 B 7 y 98,⁹⁷ de los cuales, aunque aluden directamente al olfato mediante el sustantivo ῥίς y el verbo ὀσμύομαι, respectivamente, ninguno aporta elementos que ayuden a comprender la propuesta heraclítea sobre la percepción sensorial. En compensación, contamos también con tres fragmentos referidos a

⁹⁶ Cf. fr. 28 B 6 DK.

⁹⁷ Fr. 22 B 7: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥίνας ἂν διαγνοῖεν (“Si todas las cosas se volvieran humo, las narices las reconocerían”). Fr. B 98: αἱ ψυχὰὶ ὀσμῶνται καθ’ Ἄϊδην (“Las almas tienen sentido del olfato en el Hades”).

los sentidos de la vista y del oído, nos referimos a los frr. 22 B 55, 101a y 107, en los que queda al descubierto la relevancia de la percepción sensorial en el marco de una teoría heraclíteica sobre la adquisición del conocimiento del mundo. Los dos primeros, a diferencia de la gran mayoría del resto de sentencias atribuidas al efesio, están caracterizados por una enorme sencillez y transparencia en su formulación y contenido, armonizando así con la idea fundamental del efesio acerca de que la realidad es manifiesta y clara para el hombre, con tal de que aguce sus sentidos y su mente.

ÓRGANOS Y FUNCIONES SENSORIALES: ἄκοη – ὄψις

Para comenzar el análisis sobre el papel de la percepción sensorial en los planteamientos del filósofo efesio, examinaremos el fr. B 55, donde se presenta con nitidez el papel esencial de los sentidos en la aprehensión y el conocimiento del mundo:

ὄσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

Yo prefiero aquellas cosas de las que hay visión, audición y experiencia.

De la cita anterior, podemos inferir que las cosas perceptibles son objeto de conocimiento. Pues, sin duda, el fragmento remite a los sentidos sensoriales mediante el uso de los sustantivos ὄψις y ἀκοή, además se refuerza gracias a la presencia de μάθησις, que en este contexto aparece todavía libre del valor especializado posterior de ‘aprendizaje teórico o intelectual’, para designar la operación cotidiana de experimentar el mundo por medio de los órganos sensoriales, la cual es, en términos generales, la primera forma de aprendizaje humano. En concordancia con esto, Marcovich (1967: 21), junto con Kirk y Raven (1957: 189), traduce el sustantivo μάθησις por “percepción” (*perception*). Este fragmento anuncia de alguna manera la primera fase del método epistemológico de

Heráclito —es decir, el acercamiento a la realidad a través de los sentidos—, al tiempo que revela una identidad ontológica y fenomenológica que no encontraremos ya en Parménides. En consecuencia, podemos afirmar que aquello que percibimos es la realidad misma; sin embargo, en otros fragmentos se advierte que el hecho de percibir sensorialmente la realidad no implica necesariamente el conocimiento válido de ésta.

Como habíamos anticipado, de contenido muy cercano al del fr. B 55, tenemos el fr. 101a: ὀφθαλμοὶ γὰρ τῶν ὄτων ἀκριβέστεροι μάρτυρες (“los ojos son testigos más precisos que los oídos”). La autenticidad de este fragmento no es del todo indudable (cf. Marcovich, 1967: 23), pues parece tratarse de la recuperación de un conocido proverbio entre los griegos, reproducido también en Heródoto, I 8, 2: ὅτα γὰρ τυγχάνει ἀνθρώποισι ἔοντα ἀπιστότερα ὀφθαλμῶν (“Pues los oídos no tienen la suerte de ser tan confiables para los hombres como los ojos”). No obstante lo anterior, el fragmento es consistente con la postura heraclítica acerca de la preponderancia de la percepción sensorial y, dada esta premisa, no hay razón para dudar de que el efesio estuviera de acuerdo con la extendida opinión de que la vista era el sentido más completo de todos, como se encuentra también en Empédocles, Platón y Aristóteles.⁹⁸ Aquí vale la pena ahondar un poco en la postura aristotélica, en tanto que comparte algunos puntos esenciales con la propuesta de Heráclito. Por una parte, al igual que en los fragmentos conservados del efesio y en otros filósofos griegos, aparece la idea de la vista como el más valioso de los sentidos (cf. Arist. *Metaph.* 980a), con la ventaja de que en el *Corpus Aristotelicum* se explica que ello se debe al hecho de que la vista proporciona mayor información sobre los objetos percibidos, a saber, el

⁹⁸ Emp. 31 B 3.10: μήτε τιν' ὄψιν ἔχων πίστει πλέον ἢ κατ' ἀκοήν (“y no consideres ninguna visión más confiable que una audición”). En Pl., *Ti.* 47a-e, se presentan también los sentidos de la vista y del oído como los más importantes para el aprendizaje, de hecho, sobre la vista se dice que es el más propicio para la filosofía y, en general el más provechoso de todos. Idea que aparece también en Aristóteles, *Metaph.* A 980a 21-27.

color, la forma, la magnitud, el movimiento o reposo y la unidad o la multiplicidad. Además, por otra parte, el Estagirita puntualiza que el oído es, de manera contingente, el más encomiable de los sentidos, puesto que el lenguaje se transmite a través de éste que es, justamente, la forma más eficiente de transmitir el conocimiento.⁹⁹ Nos hemos servido de esta comparación sin la implicación obligada de ver en la propuesta aristotélica una simple continuación de los planteamientos de Heráclito, sino más bien con el objetivo de distinguir con mayor precisión las facultades atribuidas por el efesio a cada uno de los elementos participantes en la obtención del conocimiento del mundo; pues consideramos que la percepción sensorial como premisa necesaria para el desarrollo del conocimiento, tal como la vemos presente en ambas formulaciones, deriva también en consecuencias semejantes. De tal suerte que la preeminencia del sentido del oído en la fase de transmisión o comunicación del conocimiento sobre el de la vista que se puede ver en la explicación dada por Aristóteles aparece también en la propuesta heraclítea, específicamente en el aspecto sonoro del λόγος tan reiterado por el efesio, a tal grado que, por momentos, lenguaje y conocimiento parecen identificarse. Cabe insistir en que, si bien en el fr. 101a no se aprecia el eminente valor atribuido por Heráclito al sentido del oído (v.g. en 22 B 1 DK) y, de manera general, al lenguaje dentro de la totalidad de los procesos cognitivos humanos, esto parece deberse a que ahí sale a la superficie la creencia popular acerca de la inferioridad del oído frente a la vista, probablemente bajo la misma lógica del argumento aristotélico presentado en *Metaph.* 985a y desarrollado con más profundidad en *Sens.* 437a.

⁹⁹ Arist. *Sens.* 437a: αὐτῶν δὲ τούτων πρὸς μὲν τὰ ἀναγκαῖα κρείττων ἢ ὄψις καθ' αὐτήν, πρὸς δὲ νοῦν κατὰ συμβεβηκὸς ἢ ἀκοή. διαφορὰς μὲν γὰρ πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἢ τῆς ὄψεως εἰσαγγέλλει δύναμις διὰ τὸ πάντα τὰ σώματα μετέχειν χρώματος, ὥστε καὶ τὰ κοινὰ διὰ ταύτης αἰσθάνεσθαι μάλιστα (λέγω δὲ κοινὰ μέγεθος, σχῆμα, κίνησιν, ἀριθμὸν), ἢ δ' ἀκοή τὰς τοῦ ψόφου διαφορὰς μόνον, ὀλίγοις δὲ καὶ τὰς τῆς φωνῆς· κατὰ συμβεβηκὸς δὲ πρὸς φρόνησιν ἢ ἀκοή πλεῖστον συμβάλλεται μέρος. ὁ γὰρ λόγος αἰτιὸς ἐστὶ τῆς μαθήσεως ἀκουστὸς ὢν, οὐ καθ' αὐτὸν ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός· ἐξ ὀνομάτων γὰρ σύγκειται, τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν. διόπερ φρονιμώτεροι τῶν ἐκ γενετῆς ἐστερημένων εἰσὶν ἑκατέρας τῆς αἰσθήσεως οἱ τυφλοὶ τῶν ἐνεῶν καὶ κωφῶν.

Por suerte, entre los fragmentos conservados, contamos con un considerable número de testimonios sobre la relevancia del sentido del oído —a veces en conexión con la vista— y su relación con el lenguaje para alcanzar una comprensión cabal del ordenamiento del mundo, como es precisamente el caso del fr. B 107:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων

Los ojos y los oídos son testigos deficientes para aquellos hombres que tienen almas bárbaras.

En contraste con los últimos fragmentos examinados, el fr. B 107 presenta una gran complejidad conceptual que estriba en el planteamiento de dos niveles de interpretación. El primero debe ser decodificado en clave sensorial, mientras que el segundo responde a cuestiones de orden cognitivo. Para el análisis de cada uno de estos dos niveles, hemos reformulado a continuación el contenido del fragmento en cuestión analizado en dos afirmaciones simples:

- a) Los ojos y los oídos de los hombres que tienen una ψυχή βάρβαρος perciben incorrectamente la realidad.
- b) Los ojos y los oídos de los hombres que no tienen una ψυχή βάρβαρος perciben de manera correcta la realidad.

En los dos enunciados anteriores queda establecido que la correcta percepción sensorial de la realidad o la falta de ella no depende directamente de la posesión o el funcionamiento de los sentidos, sino de la presencia o ausencia en cada individuo de una ψυχή βάρβαρος. Ahora bien, antes de introducirnos en el examen del concepto de ψυχή utilizado por Heráclito y del adjetivo βάρβαρος como predicación de ψυχή, nos enfocaremos en el primer nivel de interpretación aludido arriba, i.e. el de la percepción sensorial. En particular, el fragmento da testimonio de la insistencia del filósofo en la

relevancia fundamental de los sentidos de la vista y el oído, los cuales, en este primer nivel de lectura parecen tener el mismo grado de importancia. Asimismo, en una aproximación superficial al fragmento, parecería entreverse, en contraste con el fr. B 101a, una valoración hasta cierto punto negativa de los sentidos, en tanto afirma que pueden dar un testimonio falso sobre la realidad; sin embargo, no debemos pasar por alto que, a final de cuentas, en la propuesta epistemológica de Heráclito los sentidos son el contacto directo y necesario del hombre con la realidad y sólo a partir de ahí éste puede aspirar a alcanzar el conocimiento del ordenamiento del mundo. En términos simples, la percepción sensorial es condición necesaria pero no suficiente para la obtención de conocimiento. Esto último es el sentido aumido por el enunciado del inciso (b), desdoblado a partir del fr. 107, en el que se plantea la comprensión incorrecta de la realidad en que incurren los hombres portadores de una ψυχή βάρβαρος. Ahora bien, la cuestión que queda por dilucidar para alcanzar una plena comprensión del fragmento es el valor semántico de ψυχή, tal que admita la aplicación del predicado βάρβαρος. Así pues, en aras de completar el análisis de la relación entre percepción sensorial, cognición y lenguaje que se halla en el fr. 107, retomaremos el análisis del fragmento en el siguiente apartado, partiendo de un examen del término ψυχή, del que hemos dejado fuera varios aspectos no relevantes aquí, especialmente las cuestiones de orden escatológico. Mientras tanto, para finalizar este pequeño apartado, baste decir a modo de conclusión que, con base en el breve análisis arriba presentado, podemos afirmar que, de acuerdo con los planteamientos del efesio, la percepción sensorial representa un elemento fundamental en el proceso epistémico, si bien su eficiente funcionamiento como fuente de información confiable depende en gran medida de otros factores.

FACULTADES Y OPERACIONES COGNITIVAS

Como señalamos ya en el primer capítulo del trabajo, en los pensadores presocráticos no se halla todavía una separación clara entre los aspectos concreto y abstracto. De tal suerte que, en ninguno de los fragmentos conservados de Heráclito, tenemos indicio alguno de que la percepción sensorial fuera concebida como un fenómeno independiente de los procesos cognitivos, aunque, sin duda, hay hasta cierto grado un tratamiento particular de cada uno de estos dos procesos psíquicos. En este sentido, resulta muy conveniente retomar la conclusión del subapartado anterior sobre el imprescindible papel de la percepción sensorial en las operaciones cognitivas, así como lo dicho en el segundo apartado de esta primera parte del trabajo (“Valores semánticos del λόγος en Heráclito”), acerca del aspecto material del λόγος. Asimismo, entre los pasajes útiles con la finalidad de esclarecer los términos de la relación percepción-cognición, resulta pertinente citar aquí el fr. 22 B 17:

οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὀκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἑαυτοῖσι δὲ δοκέουσι

En efecto, la masa de cuantos se topan con tales cosas no las comprende y tampoco las reconocen tras percibirlas, aunque a ellos les parezca así.

De nuevo, aparece aquí el muy reiterado topos heraclíteo sobre la incapacidad para comprender la realidad incluso en contacto directo con ella, pero, dejando de lado esta cuestión por un momento y centrando la atención únicamente en el enunciado ὀκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν (“cuantos se topan <con tales cosas>, no las reconocen tras percibirlas”), podemos observar en él un estrecho vínculo entre percepción sensorial y cognición, pues parece sobreentenderse que, en condiciones óptimas de captación e interpretación de los estímulos que llegan a los órganos de los sentidos, lo natural sería que los hombres adquirieran un conocimiento verdadero de los objetos que

perciben [o experimentan]. Es decir que el reproche que el efesio dirige constantemente a su auditorio estaría conectado con la falta de una disposición adecuada para la correcta adquisición del conocimiento del mundo, pero de ninguna manera parecería afirmar con estas palabras la existencia de una incapacidad intelectual inherente a los seres humanos ni tampoco una falla sistémica en las operaciones sensoriales. De lo anterior, tenemos confirmación en el fr. B 113, ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν (“el conocer es común a todos”), donde se utiliza el verbo φρονέω para aludir a una actividad psíquica o intelectual de difusión universal, el mismo que, en la primera frase del fr. B 17 (οὐ γὰρ φρονέουσιν τοιαῦτα πολλοί, κτλ.), aparece negado, de lo que podemos inferir que, en este último fragmento, no se trata, por decirlo así, de una condición dada por naturaleza en el hombre, sino del frecuente caso que se da en los hombres de no poner en práctica o su facultad cognitiva. De manera más detallada, a la luz del fr. 113, la primera parte del fr. 17 puede leerse en el sentido de que, pese a que el conocimiento [o aprendizaje] es una prerrogativa del ser humano, la mayoría no logra alcanzar esa condición y, podríamos agregar además respecto a la segunda parte del fragmento, que, si bien la percepción sensorial, propia del hombre, representa parte del camino para llegar al conocimiento de la realidad, aun así, la mayoría falla en reconocer correctamente los objetos percibidos [o experimentados]. En concordancia con la idea de la inteligencia como facultad común del género humano, tenemos también el fr. 116, ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν (“A todos los hombres es dado conocerse a sí mismos y comprender <el mundo>”), que parece recoger el sentido de la conocida inscripción de Delfos, γνῶθι σαυτόν.

En relación a estos dos últimos fragmentos, a saber, B 113 y 116, es pertinente detenernos en la cuestión de su autenticidad; en efecto, algunos estudiosos notables sostienen que no se trata de citas textuales de Heráclito, sino de reformulaciones tardías de

otros fragmentos. Así, por ejemplo, Kirk (1954: 54–55), seguido por Marcovich (1967: 96–97), afirma que se trata de elaboraciones posteriores y puntualiza que el fr. B 113 estaría basado en el fr. 114 y el B 116, en el B 2. Ciertamente, estos cuatro fragmentos comparten una serie de elementos —tanto léxicos como de contenido— que apuntan en la dirección sugerida por los dos estudiosos mencionados; sin embargo, habría que examinar aquí con mayor detenimiento el panorama general de este grupo de sentencias. En el caso del fr. B 2, habría que precisar que presenta también varios problemas textuales, como señala el propio Kirk (1954: 57–58), el primero y más evidente de los cuales es la glosa que Sexto Empírico, o bien, su fuente, incorpora en medio de la cita, glosa que revela su incongruencia con el resto del fragmento por el empleo de la forma κοινός, inusual en el contexto dialectal de la Jonia del s. V a. C. No obstante, en general, el fr. B 2 es aceptado como un fragmento genuino, quizá con un cierto grado de intervención que, a final de cuentas, no modifica sustancialmente su contenido. Entre los elementos considerados auténticos de dicho fragmento, según lo consignamos en las páginas anteriores siguiendo las lecturas de Kirk (1954: 57) y Marcovich (1967: 88),¹⁰⁰ encontramos, justamente, el adjetivo ξυνός y el sustantivo φρόνησις, dos términos muy cercanos al léxico utilizado en los fr. B 116 y 113, ya sea etimológica o semánticamente.

En páginas anteriores habíamos abordado ya la relación de λόγος ξυνός del fr. B 2 con la expresión γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε del B 1,¹⁰¹ relación en la que ξυνός y πάντων mantienen una equivalencia semántica en el sentido de establecer la universalidad del λόγος; del mismo modo, en los fragmentos ahora analizados,

¹⁰⁰ Por su parte, Kahn considera espuria toda la primera parte del fr. B 2 y presenta la siguiente edición: [διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ κοινῷ· ξυνὸς γὰρ ὁ κοινός.] τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. Antes que Kahn, Ingram Bywater (1889: 129, fr. XCII) había hecho la misma propuesta.

¹⁰¹ Véase arriba, pp. 76s.

encontramos una vez más esta relación, e incluso en el caso del fr. B 113 aparecen ambos adjetivos, i.e. ξυνόν y πᾶσι, reforzando así la cualidad de universalidad, sólo que allí no se predica del λόγος, sino del conocimiento (τὸ φρονεῖν), operación a la que se alude en el fr. B 2 mediante el sustantivo correspondiente (φρόνησιν) y del que, de manera indirecta, se predica también universalidad (...τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν (“pese a que el *lógos* es común, la masa vive como si tuviera un pensamiento [o conocimiento] privado”). Bajo la premisa de la universalidad del λόγος presentada en dicho fragmento, lo esperado sería que la φρόνησις fuera la misma para todos, entendida como facultad cognitiva, pero también como resultado del proceso cognitivo, o sea, conocimiento del mundo; de modo que hablar hipotéticamente de una ἰδία φρόνησις no pone en tela de juicio la facultad cognitiva común e inherente al hombre, sino que es una censura contra el errático comportamiento humano que, al desarrollar la ilusión de tener una propia φρόνησις, atenta en contra de τὸ φρονεῖν que es ξυνόν y que no es otra cosa si no el conocimiento del mundo, i.e. el λόγος.

Esta misma argumentación vale para el fr. B 116, donde se repite de nuevo la idea de una facultad cognitiva y un conocimiento (γινώσκειν ο σωφρονεῖν) compartido por todos los hombres (ἄνθρωποι πάντες), con ciertas particularidades, la primera, de orden léxico, sería que los verbos γινώσκω y σωφρονέω que aparecen ahí remiten a una especie de facultad cognitiva. Es muy probable que el uso prácticamente exclusivo de tales verbos en este fragmento sea una de las razones por las que parece sospechosa su autenticidad; sin embargo, el uso de tales verbos era común en época arcaica para referirse a procesos mentales. En ese sentido, el hecho de que ninguno de los dos verbos aparezca en otros fragmentos conservados no es una prueba irrefutable de que Heráclito no haya hecho uso de ellos, pues ya en muchos casos los argumentos *e silentio* han

demostrado su arbitrariedad e insuficiencia. Además, habría que apelar también a que, a final de cuentas, el sentido que arroja el pasaje en cuestión es compatible con los planteamientos generales constatados en otros fragmentos del efesio. Ahora bien, también vale la pena poner atención a la idea particular presentada aquí sobre el conocimiento de uno mismo —sobre lo cual se puede tomar en cuenta también el fr. B 101: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν—, que, a primera vista, parecería chocar con la idea del conocimiento del λόγος, como totalidad de los objetos del mundo; sin embargo, si recordamos que el λόγος se mueve en dos niveles, individual y universal, i.e. sus desdoblamientos en φύσις y κόσμος, es factible afirmar que el conocimiento de uno mismo es el conocimiento de la composición de un objeto particular o φύσις, la cual obedece, a su vez, al mismo principio que la composición de la totalidad de los objetos del mundo o κόσμος.

A modo de conclusión, sobre la autenticidad de los fr. 113 y 116, podemos decir que, incluso, si se aceptara la postura de Kirk y Marcovich sobre la inautenticidad de ambos textos, no se puede tampoco descartar la posibilidad de que se trate de formulaciones de uno o más fragmentos no conservados, pues, al menos tras este breve examen, no ha salido a flote alguna inconsistencia conceptual respecto al resto de los planteamientos heraclíteos —ni tampoco en cuanto a su aspecto formal y lingüístico— que descarten de manera definitiva su autenticidad. De tal suerte que, si se vieran como formulaciones posteriores —que no es nuestro caso—, se tendría que conceder de cualquier manera que son totalmente compatibles con el pensamiento heraclíteo y que, de hecho, contienen ideas recurrentes en el resto de los fragmentos conservados.

Así pues, respecto a la cuestión de la percepción sensorial y la facultad cognitiva, si no podemos decir con seguridad en este punto del análisis, podemos, al menos, suponer que

se trata de procesos propios de dos facultades inherentes al hombre, ambos necesarios para alcanzar la comprensión del λόγος. Sin embargo, puesto que, en el fr. B 17, se señala más bien el caso contrario, que consiste en la falta de aprehensión del mundo por parte del hombre y que parece ser un caso muy extendido entre la masa, es necesario preguntarnos cuáles son, entonces, los elementos necesarios y suficientes para que se dé el conocimiento en el hombre.

Según veníamos exponiendo, el fr. B 17 parece sugerir que el proceso cognitivo natural en el hombre sería el conocimiento de los objetos del mundo a través de la percepción sensorial de los mismos, lo que, en términos factuales, no ocurre casi nunca. Esto parece apuntar al establecimiento por parte de Heráclito de un vínculo necesario entre percepción sensorial y cognición para la comprensión de la realidad, de manera que, como condición para que se dé tal conocimiento, ninguno de estos dos procesos puede operar independientemente del otro. Lo anterior no hace sino corroborar la presencia en la propuesta heraclítica de una concepción unificadora del mundo propia del pensamiento arcaico; pues resulta claro que, en los planteamientos del efesio, no es posible delimitar con claridad la frontera entre las funciones de estas dos facultades humanas. En efecto, en el fr. B 17 parece que el error cognitivo no radica en la fase de percepción sensorial, sino en la operación mental para decodificar dicha percepción; no obstante, una lectura superficial del fr. B 107 parecería sugerir el proceso inverso: un error en la percepción sensorial asociado con una falla cognitiva. Para ilustrar mejor esto, presentamos a continuación una paráfrasis del fr. 107 basada en el análisis formulado en el apartado anterior:

Para que los ojos y los oídos proporcionen una percepción [y, por tanto, un conocimiento] correcta de la realidad es necesario poseer una ψυχή no βάρβαρος.

De tal suerte que, como veníamos anunciando, parece existir un vínculo indisoluble entre percepción sensorial y cognición, el cual, al menos provisionalmente, podemos entender que opera en ambas direcciones, es decir, una falla en la percepción sensorial implica un conocimiento falso y viceversa. En este sentido, podemos reformular nuestra propuesta acerca de la necesidad de la percepción sensorial para la comprensión del ordenamiento del mundo de la siguiente manera: la percepción sensorial correcta de un objeto —es decir, la decodificación válida de los estímulos que éste produce en los órganos de los sentidos— sólo se puede dar en aquellos hombres que cumplen la condición de poseer una ψυχή no βάρβαρος. Ahora bien, antes de adentrarnos en el concepto de ψυχή, es necesario analizar el resto de los términos empleados por el efesio para referirse a las capacidades y a los procesos intelectivos, pues hasta ahora sólo hemos examinado los verbos, cuyo significado, sin duda, pone énfasis en el proceso o la actividad cognitivos. Por ello, es menester realizar en seguida un análisis de los fragmentos que contengan sustantivos cuyo referente sea una facultad o un órgano relacionado con la cognición, es decir, específicamente, donde se haga uso de φρόνησις (fr. B 2), νόος (frr. B 40, 104 y 114), φρήν (fr. B 104) y γνώμη (fr. B 41).

Tal como ocurre en el caso de los verbos utilizados por Heráclito para aludir a las operaciones cognitivas, donde parece haber hasta cierto punto un uso indistinto de los diferentes términos, sucede también algo semejante con los sustantivos citados arriba. En el fr. B104: τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι "οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί" (“¿Qué tipo de razonamiento o mente es la de aquellos? Son persuadidos por los aedos populares y toman a la muchedumbre como maestra, ignorantes de que ‘infame es la masa y pocos los de valía’.”), tenemos, por ejemplo, la presencia de la disyunción entre νόος y φρήν, acerca de los cuales,

Marcovich (1967: 529), basado en Fränkel, propone los equivalentes ‘inteligencia’ y ‘pensamiento’, con énfasis en ‘un conocimiento o sabiduría de tipo político’ para el sustantivo νόος; mientras que, para el término φρήν, sugiere el valor de ‘capacidad mental en general’. Si bien resulta muy atractiva la propuesta de Marcovich, antes de darla por válida, es indispensable ahondar un poco en la pertinencia de dicha distinción dentro de la propuesta de Heráclito. En primer lugar, como el propio estudioso señala, se debe considerar el hecho de que estos dos términos aparezcan en hendíadis en otros autores más o menos cercanos cronológicamente al efesio, remitiendo específicamente a Aristófanes, *Ra.* 534, Demóstenes, *de corona* 324, y Jenófanes, 21 fr. B 25DK. A ello, se debe agregar el hecho de que ésta es la única aparición del sustantivo en los fragmentos del filósofo, de tal suerte que resulta difícil desentrañar con detalle las particularidades del concepto encerrado en φρήν en el contexto general del pensamiento heraclíteo. Lo anterior supondría, a su vez, la presencia de una detallada categorización y jerarquización de las diferentes operaciones cognitivas humanas en el efesio, lo que hasta cierto punto hemos descartado en las páginas precedentes; pues, por una parte, consideramos que no se halla todavía en Heráclito un proceder de corte estrictamente analítico y, por otra, no vemos tampoco una separación tajante entre las actividades humanas de carácter externo y aquellas que ocurren al interior del individuo, como hemos intentado mostrar, por ejemplo, en el caso de la relación percepción sensorial-cognición.

Asimismo, el sustantivo νόος, aunque se registra tres veces y una de ellas, en efecto, deja entrever un matiz de orden político, tampoco parece estar definido en términos tan precisos como sugiere Marcovich. Por ello, es indispensable verificar, pues, el fragmento en el que es patente la participación del νόος en el ámbito político, i.e., fr. B 114:

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως· τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Es necesario que quienes hablen con inteligencia, se apoyen en lo que es común a todos, del mismo modo que la ciudad <lo hace> en la ley [o la costumbre], e incluso con mayor fuerza. Pues todas las leyes de los hombres se nutren de una, la divina, que es única: pues ejerce tanto poder como quiere, y es suficiente para todas las cosas e incluso sobra.

No cabe duda de que el fragmento citado por su contenido forma parte de los planteamientos de orden político del efesio y, en ese sentido, la interpretación de νόος presentada por Marcovich parece adecuada. Sin embargo, si bien en el fr. B 114 se advierte de manera transparente un cariz político en el concepto encerrado en el sustantivo νόος, también es evidente que éste responde a una explicación de mucha mayor amplitud, la cual no sólo da cuenta de la organización humana, sino también del ordenamiento de la suma total de los objetos del mundo. Pues la frase en la que aparece el término en cuestión (ξὺν νόῳ λέγοντας “hablar con inteligencia [o con razón]”) no está ligada directa y exclusivamente con el ámbito político, sino que su relación se sustenta en una analogía de estructura A : B :: C : D, donde los valores para cada letra son los siguientes:

A = quienes hablen con inteligencia (ξὺν νόῳ λέγοντας)

Es necesario (χρὴ)

B = que se apoyen en lo que es común a todos (ἰσχυρίζεσθαι τῷ ξυνῶ πάντων)

Tal como (ὅκωσπερ)

C = para la ciudad (πόλις)

Es necesario (<χρὴ>)

D = <apoyarse> en la ley [o costumbre]

Hasta aquí, la analogía parece presentarse en términos de equivalencia entre A-B y C-D; sin embargo, al tomar en cuenta la última frase de la oración, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως (“e incluso con mayor fuerza”), se rompe el equilibrio entre los términos de comparación y se establece la preponderancia de la pareja de términos A:B sobre la segunda pareja C:D; lo que podemos representar como $B : A > C : D$, i.e., quienes hablen con inteligencia, es necesario que se apoyen con mayor fuerza en lo que es común de lo que la ciudad se apoya en la ley. A continuación, la partícula γάρ que introduce la segunda parte del fragmento indica que se trata de la explicación de la oración anterior; de tal suerte que podemos glosar la primera y segunda partes del fragmento como: “todavía más importante que la ciudad ponga empeño en la ley [o la costumbre] es poner empeño en lo que es común a todos [a todas las cosas], si se ha de hablar con inteligencia, pues todas las leyes [o costumbres] humanas obedecen a una sola divina [o al Uno divino] <y esa ley divina [o ese Uno divino] es común>, como lo demuestra el hecho de que todas las cosas son regidas por esa ley [o ese Uno], pues es causa suficiente, e incluso más, para todas las cosas”. Por tanto, si atendemos a esta paráfrasis y, aún mejor, al fragmento mismo, podemos suponer que hablar con inteligencia es de suma relevancia, en tanto que implica expresar aquello que es común a todos [o a todas las cosas] (τὸ ξυνόν πάντων) y lo que es común parece ser lo que gobierna todos los objetos de la realidad, incluida la ciudad como organización política y social. En consecuencia, podemos suponer que, si bien el νοός en cierta medida puede hacer referencia a una inteligencia propia del ámbito político-social-ético, no hay ninguna razón de peso en los fragmentos conservados del efesio que reduzca el concepto sólo a este tipo de inteligencia; por el contrario, al examinar el fr. B 114, hemos encontrado que, en todo caso, se trata de una inteligencia de alcance mucho más general que participa en la

aprehensión de la realidad en su totalidad, una parte de cuyo conocimiento consiste en el campo político, pero sólo como una fracción de la totalidad del mundo.

A partir de la exposición anterior, hemos intentado mostrar que la distinción entre *voós* y *φρήν* propuesta por Marcovich no está documentada en ningún otro contexto de los fragmentos conservados de Heráclito y que, de hecho, en el fr. B 114, el sustantivo *voós* parece más bien contener el valor que el estudioso atribuye a *φρήν*. Para concluir, al menos por ahora, el análisis del sustantivo *vóος*, es necesario considerar el fr. B 40, donde lo encontramos una vez más con un valor muy semejante al de los dos fragmentos ya analizados (B104 y 114). Así pues, presentamos a continuación el fr. B 40:

πολυμαθὴ νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε
Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον

La erudición no enseña a tener inteligencia, pues se lo habría enseñado a Hesíodo y Pitágoras, así como a Jenófanes y a Hecateo.

Sin duda el fragmento citado representa una crítica abierta a algunos pensadores vigentes en el tiempo de Heráclito, así como al ancestral poeta erudito Hesíodo, para lo cual se sirve del contraste entre *πολυμαθὴ* y *voós*, en que el primer término parece referirse a la mera acumulación de información, propia de los poemas hesiódicos, por ejemplo, la *Teogonía* en especial recoge una serie de tradiciones míticas dispuestas en orden cronológico; mientras los *Trabajos y días*, que, por su contenido moral —por calificarlo de alguna manera—, parecería una obra compatible con una de las preocupaciones principales del efesio, a saber, el buen desarrollo de la vida y el bienestar de la ciudad, aun así es criticada por el filósofo. Es probable que el rechazo a esta última obra dependa de la acumulación en ella de muchas explicaciones propias del ámbito científico, como, por ejemplo, el calendario astrológico, pues parece ser que ese tipo de disciplinas era

desdeñado por Heráclito. Asimismo, podemos suponer que parte del desprecio del filósofo hacia Hesíodo, así como hacia Hecateo, se derivara también del estilo abundante y copioso de estos autores. En efecto, esto mismo vale para Jenófanes y para Pitágoras, del primero sabemos que, pese a sus críticas en contra de la épica, fue un consumado rapsoda. Por su parte, Pitágoras, seguramente, fue blanco de las críticas del efesio debido al desarrollo de todo tipo de doctrinas, incluidas las científicas.

Así pues, el fr. B 40, contrasta este tipo de práctica —que consiste en acumular una serie de informaciones, ya sean relatos míticos, narraciones históricas, teorías científicas y doctrinas heterogéneas, entre otras, que no son susceptibles de expresar la realidad— con el uso del νόος. Según expusimos en los párrafos anteriores, ese sustantivo aparece ligado frecuentemente a la ejecución de operaciones cognitivas, por lo que, en este caso particular y teniendo presentes las consideraciones anteriores, la expresión πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει parece proponer un límite sólido que separa a la memoria, junto con la elocuencia y la prolijidad expositiva, de la actividad propiamente intelectual. De esto se sigue que el almacenamiento de relatos, historias y explicaciones científicas, así como de otras formas tradicionales de conocimiento, según el filósofo efesio no ofrece por sí mismo el conocimiento de la realidad; incluso, podríamos incluir en tal repertorio su propio libro, pues él mismo censura a su auditorio por no comprender su propuesta (λόγος) ni siquiera tras haberla escuchado (22 B1). En concordancia con lo anterior, la construcción νόον ἔχειν διδάσκειν —generalmente vertida al español como “enseñar a tener inteligencia”—¹⁰² se puede interpretar como “enseñar a utilizar la facultad cognitiva”, porque, según explicamos antes, la facultad cognitiva en sí parece ser aceptada por nuestro filósofo como una cualidad propia del hombre: para Heráclito el hombre no carece de inteligencia, en tanto facultad,

¹⁰² Cf., por ejemplo, Caballero (2015: 26) y Mondolfo (2007: 35).

sino lo que condena es que no se ponga en acto o que falle en su ejecución. En este sentido, podemos suponer que la πολυμαθία está ligada, al menos a dos actividades psíquicas, la memoria y la capacidad lingüística, las cuales parecen mantener un cierto grado de independencia respecto de la capacidad cognitiva, en cuanto ésta última tiene como única finalidad la comprensión del ordenamiento del mundo. Existen ejemplos prácticos y cotidianos que pueden ilustrar mejor estos últimos puntos, tales como la memorización involuntaria de la estrofa de alguna canción que se escucha de manera recurrente, lo cual no implica que el sujeto que la memoriza sea consciente de su significado, por más que sea capaz de reproducir el mensaje verbal. Junto a este fenómeno, se encuentra la producción o composición discursiva que no se sustenta en un razonamiento, de lo que podemos encontrar multiplicidad de ejemplos, pues parece ser que la elocuencia discursiva no siempre envuelve un argumento racional y coherente. Por último, estaría la decodificación lingüística que tampoco implica necesariamente la comprensión del mensaje, como ocurre con la audiencia de Heráclito en Éfeso, o bien, con algún hablante nativo de alemán que, tras terminar de leer *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* de Nietzsche, se queda completamente perplejo y agotado sin tener muy claro cuáles son las ideas centrales de la obra. La πολυμαθία, pues, no enseña a utilizar la facultad cognitiva porque, de hecho, prescinde de ella, según Heráclito.

Ahora bien, retomando el análisis del sustantivo νόος, del que acabamos de explorar el valor semántico de ‘facultad cognitiva’, habría que aceptar que no se trata únicamente de la mera capacidad intelectual del hombre, sobre todo, si nos apegáramos a una traducción literal de la construcción νόον ἔχειν διδάσκειν (“enseñar a tener inteligencia”), mientras que, en el caso particular de 22 B 40, parece poner énfasis en la actividad cognitiva y su resultado. Pues la capacidad o facultad intelectual no es algo que se pueda enseñar,

simplemente se posee o se carece de ella, si bien según hemos venido explicando, para Heráclito, esta facultad es característica de la especie humana. En cambio, hay dos cosas en relación con esta capacidad o facultad que podrían ser adquiridas mediante una adecuada instrucción que dejara de lado la vía acumulativa de información, se trataría de cómo poner en uso dicha facultad y de cómo obtener resultados de dicha actividad, que no son otra cosa que el conocimiento. Estas dos fases de la cognición son dependientes una de la otra, como lo demuestra el hecho de que, en Heráclito, como mostramos antes, el proceso cognitivo deviene siempre en conocimiento y el conocimiento sólo se puede dar gracias a la actividad cognitiva.

Con miras a definir mejor el valor del término νόος, vale la pena hacer una última precisión respecto a sus diferencias frente al concepto de πολυμαθίη. En dicho término, cabe hacer hincapié en el sentido que aporta al compuesto el prefijo adverbial πολυ-, el cual añade la idea de multiplicidad —en el sentido de una gama de elementos varios— o abundancia cuantitativa, que en este caso concreto podemos incluso entenderlo como exceso. Es decir que la connotación negativa del sustantivo estriba, justamente, en el primer componente morfológico, como se hace patente cuando lo comparamos con el sustantivo μάθησις del fr. 55 —que analizamos arriba en la sección sobre “Órganos y funciones sensoriales”—, que hace referencia a uno de los elementos considerados por el efesio como fundamentales para el desarrollo del conocimiento, a saber, la experiencia directa asociada con la percepción sensorial.¹⁰³ El vocablo μάθησις, pues, remite a las experiencias de tipo sensorial ligadas íntimamente a la cognición; es así que, si trasladamos esto al fr. B 40, podemos sostener que el radical -μαθ- y el sufijo -ίη de nombre abstracto apuntan en cierta medida hacia la conceptualización de una experiencia sensorial, o sea, la obtención de

¹⁰³ Cf. también fr. B 17.

conocimiento o pensamiento. En síntesis, el problema que se presenta en el fr. B 40, puede ser definido como el contraste entre la ‘pluralidad de μαθήσεις’ frente a la unidad del νόος —entendido como proceso y producto de la actividad intelectual—, donde, en el fondo, el radical -μαθ- pertenece al mismo campo semántico que νόος. Un fenómeno parecido se encuentra en la oposición establecida entre el λόγος común heraclíteo, en tanto reflejo de la explicación objetiva del ordenamiento del mundo, y el resto de los λόγοι individuales y subjetivos, entendidos como las varias otras explicaciones cosmológicas y otras formas de erudición vigentes en ese tiempo; de modo que aquí vemos incluso el uso de una misma palabra con dos connotaciones distintas, ambas ancladas en un mismo valor semántico de partida.

Si continuamos por esta ruta, podemos ver en el νόος del fr. B 40 un acto cognitivo que deviene en la comprensión del λόγος, aunque no se mencione ahí dicho término; pues las operaciones cognitivas tienen forzosamente como resultado la comprensión del ordenamiento del mundo. Esto se confirma y complementa con el fr. B 114, donde se afirma que una expresión acompañada de inteligencia (o conocimiento) se cimienta en lo común y lo común es una ley divina [o el Uno divino] que gobierna todas las cosas; si añadimos a esto el contenido del fr. B 40, diríamos que, cuando el hombre utiliza su facultad cognitiva (νόος) —ligada estrechamente a la percepción sensorial—, entonces es capaz de comprender aquel principio (λόγος o θεῖος νόμος), ya sea por acceder autónomamente a él, o bien por haberlo escuchado de Heráclito. Facultad, actividad y producto de la cognición parecen converger en el término νόος, probablemente por la relación necesaria entre estos tres conceptos. Cabría por último señalar que la πολυμαθία sería entonces la multiplicidad de explicaciones para la realidad, o bien la prolijidad discursiva que no da cuenta del principio universal único.

Asimismo, como parte de esta línea de análisis, se debe examinar también el fr. B 2 (ya citado en un apartado anterior), donde encontramos el término φρόνησις utilizado de manera semejante a νόος:

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ <ξυνῶ>· [τουτέστι τῷ κοινῶ ξυνός γὰρ ὁ κοινός.] τοῦ λόγου δ' ἔόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

Por ello, se debe seguir aquello que es común (ξυνός); [es decir, lo universal (κοινός), pues lo común es universal (ξυνός es κοινός).] Sin embargo, pese a que el *lógos* es común, la masa vive como si tuviera un pensamiento particular.

El fragmento citado presenta todos los elementos identificados también en el fr. B 114, con dos mínimas diferencias: la primera, ya mencionada, es el uso de φρόνησις en lugar de νόος, y, la segunda, la aparición explícita del λόγος, lo que posibilita un mejor acercamiento a la comprensión del vínculo pensamiento-realidad-lenguaje establecido por Heráclito. En consonancia con la oposición πολυμαθίη-νόος presentada en los párrafos anteriores, aquí encontramos también el contraste implícito entre φρόνησις ἴδια – φρόνησις ξυνή, donde la primera implica una multiplicidad de explicaciones personales de la realidad, tantas como individuos, mientras que la segunda supone una explicación única del mundo. En otras palabras, condena lo subjetivo como un error interpretativo individual cometido por seguir la ilusión de poseer una φρόνησις [o νόος] particular, pues la partícula ὡς subraya el carácter irreal de la expresión que introduce, i.e. ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν. En este fragmento, la cualidad de ξυνός no sólo se atribuye aquí al principio rector del universo (λόγος), sino también, por extensión, a la capacidad cognitiva humana (φρόνησις). Según explicamos en el segundo apartado de este capítulo, el λόγος es común a todos los hombres, en tanto que tiene un aspecto fenomenológico, bajo el aspecto de cada uno de los objetos del mundo, así como de la suma total de éstos; y, al mismo tiempo, es común a todas las cosas del mundo, en cuanto principio ontológico de todos los objetos del mundo,

así como de su ordenamiento en él. En este sentido, el hombre se relaciona con el λόγος en primera instancia a través de la percepción sensorial, una facultad propia de toda la humanidad y, por tanto, también común; sin embargo, como ya explicamos, ésta por sí misma no le proporciona conocimiento sobre el ordenamiento del mundo, e incluso puede consistir en una percepción errónea si no está acompañada del uso de la capacidad cognitiva. Cuando el hombre logra sincronizar —por explicar de alguna manera— su percepción sensorial con el uso de su facultad cognitiva, se tiene como resultado el conocimiento del ordenamiento del mundo, i.e. el λόγος.

Para finalizar este apartado, examinaremos el fr. B 41, donde hallamos el sustantivo γνώμη, un término que forma parte del campo semántico de la cognición, donde designa tanto la facultad cognitiva como su operación y el resultado de tal cognición. En aras de hacer un análisis detallado de dicho término, citamos ahora el fragmento en cuestión:

εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Pues una sola cosa es lo sabio: dominar el juicio que rige todo a través de todo.

Una vez más vemos en esta propuesta un único principio ordenador (γνώμη) de la suma de los objetos del mundo, cuya formulación corresponde al único conocimiento válido. En esta ocasión el término usado por Heráclito es γνώμη, sustantivo que, de manera aislada, puede remitir más bien a una opinión, parecer o juicio subjetivo;¹⁰⁴ pero que, en virtud del contexto actual, se eleva prácticamente al nivel de νόος o φρόνησις en los pasajes heraclíteos arriba examinados, i.e. de formulación cognitiva fiel del λόγος. El primer elemento que señala un cambio en el valor semántico del vocablo γνώμη, de subjetivo a objetivo, es el verbo ἐπίστασθαι, el cual, sin lugar a dudas, indica ya una operación

¹⁰⁴ Cf. Parm., 8.53; Pi. N. X 89; Hdt. VII 220; Pl. Lg. 672b.

intelectual; no obstante, el adjetivo sustantivado τὸ σοφόν, que Heráclito emplea de manera recurrente para referirse al parámetro máximo y único del saber,¹⁰⁵ es el elemento que determina inobjetablemente su significado como conocimiento válido del ordenamiento del mundo. Por consiguiente, aquí el sustantivo γνώμη no hace referencia a una opinión individual, sino se trata del resultado del proceso cognitivo y, como hemos constatado, el único resultado posible que arroja una actividad intelectual válida es la comprensión del λόγος. En este punto es importante, pues, hacer una distinción fina entre el vocablo γνώμη y el concepto designado por νόος y φρόνησις, en tanto que el primero sólo representa el resultado de la actividad intelectual, no la actividad cognitiva en sí ni la facultad cognitiva a que remiten los otros dos; en cambio, los términos νόος y φρόνησις evocan un concepto más amplio, que abarca facultad y operación cognitivas, más que el producto que se deriva de ellas.

A modo de corolario de los últimos dos apartados, podemos afirmar que la propuesta heraclíteica establece una interdependencia entre la percepción sensorial y la capacidad cognitiva, de tal suerte que ambas facultades humanas parecen tener como finalidad el conocimiento del ordenamiento total del mundo, o sea del λόγος. En efecto, aunque la exposición de Heráclito no ahonda en los detalles del funcionamiento de la percepción ni de la cognición, resulta incuestionable que se dan de manera conjunta y que, en cierta medida, constituyen fases de un único proceso psíquico. En cuanto a la percepción podemos decir que se trata del contacto directo entre el hombre y la realidad exterior, mientras que la cognición constituiría la conceptualización de dicha conexión, lo que da como resultado el

¹⁰⁵ Por ejemplo, en los frr. B 32, 50 y 108.

conocimiento de la realidad. Ahora bien, para que el proceso pueda concluir de manera favorable es necesario utilizar de manera conjunta y simultánea ambas capacidades, pues una falla en cualquiera de estas dos actividades acarrea un error en la otra y, por tanto, el fracaso en la búsqueda de conocimiento.

EL PAPEL DEL LENGUAJE EN EL PROCESO COGNITIVO

En los dos apartados anteriores hemos visto que el lenguaje tiene una gran presencia dentro de los fragmentos heraclíteos. En el primer apartado se expuso la relevancia del lenguaje dentro de la propuesta ontológica del efesio, en tanto que el propio λόγος posee una dimensión lingüística; mientras que, en el apartado anterior, hemos constatado una especie de escisión o, mejor dicho, una independencia de las facultades lingüística y cognitiva. En este sentido, la cuestión que se aborda a lo largo de las siguientes páginas se centra en explicar cómo se conecta el aspecto lingüístico del λόγος con la cognición humana y qué papel juega la facultad lingüística humana en dicho proceso, si es que lo tiene. Así pues, la presente exposición tiene como finalidad dar cuenta del proceso psíquico necesario, según Heráclito, para la decodificación del λόγος por parte del hombre. De ahí que resulte fundamental retomar, en primera instancia, el concepto de λόγος con todas sus implicaciones; es decir, como noción unificadora de la realidad, en tanto totalidad y particularidad de cada uno de los objetos del mundo —que se expresan también mediante los términos κόσμος y φύσις, respectivamente—, así como principio rector en un plano individual y otro general, todos estos aspectos revestidos por un elemento lingüístico que no es sino la expresión sonora del λόγος. La conjunción de los diferentes aspectos del λόγος dan pie a tres formas de interpretación, a saber, ontológica, epistemológica y fenomenológica; en efecto, a diferencia de otras propuestas filosóficas, como la parmenídea, en Heráclito estos tres niveles interpretativos se identifican plenamente, en el sentido de que cada uno de ellos implica los otros dos. En otras palabras, el conocimiento de la realidad supone tanto la correcta experiencia sensorial del mundo como la comprensión conceptual del principio rector único.

En síntesis, percepción sensorial y cognición se conjugan para alcanzar así el conocimiento del mundo. Sin embargo, ni siquiera el ensamblaje de estas dos facultades parece ser suficiente para acceder al conocimiento del mundo, pues, si la explicación del λόγος se traduce en una expresión lingüístico-sonora, hace falta también aun así hacer uso de la facultad lingüística para su decodificación. Esto nos lleva a replantear la relación lenguaje-cognición, ya que, según anunciamos en el último apartado del capítulo anterior, al menos en apariencia parece haber independencia de las facultades lingüística y cognitiva; no obstante, habría que matizar esto último. En efecto, en Heráclito se encuentran varios casos en los que se verifica el uso de la facultad lingüística, cuyo producto es una composición discursiva, sin que hallemos rastro del uso de la facultad cognitiva, en tanto que no se trata de la expresión del λόγος.¹⁰⁶ Esto significa que, para el filósofo, el uso lingüístico no está supeditado a la facultad cognitiva y, de hecho, puede prescindir de ella, lo que es una visión muy extendida en época arcaica;¹⁰⁷ sin embargo, a la inversa no ocurre lo mismo, pues el resultado de la operación intelectual parece materializarse justamente en su expresión lingüística. Dicho con mayor exactitud, el lenguaje es una facultad que funciona como código de la cognición para que, con él, pueda ser expresado el conocimiento del mundo. La interacción entre estas dos facultades es planteada en cierta medida como reflejo de dos aspectos del λόγος, a saber, el ontológico, que sería análogo al νόος y el epistemológico, al lenguaje. Para comprender mejor el funcionamiento conjunto no sólo de la capacidad lingüística y cognitiva, sino también sensorial, es esencial analizar

¹⁰⁶ Esto se confirma en el fr. B 108, donde el efesio acusa tanto a la tradición poética, como a las nuevas formas del saber, de no reproducir el conocimiento de la realidad.

¹⁰⁷ En *Il.* XX 244-258 se ilustra muy bien la noción que se tenía sobre la independencia de la facultad cognitiva con respecto de la lengua, la cual es sintetizada en el v. 248 con la expresión στρεπτή δὲ γλῶσσ' ἐστὶ βροτῶν (“la lengua de los hombres es mudable”), además en el v. 252 se dice que las disputas orales son propias de las mujeres, lo que subraya la poca estima que se tenía de la facultad lingüística, sobre todo cuando se la comparaba con la batalla, la actividad masculina por antonomasia. Cf. Nussbaum (1972a, pp. 4–5)

el uso del término ψυχή que, como mencionamos ya, es usado en Heráclito por vez primera, en el ámbito de la filosofía, como un concepto transversal en el proceso de obtención del conocimiento. De modo que, para abordar este punto, resulta obligado retomar el fr. 107, donde encontramos, justamente, el ensamblaje de todos estos elementos.

LA ΨΥΧΗ EN HERÁCLITO

Para el tratamiento de este punto, es ineludible tomar como punto de partida el trabajo de Bruno Snell (2007) acerca del camino recorrido por el pensamiento griego hasta elaborar la idea de una separación entre cuerpo y alma, o mejor dicho, hasta configurar estos dos conceptos complementarios. En efecto, el vocabulario utilizado en la épica homérica da cuenta de un discurso ceñido con mayor fuerza al ámbito de lo concreto,¹⁰⁸ de tal suerte que, en ese momento del pensamiento griego, no había aún una explicación pormenorizada de las funciones humanas de orden cognitivo-emotivo, sino que apenas comenzaba a establecerse la relación de dichas funciones con órganos específicos del cuerpo humano. En este sentido, cabría apuntar que, en esta etapa, ni siquiera se disponía del concepto de cuerpo humano como totalidad unitaria de los miembros y órganos que conforman al hombre (Cf. Snell, 2007: 26–27). Sin duda, los poemas homéricos representan el testimonio más elocuente de ello; pues en un *corpus* en el que continuamente se hace referencia al aspecto físico de sus personajes, no aparece ningún término que designe la totalidad del cuerpo humano vivo, tan sólo se remite a éste mediante el nombre de alguna de sus partes; para lo cual, los términos más socorridos son γυῖα (“miembros movidos por las articulaciones”) y μέλεα (“miembros movidos por la fuerza de los músculos”).¹⁰⁹

¹⁰⁸ Véase arriba el apartado “Oralidad y pensamiento mítico”, pp. 11-20.

¹⁰⁹ Snell, 2007: 24.

Probablemente, la palabra homérica más cercana al concepto de unidad corpórea fuera δέμας; sin embargo, ésta tampoco vale para la unidad de todas las partes del cuerpo, sino simplemente denota la forma o el tamaño del cuerpo, es decir, el aspecto exterior en general (Cf. Snell, 2007: 24–28). Así pues, el tan trillado sustantivo σῶμα que, en la obra platónica, encierra el concepto de totalidad física del hombre —en oposición a ψυχή—, en Homero, estaba reservado para referirse a los cadáveres (Cf. Snell, 2007: 23), como si la unidad física de los miembros del cuerpo y de sus órganos hubiera podido ser reconocida sólo tras la muerte de un individuo.¹¹⁰

Asimismo, en el lenguaje de la épica griega se carece también de un concepto que remita a un elemento vital independiente —o paralelo a la existencia material—, que proporcione al hombre su identidad particular. Ahora bien, eso no significa que el vocablo ψυχή no aparezca en dichos textos, sino que éste todavía no tenía un valor tan complejo. No hay duda de que este término designaba ya un componente fundamental para la vida del hombre; pero aún no se halla una definición clara de esa noción ni mucho menos una explicación detallada de sus funciones e implicaciones. En términos generales, podemos decir que el sustantivo ψυχή en Homero remitía a una especie de hálito interior portador de una fuerza esencial para la vida; de modo que, cuando dicho elemento abandonaba el cuerpo —comúnmente saliendo por la boca—, llegaba la muerte. Y, de hecho, es en este tipo de escenas donde encontramos la presencia del término ψυχή en la épica griega: sólo en el momento en que la ψυχή deja el cuerpo, se puede hablar de la unidad material del hombre y, por contraste, del aparentemente único elemento unificador de los miembros y

¹¹⁰ Sobre esta cuestión, Nussbaum (1972a: 4), explica: “But men’s notions of language at this time appear to have been simple. As a man speaks of his life in terms of separate faculties, but fails to notice their unity until this unity is destroyed, so he speaks of his words as separate units, and usually refers to connected statement only when the connecting has been done improperly, so as to produce a falsehood”.

órganos del hombre (Cf. Snell, 2007: 23). Acerca de esto, es importante puntualizar que, si bien el sustantivo ψυχή ya designaba un elemento necesario para la ejecución de las actividades motoras, así como cognitivas y emotivas, como lo demuestra el hecho de que su ausencia deriva en el cese de tales actividades, aun así no podemos afirmar que la ψυχή fuera concebida como la única causa del movimiento humano ni tampoco que ella representara la esencia, i.e. el carácter y personalidad particular de cada individuo. Esto queda de manifiesto, en primer lugar, porque los antiguos griegos ponían especial esmero en el cuidado del cuerpo tras la muerte, como si éste constituyera la parte más valiosa del hombre,¹¹¹ así como por la descripción que se hace de las almas, cuando ya han abandonado el cuerpo para residir en el Hades. En efecto, una tipología de pasajes distinta en la que se emplea la palabra ψυχή en los poemas homéricos es precisamente cuando se describen las almas (ψυχαί) de los muertos en el Hades. Aquí valdría la pena ahondar un poco más en la descripción del estado de las ψυχαί residentes en el Hades. Como explicábamos arriba, de ninguna manera parece tratarse de una parte que contenga la esencia del hombre, presunción que se confirma en varios pasajes en Homero, especialmente en el libro XI de la *Odisea*, donde se hace un amplio relato sobre las almas (ψυχαί) de los antiguos héroes que deambulan en el Hades, ahí se las identifica con meras imágenes de los cuerpos que ocupaban en el mundo de los vivos. No obstante, aunque conservan intactos los recuerdos de sus vidas, de ninguna manera se puede decir que porten la esencia vital de la persona a la que pertenecían: son sólo una especie de φαντάσματα sin conciencia que tienen facultades básicas muy limitadas. Probablemente, la explicación más

¹¹¹ También acerca de esta cuestión, resulta relevante el trabajo de Nussbaum (1972b: 157), en el que explica: “Now, for the Homeric man, the corpse was the ἀντός, the man-himself; its fate was apparently more important than that of the shade, whose existence was seen, in any case, as mindless and unrewarding. We have seen that it was in connection with the corpse that one thought of death; and the fear of being devoured as a corpse seems to have been a more terrible fear than the fear of death itself”.

detallada sobre la condición de las ψυχαί en el Hades sea el puesto en boca del alma de

Anticlea en *Od.*, XI 218-222:

ἀλλ' αὕτη δίκη ἐστὶ βροτῶν, ὅτε τίς κε θάνησιν:
οὐ γὰρ ἔτι σάρκας τε καὶ ὀστέα ἴνες ἔχουσιν,
ἀλλὰ τὰ μὲν τε πυρὸς κρατερὸν μένος αἰθομένοιο [220]
δαμνᾶ, ἐπεὶ κε πρῶτα λίπη λεύκ' ὀστέα θυμός,
ψυχὴ δ' ἠύτ' ὄνειρος ἀποπταμένη πεπότηται.

Pues bien, ésta es la condición de los hombres cuando uno muere:
en efecto, los tendones ya no sujetan los músculos ni los huesos,
sino que, por un lado, el robusto vigor del fuego ardiente [220]
a éstos somete, en cuanto el ánimo abandona los blancos huesos,
por otro, el alma (ψυχή) se aleja volando como un sueño que revolotea por ahí.

En este pasaje, hallamos dos puntos de suma importancia para dilucidar la concepción de ψυχή en la épica arcaica. El primero es la analogía que se hace entre el alma despojada de cuerpo y el sueño (v. 222), pues, ninguno de estos dos participa de manera directa de la realidad. El sueño, al menos, es un fenómeno que se da en una especie de plano imaginario paralelo a la realidad, en el que tienen lugar ciertas representaciones del mundo que por, sí mismas, no tienen ningún tipo de injerencia en los sucesos que ocurren en él. Del mismo modo, las ψυχαί en el Hades han perdido por completo la conexión con el mundo de los vivos, en la medida que el mundo de los vivos es un mundo sensorial por excelencia y ellas carecen de corporalidad, i.e. de herramientas para participar del mundo real. Es así que las almas de los muertos no cuentan ni siquiera con la capacidad propia para expresarse, como se hace constar en el poema homérico cuando se narra que Odiseo debe proporcionar sangre a las ψυχαί para que puedan reconocerlo y hablar con él; en este sentido, podemos suponer que necesitan un elemento que los vincule de nuevo, aunque sea de manera pasajera, al mundo sensorial de los vivos. El segundo punto relevante de la cita anterior es la aparición del término θυμός, que allí remite a la energía que dota a los huesos, las articulaciones y los músculos de la fuerza necesaria para ponerlos en movimiento; de tal

suerte que, como anunciamos líneas arriba, tampoco es la ψυχή por sí misma capaz de dotar a los cuerpos de vida. En otras palabras, cuando la muerte llega no sólo el alma abandona el cuerpo, también el θυμός, la diferencia está en que la ψυχή continúa su camino en el Hades, pero esto no significa que el hombre o la esencia del hombre perdure en el Hades, es únicamente esa alma simulacro (εἶδωλον) a la que también se hace referencia en ciertos pasajes homéricos;¹¹² de lo que podemos deducir que el portador de la ψυχή y la ψυχή misma no mantienen una relación de identidad: el hombre homérico no es su alma.

Por su parte, Heráclito se separa en este punto de la tradición y, quizá motivado por la invención de pensadores anteriores a él, como Pitágoras,¹¹³ resignifica el término ψυχή, al tiempo que lo une estrechamente a su concepto de λόγος, vínculo patente, sobre todo en los fr. B 45 y 115, sobre los que ahondaremos más adelante. Es evidente, pues, una escisión con la visión homérica, ya que, para el efesio, el vocablo en cuestión se abre a una nueva dimensión semántica, a través de la cual inaugura una propuesta distinta acerca de la composición humana. Esto si aceptamos con varios de los estudiosos más autorizados que dicho el vocablo está ceñido al ámbito humano y no, como algunos suponen, a un plano cósmico.¹¹⁴ La segunda postura se ancla, justamente, en la relación ψυχή-λόγος derivada de una lectura más bien idiosincrática de los fr. B 45 y 115; sin embargo, se intentará mostrar a lo largo de las siguientes páginas que tal relación enfatiza más bien el papel de λόγος

¹¹² Hom. *Il.* II 451; *Od.* IV 796 y, sobre todo, *Od.* XI 476.

¹¹³ Cf. Snell (2007: 46 n. 42) y Nussbaum (1972a: 14s.).

¹¹⁴ En su comentario al fr. B 45, Mondolfo (2007: 285–286) presenta de manera sucinta los estudios más relevantes en favor de cada una de dichas propuestas; entre los que abogan por una lectura de la ψυχή en términos de una conexión con el hombre, se encuentran en primer lugar H. Diels y W. Nestle, mientras del lado opuesto, aparecen A. Brieger y O. Gilbert. Sobre esto mismo, Nussbaum (1972a) ofrece una significativa discusión acerca del papel de la ψυχή en el proceso cognitivo humano, donde parece mantenerse alejada de la idea de que la ψυχή en Heráclito participe del plano cósmico. Por su parte, Robinson (1986: 307–308) en su análisis del fr. 107 parece sugerir que, si bien la ψυχή se circunscribe al campo de lo humano, está formada por elementos propios del plano universal.

como principio rector de todos los objetos del mundo, incluido el hombre y su ψυχή. En todo caso, vemos más factible, como propone Nussbaum (1972a: 6), una analogía entre ψυχή y fuego —elemento identificado con λόγος—, el primer vocablo referido al campo humano y el segundo al cosmológico,¹¹⁵ de tal suerte que tal equiparación pone de relieve la centralidad de la ψυχή para la vida del hombre.

Hasta aquí sólo hemos anunciado la trascendencia del concepto englobado por el vocablo ψυχή para la vida humana en los fragmentos conservados de Heráclito, pero habría que puntualizar también que, a diferencia de los textos homéricos, el filósofo efesio ha delimitado este componente en relación a ciertas funciones a las que aparece ligado, nos referimos, evidentemente, a los procesos de captación y elaboración psíquicas, los cuales, tal como hicimos a propósito de las facultadas humanas correspondientes (i.e. perceptiva y cognitiva), dividiremos en dos fases. La primera referida a una etapa preparatoria o anterior a la actividad propiamente intelectual, que de manera general podemos denominar percepción sensorial. Por su parte, la segunda fase comprendería la cognición misma, es decir, el proceso cognitivo que tiene como producto el conocimiento del ordenamiento de la realidad, i.e. del λόγος. Con todo, debemos subrayar que, en Heráclito, la ψυχή participa todavía, como en los poemas homéricos, de la realidad concreta y material y, por ende, las funciones de las distintas partes y órganos del cuerpo estarían asociadas al papel desempeñado por la ψυχή. Como anunciamos en la introducción a este apartado, el fragmento en el que se observa más nítidamente el papel de la ψυχή como unificadora de

¹¹⁵ La equiparación ψυχή-πῦρ se puede observar sobre todo en los fr. B 36 y 77. En el caso del fr. B 36 (ψυχήσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή) hay, sin duda, una analogía transparente entre ψυχή y πῦρ, que se confirma por la semejanza con el fr. 76a (ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆι τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ ὕδατος).

estas tres facultades, sensorial, cognitiva y lingüística, es, sin lugar a dudas, el fr. 107, que no permitimos volver a citar en este punto:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων.

Los ojos y los oídos son testigos deficientes para aquellos hombres que tienen almas bárbaras.

En páginas anteriores, señalamos ya que el fragmento hace referencia de manera abierta a la percepción sensorial mediante los sustantivos plurales ὄτα y ὀφθαλμοί, los cuales aluden específicamente al sentido del oído y de la vista, como el órgano que establece un vínculo fáctico con la realidad y, por tanto, representa la aprehensión de la realidad en términos de experiencia fenomenológica. No obstante, el mismo fragmento exige como condición necesaria, para que la aprehensión de la experiencia fenomenológica sea correcta, la presencia de una ψυχή no βάρβαρος. Por ahora, de manera general, podemos suponer que ψυχή es un órgano en el que residen las capacidades esenciales del hombre, o bien, una especie de sede de control; en este sentido podemos decir que comparte la valencia homérica, pues también en Heráclito resulta un elemento vital. El problema estriba en el valor del adjetivo βάρβαρος, ¿qué es exactamente una ψυχή βάρβαρος? Este término, utilizado aquí para calificar ψυχή, es en origen un sustantivo que, como es sabido, tiene el valor de ‘extranjero’, i.e. todo individuo que no es de origen griego (ἔλλην). No hay duda de que tal distinción se basa en el uso de una lengua diferente a la griega, como se hace patente ya desde la primera aparición del adjetivo compuesto βαρβαρόφωνος (‘de lengua ininteligible o extranjera’) en *Iliada* II 867 utilizado para calificar a los carios. Si bien, en los poemas homéricos, éste es el único término que contiene como elemento el vocablo βάρβαρος, aun así, como señala Álvarez Salas (2008: 68–69), con frecuencia el universo de los extranjeros es caracterizado en términos del

empleo de una lengua ininteligible para los griegos,¹¹⁶ como hace ver también el empleo frecuente en la épica homérica del adjetivo ἀλλόθροος “que habla una lengua diferente” con referencia a los ἀλλοδαποί o forasteros,¹¹⁷ lo que, a consecuencia de los límites que la deficiente o nula comunicación lingüística impone a la interacción entre individuos hablantes de lenguas mutuamente incomprensibles, con el tiempo dio pie a que los extranjeros fueran concebidos como individuos de inteligencia inferior a la de los griegos,¹¹⁸ sentido que se refleja en la connotación negativa que adquirió paulatinamente el sustantivo βάρβαρος, acentuada tras las guerras médicas, a tal grado que quedaría cristalizada para la época clásica.¹¹⁹

Sin embargo, como advierte Nussbaum (1972a: 9–10), en tiempos de Heráclito, el término βάρβαρος no tiene todavía un valor marcadamente negativo, sino que pone en evidencia un posible error de interpretación o transmisión del lenguaje. De tal suerte que la estudiosa sugiere que el adjetivo βάρβαρος no tiene un sentido metafórico; por el contrario, se trata explícitamente de la falta de competencia lingüística, en tanto dificultad o imposibilidad para decodificar el λόγος, incluso en quienes parecen contar con un manejo aparentemente bueno de la lengua griega. Tales premisas se ven subrayadas en varias ocasiones a lo largo del fr. B 1. En la primera parte, por ejemplo, el efesio censura a los hombres, a quienes califica de ἀξύνετοι (privados de entendimiento) porque, sin importar si alguien, como Heráclito en este caso, les ofrece un discurso que contenga la explicación del ordenamiento del λόγος, aun así, no son capaces de penetrar en la estructura profunda del discurso. El adjetivo ἀξύνετοι presenta varios aspectos relevantes para el desarrollo de

¹¹⁶ Cf. Hom. *Il.* IV 437 s.; *Od.* I 183; III 302; XIV 43; XV 453.

¹¹⁷ Cf. Hom. *Od.* IX 255.

¹¹⁸ Sobre esto, pueden verse las observaciones de Álvarez Salas (2008: 67-70).

¹¹⁹ Véase Chantraine, *s.v.* βάρβαρος.

nuestra hipótesis, de las que, en primera instancia, habría que apuntar el vínculo que guarda con el sentido del oído; pues, como advierte James H. Lesher (1983: 163–164), se trata de una forma relacionada léxicamente con el verbo ζυνήμι, cuyo uso mayoritario en Homero remite a la comprensión de un mensaje mediante su captación auditiva.¹²⁰ Como consecuencia de este uso, podemos suponer que el empleo que hace el efesio del adjetivo ἄξύνετοι enfatiza la incompetencia lingüística implícita en el adjetivo βάρβαρος. A esto, debemos agregar también el ostensible juego lingüístico de orden fonético-semántico entre el adjetivo ἄ-ξύνετος, el adjetivo ζυνός y el sintagma preposicional ζὺν νόῳ; de tal suerte que los ecos fonéticos de ἄ-ξύνετος invitan al auditorio a asociar también semánticamente este adjetivo con la incomprensión de lo común (i.e. *ἄ-ζυνός) y con la carencia de inteligencia (i.e. *ἄ-ζυν νόος). En concordancia con el análisis anterior, tenemos una confirmación de tales asociaciones sonoras y significativas también en el fr. B 34:

ἄξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰόκασι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι.

Incapaces de comprender, pese a haber escuchado, parecen sordos. El proverbio da testimonio de éstos: “aun presentes están ausentes”.

En el texto citado aparece de manera transparente la connotación semántica que el adjetivo ἄξύνετος adquiere en relación al ámbito lingüístico acústico, pues aquí dicho significado no sólo es subrayado por el participio aoristo del verbo ἀκούω, sino también por el adjetivo κωφός ‘sordo’, que alude directamente a la ausencia del sentido del oído. A partir del significado de carencia auditiva depositado en el término κωφός, éste desarrolló en determinados contextos una connotación negativa que se puede captar en español con los adjetivos ‘torpe’ u ‘obtuso’; es claro que en estos nuevos sentidos se percibe todavía un uso metafórico del sentido propio ‘sordo’, pues se aplican a alguien que, a pesar de contar

¹²⁰ Cf. Hom. *Il.* I 273; II 26; *Od.* IV 76-77; VI 289; XVIII 34.

con el sentido del oído, no es capaz de comprender los mensajes escuchados y, por lo tanto, es como un sordo. Finalmente, el fragmento cierra con una sentencia relacionada con una incompetencia pragmática de los hombres en contextos que involucran una situación comunicativa, pero en ella, parece no limitarse al sentido del oído y, por tanto, a la capacidad lingüística, sino que abarca todos los órganos de los sentidos y las facultades psíquicas, evocadas sumariamente por el participio presente del verbo πάρεμι (‘estar presente’). En este punto, nos separamos de la postura de Lesher (1983: 67), quien, si bien acepta la importancia del lenguaje y del νόος para la aprehensión del λόγος, plantea una separación neta entre percepción y cognición en Heráclito, pues consideramos que, por el contrario, aunque se puede observar una distinción entre estas dos facultades, están a tal grado imbricadas una en la otra que no parece haber un funcionamiento independiente de cada una de ellas. En refuerzo de nuestra argumentación a favor de que el participio παρεόντας abarca la percepción en todas sus vertientes —e incluso, podemos decir con mayor precisión que implica el uso simultáneo de las diferentes facultades psíquicas humanas, i.e. perceptiva, cognitiva y lingüística—, habría que aducir también los fragmentos en los que el efesio se refiere a la vigilia y el sueño; por supuesto, entre estos no podemos dejar de recordar la segunda parte del fr. B 1:

γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόασι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων ὁκοίων ἐγὼ διηγέῃμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

En efecto, aunque todo sucede conforme a este *lógos*, parecen unos inexpertos cuando están experimentando palabras y acciones tales como las que yo voy exponiendo, mientras distingo cada cosa según su propia naturaleza y explico el estado que guarda. En cambio, a los demás hombres les pasan inadvertidas cuantas cosas hacen despiertos, del mismo modo que olvidan cuantas hacen mientras duermen.

En la última parte del pasaje citado, Heráclito censura el comportamiento humano anulando el contraste habitual entre sueño y vigilia. En otras palabras, lo esperado sería que los hombres alcanzaran la comprensión de lo que sucede a su alrededor mientras están en vigilia; sin embargo, incluso cuando en términos factuales no hay impedimento alguno para poner en uso sus facultades, aun así fallan al tratar de reconocer el mundo. En este caso, es claro que, por una parte, Heráclito reitera su condena en contra de los hombres debido a su falta de pericia interpretativa frente a las palabras (ἔπεα) pronunciadas por él; no obstante, también alude a la incomprensión de la realidad factual (ἔργα) experimentada [o percibida] por los hombres. De la cita anterior, podemos inferir que existen dos maneras de acceder al conocimiento de la realidad, una directa y otra indirecta. La directa implicaría una investigación individual, en la que el uso correcto de la percepción sensorial y la cognición durante la observación del mundo tiene como resultado el conocimiento del ordenamiento del mundo; de manera complementaria a esto, tenemos la transmisión indirecta de conocimiento, como en el caso de alguien más que proporciona a otros la explicación del mundo codificada mediante alguna herramienta. En el fr. B 1, Heráclito es quien, tras captar él mismo el λόγος, busca transmitirlo cifrado a una audiencia en forma de discurso.

En ambos casos, es necesaria la conjunción de percepción sensorial, cognición y lenguaje. Cuando el conocimiento de la realidad se da a través de uno mismo, el papel fundamental de la percepción sensorial es evidente, en tanto que se trata del vínculo más directo e inmediato del hombre con el mundo;¹²¹ del mismo modo, en el caso de la adquisición de conocimiento por transmisión, la percepción sensorial resulta esencial, específicamente, el sentido del oído, pues, como expusimos en páginas anteriores, éste es el recurso indispensable para captar y decodificar el lenguaje. Ahora bien, para que se dé una

¹²¹ Por ejemplo, en 22 B 55 DK.

correcta interpretación de lo percibido mediante los sentidos, ya sea la realidad misma o la explicación verbalizada de ésta, la percepción debe ir acompañada de la actividad cognitiva; ya que, de otro modo —como lo indica el contenido de 22 B 1, 34 y 107—, la impresión obtenida por los órganos sensoriales es equívoca o incompleta. Es decir que, cuando el pensamiento no acompaña adecuadamente a la percepción sensorial, el hombre es incapaz de reconocer lo percibido por los sentidos, tal como explica Heráclito: aun escuchando la correcta explicación del mundo, no la comprenden, porque no logran penetrar en el sentido de las palabras. En este punto, conviene insistir en que nos separamos de la interpretación de Lesher acerca de que hay una separación entre percepción de la realidad y significación lingüística con lo que la comprensión del λόγος implicaría un sentido oculto a la percepción sensorial (cf. Lesher, 1983: 167 ss.) . En todo caso, habría al menos que hacer la aclaración de que, desde nuestra perspectiva, lo oculto no sería como asevera Lesher (1983: 168) una “nonperceptible relation between perceptibles”; sería más bien, como se explicó ya en el apartado sobre la φύσις, percibir algo que, si bien está completamente a la vista, aun así su sentido profundo se encuentra de alguna manera oculto para quienes no realizan una correcta interpretación del mensaje sensorial, pero no se trata de un fenómeno ajeno a o separado de la percepción. En términos simples, no hay sustento suficiente para suponer que Heráclito separaba el aspecto ontológico-cosmológico del fenomenológico.

Queda todavía por discutir la cuestión acerca del papel del lenguaje en esta actividad tripartita. Esta explicación resulta casi obvia en el caso del conocimiento del λόγος mediante la transmisión lingüística de éste a cargo de otro individuo, pues, en este proceso, la comprensión del λόγος equivale a la adecuada recepción y decodificación de un discurso

lingüístico.¹²² Al respecto, es importante reiterar la importancia del buen funcionamiento de las otras dos facultades, i.e. perceptiva y cognitiva: la primera es un proceso físico obligado en las operaciones lingüísticas que involucran la emisión de un mensaje codificado en forma de lenguaje por un ente inteligente y su recepción y adecuada interpretación por parte de otra entidad con capacidades semejantes; sin embargo, por la sola correcta transmisión material del mensaje lingüístico no hay garantía de que se dé la comprensión del discurso, pues para decodificar correctamente el mensaje recibido es preciso poner en acción el *vóος*, ya que, de lo contrario, sería es como escuchar un mensaje expresado en una lengua desconocida. En cambio, en la búsqueda individual del *λόγος*, el papel que desempeña el lenguaje en el proceso cognitivo resulta más complejo y, por tanto, menos transparente; no obstante, a partir de algunos fragmentos podemos presentar una explicación coherente con el resto de las premisas sentadas a lo largo del presente trabajo. Según hemos ya expuesto, según Heráclito, para obtener una impresión correcta de la percepción sensorial se requiere obligatoriamente del uso de la cognición, pues, de hecho, para que se dé la comprensión del *λόγος* como principio ordenador es necesaria la correcta comprensión de su aspecto fenomenológico mediante un adecuado acercamiento epistemológico. No obstante, el obstáculo que se presenta es la ausencia de un vínculo solidario entre percepción y cognición, por ejemplo, en el caso ya presentado de adquisición de conocimiento por transmisión indirecta, donde no hay duda de que el eslabón que une esos dos elementos es el lenguaje; en este sentido, la cognición consiste en la correcta decodificación del mensaje, en cuanto a su estructura profunda. Por otro lado, en aquella vertiente o método de búsqueda de conocimiento, i.e., la que consiste en una investigación individual,

¹²² Sobre este punto hay una amplia concordancia entre los principales estudiosos de Heráclito, por ejemplo, Kahn (1981: 107), Nussbaum (1972a: 4ss.) y Leshner (1983: 167ss.).

encontramos también el mecanismo del lenguaje como elemento mediador entre percepción sensorial y cognición, de lo que el fr. B 107 da testimonio, mediante la aplicación del adjetivo βάρβαρος a las ψυχαί de aquellos hombres cuyas impresiones originadas por su percepción sensorial conducen a una interpretación errónea por parte de aquéllas, en cuanto no logran captar la realidad fenomenológica ni ontológicamente.

Sin embargo, habría que puntualizar que el problema epistemológico no se puede atribuir de manera aislada a la percepción sensorial y, de hecho, a ninguna de las tres facultades que intervienen aquí, i.e. sensorial, lingüística y cognitiva; más bien se trataría de un mal funcionamiento del conjunto. Conforme a lo que veníamos diciendo acerca del lenguaje como mediador entre la percepción sensorial y la cognición, podemos inferir que toda percepción sensorial debe ser transformada en lenguaje y, luego, ese mensaje lingüístico debe ser decodificado por el νόος o facultad cognitiva, lo que sólo puede derivar en la comprensión del λόγος. Con vistas a un desarrollo más detallado de esta propuesta exegética, se ha de retomar la explicación presentada en el segundo apartado de este capítulo acerca del aspecto lingüístico de λόγος;¹²³ a través del cual se puede comprender mejor dicha transición. En este sentido, podemos decir que no se trata, en términos estrictos, de una transformación de lo percibido a un mensaje lingüístico, sino más bien una definición más afortunada sería decir que el objeto de la percepción —i.e. un objeto del mundo y, al mismo tiempo, la suma total de los objetos del mundo— corresponde él mismo a una expresión lingüística: el λόγος tiene simultáneamente una realización ontológica, lingüística y fenomenológica. En términos simples, percibir correctamente la realidad (λόγος) significa escuchar su mensaje formulado lingüísticamente y decodificar su contenido mediante el νόος. En relación con esto mismo, cabe subrayar que el adjetivo

¹²³ Véase el apartado “Aspecto lingüístico de λόγος”, pp. 64-75.

βάρβαρος no hace referencia aquí a una deficiencia inherente a la ψυχή humana, como si se tratara de una incapacidad propia de los hombres; más bien se predica de un error de procedimiento habitual en algunos o muchos de ellos. En síntesis, las ψυχαί βάρβαροι son características de aquellos hombres que no hacen un uso correcto de sus facultades psíquico-perceptivas, lo que trae como consecuencia la incomprensión del λόγος, en sus diferentes niveles, a saber, ontológico, epistemológico y fenomenológico.

EL LENGUAJE COMO EXPRESIÓN DEL ΛΟΓΟΣ

En cuanto a la aparente transformación de la percepción sensorial en lenguaje, como veníamos explicando, habría que definirla mejor como una transición o correspondencia que implica dos aspectos o expresiones del λόγος, uno de índole fenomenológico y otro, lingüístico-epistemológico. Así pues, según lo dicho hasta aquí sobre el aspecto lingüístico inherente al λόγος, podemos atribuir a Heráclito una especie de naturalismo lingüístico, es decir que la lengua —y, en términos generales, el lenguaje— es un claro reflejo del λόγος como expresión de la realidad, tanto fenomenológica —a nivel universal (κόσμος) y a nivel particular (φύσις)— como ontológicamente, i.e. en tanto principio rector del orden de la totalidad de los objetos del mundo. En refuerzo de esta propuesta, será oportuno aducir varios de los fragmentos conservados, en los que el efesio hace hincapié en la importancia del lenguaje para la revelación de la realidad.

Así pues, a partir de un análisis léxico-semántico de algunos de los fragmentos donde se alude a diferentes aspectos del lenguaje, podemos sumponer que, para Heráclito, la lengua —al menos, la griega— no es un sistema artificial de representación, sino un reflejo fiel de la realidad. Concepción acorde con el pensamiento arcaico y, en general, con

la visión de las culturas, donde, según expusimos en el primer capítulo del presente trabajo, se manifiesta una forma de pensamiento mítico. Una de las evidencias más claras del naturalismo lingüístico estriba en la relación simbólica, e incluso de identidad, entre el nombre y lo nombrado. Puesto que consideramos que este tipo de vínculo entre el lenguaje y la realidad subyace todavía en los planteamientos heraclíteos, es ineludible hacer un pequeño excursus acerca del sustantivo ὄνομα, así como del verbo denominativo ὀνομάζω, ya que ambas formas aparecen en los fragmentos del filósofo, específicamente en los fr. B 32 y 67. En la épica griega, el sustantivo hace referencia a la designación de un ser en particular, especialmente, personas y lugares; equivale, pues, a un nombre propio. En consonancia con esto, el verbo ὀνομάζω remite, en primer lugar, a la acción de asignar un nombre a alguien o a algo y, en segundo, a la acción de llamar a alguien por su nombre, i.e. de manera análoga al verbo καλέω.¹²⁴ Ahora bien, lo más relevante aquí es subrayar que en ese horizonte cultural el nombre (ὄνομα) tenía un claro valor epistemológico, ya que él mismo era una explicación exacta del objeto designado.

Acerca de esta cuestión, se puede traer a colación y explorar con mayor amplitud el pasaje del enfrentamiento entre Odiseo y Polifemo (*Od. IX*), en el que el Laertíada escapa de ser engullido por el cíclope gracias a una argucia lingüística, mediante la cual logra ocultar su nombre o, mejor dicho, mantiene su nombre a salvo y, con él, su propia vida. El engaño de Odiseo consiste en proporcionar al cíclope el nombre falso Οὔ-τις (No-alguien), que, si bien constituye un vocablo griego, pertenece a la categoría pronominal y, por tanto, es imposible que designe a una persona en particular, aunado a lo cual, está el hecho de que

¹²⁴ También en el poema de Parménides son fundamentales el verbo ὀνομάζω y el sustantivo ὄνομα; sin embargo, el eleata hace un tratamiento muy distinto, pues, en sus planteamientos comienza a dibujarse un nivel interpretativo subjetivo del lenguaje, que parece apuntar a la idea del lenguaje humano como una convención humana que pocas veces da cuenta de la realidad. Véase abajo en el texto, pp. 216ss.

se trata de un compuesto cuyo primer elemento es la negación, lo que resalta el carácter ficticio del nombre.¹²⁵ El empleo de este artilugio sólo cobra sentido si se toma en cuenta que el nombre en el pensamiento mítico mantiene una relación de identidad conceptual y material con el objeto nombrado; de tal suerte que el conocimiento del nombre supone también poder sobre lo nombrado. El manejo correcto de los nombres, entonces, significa poder sobre la realidad, de ahí el fracaso del cíclope, ya que la incapacidad lingüística mostrada al no decodificar correctamente el vocablo Οὐ̃-τις, al igual que en los planteamientos heraclíteos, le impide enfrentar óptimamente a su adversario: la falla interpretativa del pronombre Οὐ̃-τις conlleva un fracaso en la praxis. Por suerte para Polifemo, Odiseo, ensoberbecido al verse libre de peligro, comete el error de confesarle su verdadero nombre, revelación que proporciona al cíclope el poder de actuar contra él. El pasaje da cuenta del vínculo casi mágico entre el nombre y lo nombrado, el cual es una constante en el pensamiento mítico. De ahí que en época arcaica hayan sido de uso común las explicaciones o caracterizaciones basadas en la etimología de los nombres, como por ejemplo, la explicación del significado del nombre Ὀδυσσεύς que se da en *Od.* XIX 405-409:

τὴν δ' αὖτ' Αὐτόλυκος ἀπαμείβετο φώνησέν τε:
 'γαμβρὸς ἐμὸς θυγάτηρ τε, τίθεσθ' ὄνομ' ὅτι κεν εἴπω:
 πολλοῖσιν γὰρ ἐγὼ γε ὀδυσσάμενος τόδ' ἰκάνω,
 ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξὶν ἀνὰ χθόνα πούλυβότειραν:
 τῷ δ' Ὀδυσσεὺς ὄνομ' ἔστω ἐπώνυμον. κτλ.

Y Autólico, respondió a su vez a ésta diciendo:
 “Yerno e hija míos, pónganle el nombre que les diré:
 puesto que odiado¹²⁶ por muchos llevo a este lugar

¹²⁵ Véanse al respecto, las observaciones de Álvarez Salas (2008: 60-66).

¹²⁶ La traducción del participio ὀδυσσάμενος por odiado sigue la lectura de Stanford (1952), quien, a través de una revisión detallada de las diferentes interpretaciones del verbo ὀδυσσάμενος en este pasaje, concluye que se debe interpretar con un sentido pasivo.

tanto hombres como mujeres sobre la fecunda tierra,
que se le aplique *Odiseo* como nombre propio.

En el pasaje anterior, la elección del nombre Ὀδυσσεύς, que es conectado por etimología popular con el verbo ὀδύσσομαι (“irritarse” / “enojarse contra alguien”), alude, en realidad, a la suerte de Autólico, abuelo materno de Odiseo; no obstante, al revisar los diferentes episodios de la saga del Laertíada, nos percatamos de que él mismo en repetidas ocasiones es objeto de odio (cf. Stanford: 1952). Entre los ejemplos más representativos de ello, tenemos, por ejemplo, *Il.* IX 308, donde Odiseo junto con otros compañeros intenta convencer a Aquiles de regresar a la batalla, pero la única respuesta que recibe del Périda es una serie de injurias; del mismo modo, en *Od.* XI 541 aparece desdeñado por Áyax a causa de la contienda en que Odiseo le ganara las armas de Aquiles —sobre lo cual tenemos también el tratamiento extenso que dio Sófocles—; probablemente, sin embargo, la muestra más clara de dicha imagen odiosa del héroe se presenta en el motivo principal de la *Odisea*, la ira de Poseidón en contra del Laertíada. A partir de la breve mención de estos pasajes relacionados con Odiseo, podemos observar como subyace en las diferentes narraciones la idea del lenguaje como reflejo fiel de la realidad y, más concretamente, del nombre como portador de las cualidades, incluso del destino, del personaje o cosa nombrada. Esta noción naturalista del lenguaje la encontramos todavía en Heráclito, por más que, con varias divergencias, pues, si bien conserva en esencia dicha forma de pensamiento, la inserta en una nueva forma de reflexión que se separa de las explicaciones de orden mítico.

Regresando ahora a los fragmentos conservados del filósofo efesio, aparece en ellos tanto el sustantivo ὄνομα como el verbo ὀνομάζω, donde ambos términos conservan un valor semejante al que tienen en la épica, es así que el fr. B 32 reza:

ἐν τῷ σοφῶν μόνῳ λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα.

Uno, lo único sabio, admite y no admite ser llamado con el nombre de Zeus.

En relación a este fragmento existen, al menos, dos vertientes interpretativas, cada una de ellas propone un campo semántico distinto para el genitivo Ζηνός, lo que supone, a su vez, dos sentidos distintos del fragmento. Una de ellas sostiene que la elección de esta forma sobre el genitivo Διός obedece al establecimiento de un supuesto vínculo etimológico entre Ζεύς-ζῆν sugerido por el filósofo,¹²⁷ de tal suerte que lo único sabio — i.e. el λόγος— se identifica con Zeus por ser el dios que gobierna a todos los dioses y a todos los hombres —es decir, la totalidad del mundo— y, al mismo tiempo, conforma una identidad con la vida, que remite siempre a su contrario, la muerte. Si tomamos esta interpretación como la correcta, el binomio muerte-vida da cuenta, por una parte, de un elemento fundamental en los planteamientos heraclíteos, la unidad como compuesto de contrarios y, por otra, refleja la idea del ciclo cosmológico, vida-destrucción-vida. Por su parte, otro grupo de estudiosos, entre los que se encuentran Marcovich (1967: 445–446) y Kirk (1954: 392–397), niega que exista el sustento necesario para establecer una conexión entre Ζεύς y ζῆν, de modo que, Kirk propone que el contenido del fragmento apunta más bien a la identidad del λόγος con Ζεύς, en tanto que a ambos se atribuye el gobierno de todas las cosas del mundo, pero que dicha entidad divina no debe ser identificada con un dios en los términos de la mitología canónica, en otras palabras, debe ser despojado de cualquier interpretación antropomorfista. En esta misma dirección, el filólogo inglés señala que el verbo ἐθέλω no expresa ‘voluntad’, sino una especie de ‘necesidad’, e incluso sugiere el verbo inglés ‘ought’ como más o menos equivalente a esa noción.

¹²⁷ Cf. Guthrie (1962: 463) y Kahn (1981: 67–71).

Cada una de estas dos interpretaciones del genitivo Ζηνός conlleva sus propias consecuencias y, por tanto, implica diferencias profundas en cuanto a contenido respecto de la otra alternativa; sin embargo, ambas se encuentran ancladas a una concepción naturalista del lenguaje en Heráclito, que establece una relación simbólica, en términos saussureanos, entre el nombre Ζεύς y el λόγος. Aunque, como acabamos de explicar, ambas interpretaciones son compatibles con nuestra propuesta, coincidimos con Guthrie y Kahn en que el eje que marca la dirección del sentido más probable del fragmento está en la relación etimológica entre Ζεύς y ζῆν; pues, como el propio Marcovich (1967: 445) señala, había una extendida tradición popular que conectaba el significado del nombre más importante de los dioses con el verbo ζῶω (vivir) a través de su infinitivo ζῆν. Los tres pasajes más conocidos se encuentran en los vv. 584s. de las *Suplicantes* de Esquilo; en el v. 1635 de *Orestes* de Eurípides y en el final de 396a del *Cratilo* de Platón, en estos pasajes se presenta de manera explícita un vínculo etimológico entre Ζεύς y ζῆν.¹²⁸ Aunado a ello, habría también que recordar que dicho verbo tiene el mismo tema que el verbo denominativo βίωω de βίος, sólo que con un tratamiento fonético distinto (cf. Chantraine, 1968: s.v. βίος) y, pese a que parece que desde época temprana cada uno fue adquiriendo su propio matiz —a saber, el verbo ζῶω se utilizó para designar el aspecto biológico, por llamar de alguna manera, de vivir; mientras que βίωω se especializó en describir el modo de vida—, aun así el vínculo entre estas dos variantes permaneció, a tal grado que mantuvieron una relación de supletivismo (cf. Chantraine, 1968: s.v. βίος y ζῶω). Esta explicación viene al caso

¹²⁸ A., *Supp.* 584s.: ‘φυσιζόου γένος τόδε / Ζηνός ἐστὶν ἀληθῶς’ (“En verdad, este es linaje de Zeus, dador de vida”); Eur., *Or.* 1635: Ζηνός γὰρ οὔσαν ζῆν νιν ἄφθιτον χρεών.’ (“En efecto, es necesario que ésta, como proviene de Zeus, tenga una vida inextinguible”); y Pl., *Cra.* 395e-396a: φαίνεται δὲ καὶ τῷ πατρὶ αὐτοῦ λεγομένῳ τῷ Διὶ παγκάλως τὸ ὄνομα κείσθαι... οὐ γὰρ ἔστιν ἡμῖν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὅστις ἐστὶν αἴτιος μᾶλλον τοῦ ζῆν ἢ ὁ ἄρχων τε καὶ βασιλεὺς τῶν πάντων. (“Y parece que dicho nombre está aplicado también muy correctamente a su padre, llamado Zeus... En efecto, no es éste, para nosotros y para todos los demás, la mayor causa de vida o gobernante y monarca de todas las cosas.”)

porque, justamente, Heráclito utiliza estas dos variantes de manera complementaria para designar uno de los elementos fundamentales que forman una pareja indisoluble para su propuesta, i.e. la vida. Con base en los fragmentos conservados, podemos afirmar que el efesio no hace una distinción semántica entre estos dos tratamientos fonéticos del mismo tema, la diferencia que establece entre éstos responde, en realidad, a una separación de categorías gramaticales: prefiere la forma nominal βίος sobre ζωή, pero emplea siempre el verbo ζῶω. Dicho esto, retomemos ahora el hilo conductor de esta parte de la exposición, o sea, la relación paretimológica Ζεύς-ζῆν, para ello, vale la pena prestar atención al fr. B 48, doblemente significativo para nuestro trabajo, ya que además de aludir al concepto ‘vida’, presenta el empleo del vocablo ‘ὄνομα’:

τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος

El arco recibe el nombre de βίος [vida], pero su efecto es muerte.

Esta evocación del aparente contraste entre el nombre (ὄνομα) de un objeto y su función contribuye en cierta medida a sostener la idea del vínculo mencionado en los párrafos anteriores entre el dios supremo Ζεύς y la ‘vida’ a través del infinitivo verbal ζῆν, con todo lo que ella pueda significar. Además, tal como ocurre en el recién analizado fr. B 32, de nuevo se presenta una definición paradójica compuesta de contrarios, donde la semejanza fónica desempeña un papel crucial. Junto con esto, habría que hacer hincapié en el uso innovador del sustantivo ὄνομα, pues, como hemos expuesto, este término en principio remitía a nombres propios de personas, lugares y, en general, de entidades particulares; en cambio, en el fr. en cuestión, B 48, designa la etiqueta verbal para un objeto (βίος = τόξον) común y, al mismo tiempo, una noción abstracta (βίος). En este sentido, aunque todavía se encuentra muy alejado de referirse a una categoría gramatical, como en

el uso aristotélico,¹²⁹ es evidente que amplía el campo semántico previo del vocablo, de modo que ya no se ciñe únicamente a los nombres propios, sino que comienza a expandir su terreno por el ámbito de la significación léxica en términos más generales; sin duda, en este momento del pensamiento lingüístico griego todavía se limita a la relación que guardan los nombres con la realidad —entendiendo nombre como designación de cada uno de los objetos del mundo, sin implicaciones gramaticales— y, de hecho, como hemos venido señalando, refleja un vínculo simbólico, en términos saussureanos, aunque no arbitrario, entre realidad y lenguaje. En consecuencia, el ὄνομα de βίος [o βιός] aplicado al objeto-arco / vida es por sí mismo una explicación de la composición del objeto, en palabras simples, el nombre revela su φύσις; en este caso, la φύσις supone la paradójica unidad de los contrarios βίος-θάνατος (vida-muerte). En relación con lo dicho acerca de la φύσις en el segundo apartado de este capítulo, para Heráclito no se trata de un concepto abstracto, sino de la composición material de los objetos y, por tanto, es captada a través de la percepción sensorial,¹³⁰ habría que agregar que el lenguaje, en tanto reflejo de la realidad, es capaz también de dar cuenta de la φύσις de los objetos del mundo, pues el lenguaje mismo consta de un aspecto material que le posibilita ser percibido por los sentidos, específicamente por el oído y, gracias al desarrollo de la escritura, también por la vista.¹³¹ Concretamente, el nombre βίος remite a la acción efectuada por el objeto —lo que descubre otro de los rasgos propios del pensamiento mítico—,¹³² pero no lo hace mediante su efecto inmediato, la muerte [o destrucción], sino mediante su contrario, vida; pues, en la propuesta heraclítea no

¹²⁹ Cf. Arist. *Int.* 16a 20ss. Véase también pp. 193-194 y nn. 195 y 196.

¹³⁰ Véase el subapartado “Λόγος-φύσις”, pp. 78-90.

¹³¹ En relación con el juego de palabras βίος y βιός, véanse también las pp. 51s.

¹³² Véanse arriba las pp. 16-18.

opera el principio de no contradicción,¹³³ antes bien, los opuestos son concebidos como piezas de una misma entidad unitaria idealmente expresada por un único ὄνομα. De tal suerte que, a final de cuentas, podemos suponer que el fr. B 48 no tiene como objetivo central la definición del objeto-arco (τόξον), sino expresar la del elemento βίος-θάνατος (vida-muerte) como fundamento de la φύσις.

El siguiente paso en la exposición de nuestra exégesis consiste en poner de relieve la importancia de la relación ζῆν-Zεύς, a partir del análisis del fr. B 48, en el que emerge el concepto de βίος como completamente indisoluble de θάνατος, con el que conforma una unidad, pues la unidad de la pareja de contrarios βίος- θάνατος da cuenta del Uno (ἓν) heraclíteo, único principio del ordenamiento del mundo, pues los dos opuestos convergen en una misma entidad verbal u ὄνομα. Así pues, el efesio retoma el rasgo atribuido por la tradición mitológica a Ζεύς como la divinidad suprema que gobierna todos los ámbitos del mundo; en este sentido, el nombre remite de manera natural al λόγος, pero, al mismo tiempo, alude también a la suma de los conceptos βίος / Ζῆν – θάνατος / Αἴδης contenida en el fr. B 15, en el que, a través de la identidad Διόνισος y Hades, se presenta la circularidad cósmica nacimiento-muerte o generación-destrucción, todo ello apoyado en juegos verbales y fónicos que dependen de asociaciones paraetimológicas como las establecidas en los frr. B 32 y B 48.¹³⁴

En conformidad con el análisis anterior de los frr. B 32 y 48, podemos afirmar que los ὀνόματα representan, para Heráclito, reflejos fieles de la realidad y que su materialidad (sonora / visual) permite a los hombres conocer la φύσις de los objetos que designan. En

¹³³ Véase Arist. *Metaph.* Γ 1009a, donde se critica a una serie de pensadores presocráticos, incluido Heráclito, por ignorar el principio de no contradicción.

¹³⁴ Obsérvese la recurrencia en B 15 del elemento -αιδ- en αἰδοῖσιν, ἀναιδέστατα y Αἴδης, que probablemente Heráclito conectaba simultáneamente con la raíz de αἰδώς - αἰδέομαι y con la paraetimología de Αἴδης como compuesto del prefijo negativo ἀ- y la raíz -ιδ- ‘ver’.

este sentido, el lenguaje no es concebido como un constructo humano, sino que, al igual que el κόσμος y la φύσις, se trata de la materialización de un aspecto propio del λόγος, más específicamente, de la explicación verbalizada del ordenamiento de los objetos del mundo, la cual proporciona al hombre la posibilidad de acceder al conocimiento de la realidad. En refuerzo de lo anterior, es pertinente aducir otros fragmentos, como por ejemplo el fr. B 57, donde el filósofo censura a Hesíodo por presentar el día (ἡμέρα) y la noche (εὐφρόνη) como dos entidades separadas.

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἶδεναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν.

Maestro de muchos es Hesíodo, están al tanto de que sabe muchas cosas, él que no discernía el día y la noche, pues son una sola cosa.

En este fragmento es un poco más complicado observar una relación naturalista entre el lenguaje y la realidad o, en términos más estrictos, entre el nombre y lo nombrado. En efecto, no hay aquí un vínculo etimológico ni tampoco de semejanza fonética como en los dos casos anteriores, pues la unión entre día-noche se evidencia gracias a la aclaración del propio filósofo, ἔστι γὰρ ἓν (“pues son una sola cosa”). El fragmento que nos ocupa presenta un caso más de la coexistencia en el lenguaje de términos opuestos, los cuales, según hemos visto a lo largo del trabajo, en realidad conforman siempre una entidad unitaria. A diferencia de propuestas de filósofos posteriores, los nombres contrarios no se deben a un error en la percepción sensorial,¹³⁵ pues, como dijimos, el lenguaje no es una elaboración humana; en Heráclito, encontramos siempre una dualidad de contrarios como principio de cada una de las cosas, independientemente de que la lengua se manifieste como dos etiquetas verbales separadas —como ἡμέρη-εὐφρόνη— o como una sola etiqueta

¹³⁵ Este parece ser el caso, por ejemplo, de Parménides; cf. pp. 189-204.

dual (ΒΙΟΣ = βίος-βίος) como en B 48. En otras palabras, el lenguaje da cuenta de la existencia de contrarios en la φύσις de cada objeto, al nombrar cada uno de los pares opuestos que la conforman; el problema estriba, en realidad, en que muchas veces los hombres conciben a los opuestos como entidades separadas y no como un binomio solidario. En concordancia con esto, tenemos el testimonio del fr. B 102, τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια (“para la divinidad, todo es bello, bueno y justo; en cambio, los hombres creen que unas cosas son injustas y otras justas”), en el que, desde la perspectiva hermenéutica que aquí presentamos, se condena la concepción humana de los contrarios como objetos o cualidades que se dan de manera separada, en contraste con la cual, lo divino concibe lo injusto y lo justo como dos facetas de una misma realidad. Asimismo, contamos, además, con el fr. B 88, en el que se pone de relieve este principio en el ámbito de lo material factual, nos referimos a la composición [o φύσις] humana:

ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκὸς καὶ [τὸ] ἐγγρηγορὸς καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν· τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κάκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα

Como una misma cosa está presente en nosotros tanto lo que vive como lo que está muerto, lo despierto y lo dormido, lo nuevo y lo viejo. Pues éstas, tras cambiar, son aquéllas y viceversa, aquéllas, tras cambiar, son éstas.

Este fragmento ayuda sobre todo a comprender la concepción heraclítea de los contrarios como aspectos complementarios de una misma identidad y, de hecho, enfatiza que varios pares de contrarios conforman el mismo ser. El fragmento citado parece apuntar que el cambio de estado sufrido por el hombre no implica una transformación ontológica, sino que estos dos estados mencionados no sólo se suceden cíclicamente uno al otro, sino que incluso se puede decir que guardan una relación de identidad ontológica, de modo que,

a final de cuentas, se trata de lo mismo. Probablemente, el ejemplo que de manera más clara muestra dicha identidad se halle en el fr. B 60:

ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή

Camino ascendente y descendente, uno solo y el mismo.

De nuevo vemos aquí esta dualidad ontológica tan explotada por Heráclito, la cual tiene en este fragmento una resonancia fuerte en el lenguaje, pues, como hemos venido mostrando, se nos presentan dos términos con referentes opuestos, a saber, los adverbios ἄνω (arriba) y κάτω (abajo), los cuales al ser aplicados al sustantivo ὁδός (camino) indican simultáneamente un movimiento en sentidos opuestos, pero sobre una misma vía. Ahora bien, es de suma importancia resaltar que, para el efesio, no parece tratarse de una cuestión relativa; es decir, no significa que el camino sea ἄνω o κάτω según una apreciación subjetiva, sino que, en el camino, se encuentran al mismo tiempo ambas cualidades o posibilidades, por llamarlas de alguna manera. En cuanto al lenguaje como representación natural de la realidad, al igual que en el fragmento, B 88, aparece otra vez la indicación explícita del filósofo acerca de la unidad conformada por estos dos términos contrarios, los cuales, en realidad, pueden expresar también su unidad simplemente con el uso del sustantivo ὁδός, en el que se funden ambas cualidades.

SEGUNDA PARTE
PARMÉNIDES

Uno de los rasgos característicos del pensamiento de Parménides, como han puesto en evidencia en las últimas décadas los trabajos de varios estudiosos,¹³⁶ es una reflexión más consciente que en sus predecesores sobre la relación entre realidad, pensamiento y lenguaje. Existe, por ejemplo, un amplio consenso acerca de que el pensamiento de Parménides presenta varias innovaciones respecto al de Heráclito, entre las que se destaca el planteamiento de la tríada lenguaje-pensamiento-realidad —de modo que, en su poema, ésta aparece de manera expresa por vez primera—,¹³⁷ junto con una serie de declaraciones relativas a actos lingüísticos efectivos o posibles, así como a aquellos no válidos.¹³⁸

En consecuencia, de la óptica netamente convencionalista que parece perfilarse en los fragmentos conservados del filósofo eleático se desprenden dos vetas de estudio esenciales para seguir el desarrollo de las reflexiones en torno al lenguaje en la Grecia arcaica: el problema de la denominación —en la que se puede rastrear un antecedente de la convencionalidad lingüística—¹³⁹ y la cuestión del vínculo entre pensamiento y lenguaje; pues resulta claro que, para Parménides, la comprensión de la realidad y la posibilidad de captarla y comunicarla estaba indisolublemente ligada al uso del lenguaje.

El presente capítulo, pues, tiene por objeto ofrecer una explicación detallada de la tríada semiótica propuesta por Parménides, para lo cual es necesario definir cada uno de los

¹³⁶ En especial Mourelatos (1975), Owens (1958, 1986), Woodbury (1979), Jantzen (1976), Nussbaum (1979) y Mason (1988).

¹³⁷ Con vistas al desarrollo de una investigación en torno a las especulaciones lingüísticas por parte de los presocráticos, el presente estudio parte del diagrama de la tríada semiótica propuesto por Ogden & Richards (1989: 11). Véase arriba pp. 35-38.

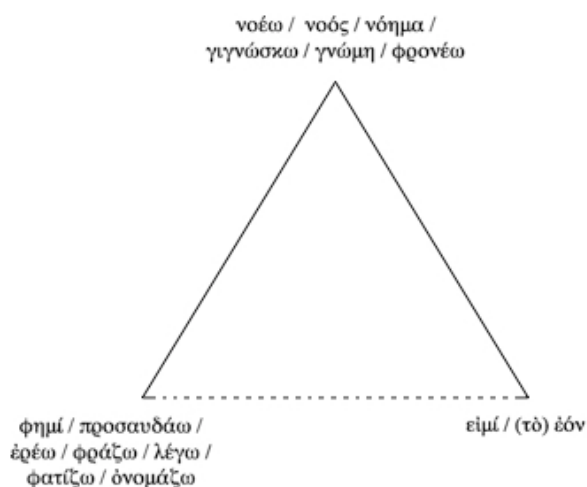
¹³⁸ Nos referimos a los Frr. 28 B 1.23; 2.1; 2.6; 2.9; 6.1 y 2; 7.6; 8.8; 8.35; 8.38; 8.53; 8.60; 9.1; 19.3 DK. Cada uno de estos versos contiene algún término o construcción sintáctica relacionada con operaciones lingüísticas y cada uno de estos casos se aborda en el tercer apartado de este capítulo, titulado “El lenguaje en Parménides”.

¹³⁹ Respecto al carácter convencional de la lengua, si bien, como intentaremos mostrar, se puede rastrear ya en el pensamiento griego antiguo, hemos tomado la propuesta de Saussure (2011: 104–107), quien subrayaba la importancia de este principio para la mejor comprensión de la lengua. Asimismo, me parece oportuno recuperar la precisión que Benveniste (1971: 49–55) hizo con posterioridad, en cuanto a que la relación entre el significante y el significado más que arbitraria es necesaria.

términos utilizados para designar los factores y los elementos que intervienen en el proceso de la significación.

En efecto, la intención del poema de Parménides no descansa únicamente en ofrecer una explicación acerca del ordenamiento del mundo, sino, además, indica el camino que se ha de seguir para comprenderlo. Paralelamente, muestra también la ruta que podría llevarnos a interpretar de manera errónea la realidad y señala en dónde radica el equívoco de dicha vía de investigación. Si bien es cierto, en vista de lo anterior, que la pretensión del eleático no es presentar una teoría sobre la significación lingüística, resulta evidente, como sea, que parte sustancial de su argumentación está basada, justamente, en el desarrollo de una propuesta semiótica.

En este orden de ideas, presento a continuación un esquema que integra los términos clave extraídos de los fragmentos del poema de Parménides en que parece perfilarse la cuestión de la significación lingüística, que dispongo siguiendo el modelo del triángulo semiótico de Ogden & Richards (1989:1–23), en el que he sustituido los rótulos de los vértices por los términos —principalmente verbos— utilizados por el filósofo eleático.



Este esquema de trabajo, cabría aclarar, es sólo una etapa provisional de organización y clasificación de los datos textuales con miras a ofrecer una explicación integral de la significación lingüística en Parménides a lo largo de las siguientes páginas; de hecho, se destaca de inmediato la necesidad de estudiar con más detalle el valor de cada uno de los varios términos utilizados por dicho filósofo para referirse a dos de los elementos de la triada semiótica, en el entendido de que el tercer vértice aparece ocupado por un elemento fijo. En efecto, el vértice superior del triángulo, designado por Ogden & Richards como *pensamiento o referencia (thought or reference)*, está ocupado por los verbos *voéō* y *γινώσκω*, junto con sus respectivos sustantivos derivados, *voήμα* y *γνώμη*;¹⁴⁰ por otro lado, el elemento del esquema que los estudiosos ingleses llaman *símbolo (symbol)* está ocupado en mi propuesta de esquema por una serie de verbos relativos a procesos de enunciación o verbalización: *ὀνομάζω*, *προσαυδάω*, *ἔρέω*, *λέγω*, *φατίζω*, *φράζω* y *φημί* (además de por algunos sustantivos, como *ὄνομα* [y, hasta cierto punto también, *λόγος*]) utilizados en los fragmentos conservados de Parménides. Únicamente el vértice que representa la realidad tiene correspondencia en un término unívoco del pensador griego, a saber, el verbo *εἰμί* —típicamente en infinitivo en sus diferentes variantes léxicas (*εἶναι*, *ἔμμεν*, *ἔμεναι*, *πέλειν*, *πελέναι*) y los demás tipos morfológicos nominales, es decir, el participio *ἔόν*, *ἀπεόντα παρεόντα*—, el cual es designado como *referente (referent)* por Ogden & Richards.

A partir de este primer esbozo de organización terminológica, surge, entonces, la pregunta acerca de si en el poema de Parménides, dada su probable colocación en el mismo vértice semiótico de los términos *voéō* y *γινώσκω* (o los sustantivos basados en las raíces

¹⁴⁰ Obsérvese aquí la ausencia del nombre radical *vóος*, cuyas aparentes connotaciones negativas, lo dejan fuera de la presente categoría. Véase el apartado “Percepción y conocimiento”, pp. 187-213.

correspondientes νόημα / γνώμη), hay identidad conceptual entre ellos, como si su elección fuera producto de una distribución libre, o bien, si están en una especie de distribución complementaria, por usar una forma de análisis basado en la lingüística moderna; dicho cuestionamiento sería válido también para el caso de los verbos ὀνομάζω, λέγω, φατίζω, φράζω y φημί (y el sustantivo ὄνομα correspondiente al primer verbo de la serie). Por ello, es necesario un análisis exhaustivo de cada uno de los elementos que intervienen en la operación lingüística de la interpretación y representación de la realidad en los pasajes pertinentes del poema de Parménides; en vista de ello, se deben analizar contextualmente los vocablos mencionados, en términos de las operaciones denominativas llevadas a cabo en los dos ámbitos identificados por Parménides en el Fr. 28 B 2 DK como “las únicas vías verdaderas de investigación para conocer”, la que postula la necesidad de lo que es y la imposibilidad de lo que no es, correspondiente a la vía de la Verdad, Ἀληθείη, y la que postula la paradójica existencia del no ser, que parece corresponder a las operaciones doxásticas de las opiniones mortales, las βροτῶν δόξαι mencionadas en el Fr. 28 B 1, 30. Tal observación nos lleva a formular la pregunta de si, como consecuencia de lo anterior, podría haber una diferencia entre la operación conceptual y lingüística de interpretación y representación del mundo que es propia de la vía verdadera y aquella de que se echa mano en la vía de la opinión de los hombres. Una probable respuesta podría encontrarse mediante el análisis del uso terminológico registrado en el propio poema de Parménides. De tal suerte que, cuando insertamos en el esquema de Ogden & Richards —arriba citado— los términos utilizados para cada elemento en una u otra de las vías propuestas por Parménides, caemos en la cuenta de que hay un uso claramente diferenciado del léxico que corresponde a cada uno de los vértices del triángulo semiótico, según la vía a la que se refiera el filósofo de acuerdo con el grado de certeza epistémica atribuido a cada una.

En el caso de la vía de verdad, constatamos la presencia del verbo $\nu\omicron\epsilon\omega$ (Frr. 28 B 2.2; 3, 6.1; 8.8, 34 y 36 DK) —aunque en el caso de los derivados nominales $\nu\omicron\eta\mu\alpha$ y $\nu\omicron\eta\tau\omicron\nu$ tal clasificación no es del todo transparente— en el vértice correspondiente al pensamiento o referencia y, en el del símbolo, los verbos $\varphi\eta\mu\acute{\iota}$ (B 1.23 y 8.8) $\acute{\epsilon}\rho\acute{\epsilon}\omega$ (B 2.1 y 7.6), $\varphi\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ (B 2.6 y 9; 6.2), $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega$ (B 6.1) y $\varphi\alpha\tau\acute{\iota}\zeta\omega$ (B 8.35 y 60). En cambio, en la vía de la opinión de los hombres, el primer elemento es representado por el verbo $\varphi\theta\omicron\nu\acute{\epsilon}\omega$ (28 B 16.3), así como por los sustantivos $\nu\omicron\acute{\omicron}\varsigma$ (B 4.1 y 6.6) y (B 8.53 y 8.61), mientras que el segundo es identificado con el verbo $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\zeta\omega$ (B 8.38-41, B 8.53-58, B 9.1 ss.), junto con la construcción análoga $\kappa\alpha\tau\alpha\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ (B 19.3 DK). Es importante subrayar, sin embargo, como anticipábamos antes, que el vértice correspondiente a la realidad es designado en ambas vías mediante el verbo $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$, frecuentemente en la forma de participio neutro $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$.

De conformidad con la propuesta parmenídea de dos vías de investigación distintas, así como de la aparente discriminación mencionada en el vocabulario según la vía de la que se trate, dedicaremos el resto del capítulo a presentar un análisis minucioso de los términos utilizados por el filósofo para referirse a los diferentes elementos relacionados con la representación semiológica, para lo cual, como ya hemos dicho, tomaremos como modelo el triángulo de Ogden & Richards.

EL POEMA DE PARMÉNIDES

A diferencia de Heráclito y de muchos otros pensadores presocráticos que incursionaron en el uso de la prosa —marcando así una separación con la tradición poética—, Parménides retoma el hexámetro, con lo que hace evidente la influencia de las obras épicas para el desarrollo formal de su poema. Ahora bien, pese a que Parménides conserva el verso, podemos observar en su composición una mayor participación de la serie de mecanismos cognitivos que implica la escritura, es decir, de un pensamiento analítico; pues, sin duda, en el poema es patente una argumentación lógica ya no tan incipiente, que da lugar a la propuesta explícita de un aspecto ontológico de la realidad. En ese sentido, resulta pertinente explorar a qué responde la elección del hexámetro, qué vínculo guarda el poema de Parménides con la épica homérica y hesiódica. Para ello, contamos con el estudio de Mourelatos (2008: 1–46), en el que desarrolla ampliamente estas cuestiones.

En primer lugar, Mourelatos señala que, en cuanto a estructura métrica, Parménides reproduce con gran maestría el hexámetro homérico; sin embargo, a nivel sintáctico, se encuentra una diferencia significativa, pues el filósofo eleático presenta un mayor uso de hipotaxis, así como empleo frecuente de oraciones parentéticas, en contraste con la parataxis que caracteriza la épica homérica. Justamente en esta diferencia se observa con claridad la oposición entre la prevalencia de la oralidad frente al uso de la escritura, en tanto que la producción oral limita la extensión de las expresiones. Esto se debe a que en ésta se requiere de un mayor grado de atención hacia los diferentes referentes que intervienen en cada uno de los niveles sintácticos, de tal suerte que cuando se presenta este tipo de construcciones en las ejecuciones orales muchas veces se dan errores de concordancia. En concordancia con esta idea del empleo de otros mecanismos cognitivos

por parte de Parménides para su composición, Mourelatos explica que la totalidad del poema muestra una escisión con las composiciones de la poesía épica arcaica, pues en esta última no hay todavía un ordenamiento necesariamente secuencial entre las partes que lo conforman. En cambio, el poema de Parménides presenta una estructura en tres partes lógicamente ordenadas: principio, desarrollo, fin; estructura más cercana a los principios de composición clásicos.

Asimismo, en relación al vocabulario, explica Mourelatos, hay también una preferencia del filósofo por los términos griegos coloquiales de su época, algunas de ellos, probablemente acuñadas por el mismo, junto con una serie de palabras que imitan la composición homérica, como los adjetivos formados con el prefijo πολυ-, entre otras. No obstante, el hecho de que el vocabulario homérico no represente ni siquiera un 10% de la totalidad del poema no significa de ninguna manera que su vínculo con la épica sea frágil; pues, en efecto, la selección de ese vocabulario homérico, aunado a un uso formulaico que reproduce, sin lugar a dudas, expresiones de la poesía homérica y hesiódica, responde a una intención deliberada de imitar o, mejor dicho, evocar la tradición épica. En relación con esto, se ha de señalar la apropiación por parte del filósofo eleático del lenguaje utilizado en la épica, así como de diferentes motivos recurrentes en ese género; pero, sobre todo, se debe hacer hincapié en la resignificación que se da en tales expresiones, mediante la cual construye su propuesta interpretativa de la realidad. Un ejemplo de la apropiación de motivos épicos en el poema de Parménides es la descripción del movimiento del eje de las ruedas del carro que llevan al κοῦρος, cuadro que aparece también en Hes., *Op.* 309 ss. (ἐπὶ δὲ πλῆμναι μέγ' ἀύτευν), así como en *Il.* V 726-728. Sin embargo, el motivo homérico más notable hallado en el poema es el mismo viaje del κοῦρος.

Ciertamente, el tema central del poema desarrollado a partir del motivo del viaje del joven, o para decir con mayor precisión, del camino (ὁδός) del κοῦρος, difiere considerablemente de los temas épicos; no obstante, conserva su sentido; pues, según explica Mourelatos (2008: 18), los términos ὁδός y κέλευθος no se refieren en la poesía épica únicamente a la vía o sendero trazado entre dos puntos, sino a la jornada realizada para llegar a un punto de destino: es un proceso, no un objeto. En ese sentido, el poema es el recorrido que debe hacer el pensamiento del κοῦρος para llegar al conocimiento verdadero de la realidad. Como parte de los motivos tomados de la poesía épica y, al mismo tiempo, en ración con la ruta que lleva al conocimiento verdadero, se encuentra también la emblemática figura de la diosa que ofrece una revelación a aquel hombre con la disposición necesaria para comprender sus palabras. En el caso de la literatura homérica, el ejemplo más notable se halla en las palabras que dirige Circe a Odiseo, mediante las cuales le advierte de los peligros que se encontrará en su camino de vuelta a casa, explicaciones que resuenan con fuerza en los versos de Parménides cuando la diosa informa al κοῦρος de los dos senderos de investigación, de los cuales uno, el de las δόξαι, es engañoso y no muestra la verdad. Por supuesto, la divinidad en el poema del filósofo eleático se torna de un carácter muy distinto, ya no se trata de una figura dominada por pasiones propias del ámbito humano, ahora es efigie de un conocimiento suprahumano.

Indudablemente, pese a las evidentes diferencias que existen entre la poesía épica y la composición de Parménides, es innegable la permanencia de diversos elementos que dan fuerza y viveza a los planteamientos filosóficos del poema y gracias a los cuales se conserva también el espíritu didáctico que caracteriza de manera general la reproducción y creación de la literatura arcaica. Así pues, aunque parece muy probable que la composición del eleático no estaba dirigida al común de la gente, todos los ingredientes épicos dan

cuenta de la importancia de contar con un lenguaje propio de la comunidad, e incluso, podríamos suponer que, en este momento del pensamiento griego, no se podía dar una forma de expresión que prescindiera de la tradición oral en la que se habían desarrollado hasta entonces los helenos. De tal suerte que, si bien el poema de Parménides parece contener principios non tan incipientes de una argumentación lógica provistos por la nueva tecnología para la comunicación —i.e. el alfabeto—, aun así, su lenguaje resulta todavía familiar para el público habituado a la recitación oral y, de hecho, algunos de los fundamentos semánticos de su propuesta tienen origen en un contexto épico que es llevado a nuevas consecuencias, como intentaremos mostrar en las páginas siguientes.

USO Y SEMÁNTICA DEL VERBO EIMI EN PARMÉNIDES

La relación entre lenguaje y pensamiento resulta innegable cuando contemplamos el origen y desarrollo de la filosofía, pues está fuera de toda duda la importancia que tuvo la propia estructura de la lengua griega en la configuración del lenguaje filosófico. Uno de los ejemplos más claros de lo anterior lo encontramos en el papel fundamental del verbo εἰμί para el surgimiento de los primeros planteamientos de orden ontológico¹⁴¹ y, más específicamente, en el lugar central que Parménides otorga a este verbo dentro de su poema. Así pues, para la presente investigación, el análisis de los valores funcionales y semánticos del verbo εἰμί resulta doblemente importante, pues, por una parte, se trata — como acabamos de señalar— de un elemento que atraviesa todos los planteamientos del poema y, por otra, representa el vértice del triángulo semiótico correspondiente a la realidad o referente.

En efecto, la importancia especulativa que reviste el verbo εἰμί en la filosofía griega y su papel en la constitución de una ontología se ha puesto de relieve en varios trabajos, entre los que destacan los fundamentales estudios de Charles Kahn.¹⁴² Asimismo, existe también una extensa literatura acerca del caso específico de Parménides, pues es bien

¹⁴¹ Cf. Kahn (2003: 3).

¹⁴² En primer lugar se debe hacer mención del amplio volumen que dedica al uso del verbo εἰμί en la épica griega (Kahn, 2003), que es un análisis basado en la gramática transformacional de Zellig Harris (1965) —la cual consiste en tomar oraciones de distinto grado de complejidad, para descomponerlas en sus formas más simples, llamadas oraciones nucleares (*kernel sentences*)—; de tal suerte que, al someter los poemas homéricos a este método de análisis, Kahn consigue hacer una clasificación detallada de los valores del verbo εἰμί. Sin embargo, tras estudiar dicho trabajo, encontramos que sus resultados no atañen completamente a nuestra investigación, pues, como el mismo Kahn (2003: 9) señala, en la poesía épica el verbo εἰμί no presentaba todavía un valor técnico o especializado como habría de darse en el campo de la filosofía, lo que se refleja en su empleo en función mayoritariamente copulativa. En cambio, el uso de ese mismo verbo en el poema de Parménides presenta un gran incremento en los valores veritativo y existencial, de acuerdo con un artículo del propio Kahn (2009^a: 167–191) titulado “Being in Parmenides and Plato,” donde se plantea que el valor primordial del verbo εἰμί en Parménides es el veritativo y que de ahí se deriva un matiz existencial; asimismo, recurrimos también a su postura en el artículo “The Thesis of Parmenides” (2009^a: 143–166), que coloca en el centro del poema la discusión sobre la identidad entre el conocimiento y el objeto cognoscible.

conocido que el verbo εἰμί sirve de pivote en el poema para poner en movimiento una serie de elementos que devienen en una amalgama de contenidos de orden epistémico y ontológico, atravesada, a su vez, por una reflexión semiótica. En este sentido, aunque el presente trabajo se enfoca en el aspecto semiótico, abordaremos también algunas de las cuestiones anteriores por ser necesarias para el objetivo planteado.

En general, existe un consenso acerca de la innovación que significó para el pensamiento griego el empleo del verbo εἰμί con un sentido fuerte en el poema del filósofo eleático. Sin embargo, hay distintas posturas respecto al valor específico de dicho verbo, pues, por un lado, están quienes afirman que se trata de un valor existencial, mientras que, por otro, hay quien se inclina por asignarle un valor veritativo.¹⁴³ Sobre esta cuestión, Kahn (2009: 67 y 173) señala que, en el pensamiento griego arcaico, no se había desarrollado todavía la noción de *existencia* en términos de la filosofía moderna, de modo que el llamado valor existencial del verbo εἰμί debía tener un valor mucho más restringido, a saber, casi como sinónimo de “estar vivo”.¹⁴⁴ Esto nos deja con que, en términos prácticos, según el análisis de este estudioso (2003: 61–71), el uso veritativo arcaico del verbo implicaría entender el sintagma verbal ἔστι ταῦτα como “estas cosas son así,” el participio εἶν como “lo que es así” y la construcción ὡς ἔστι como “es el caso que,”¹⁴⁵ tras lo cual, en otro trabajo, afirma (2009: 24): “Parmenides’ doctrine of Being is first and foremost a doctrine concerning reality as what is the case”.

¹⁴³ Mourelatos (2008: 48-49) adopta también la propuesta de Kahn sobre el empleo del verbo εἰμί con valor veritativo.

¹⁴⁴ Para una explicación más detallada del valor existencial del verbo εἰμί, especialmente en los poemas homéricos, se puede consultar Kahn (2003: 228–330). Sobre esto mismo, también es pertinente revisar Mourelatos 2008: 51–53, especialmente la n. 17.

¹⁴⁵ Cf. Kahn (2009:153).

Ahora bien, el análisis propuesto por Kahn no excluye de manera absoluta la presencia en Parménides del valor existencial para el verbo εἰμί, simplemente lo considera derivado del veritativo. En otras palabras, en el poema de Parménides, el verbo εἰμί aparecería cargado en primer lugar de un valor veritativo, cuyo desarrollo en el contexto específico de la exposición sobre la realidad y la posibilidad de conocerla, que constituye el meollo de dicho texto, adquiere un significado existencial. De ahí que ambos valores aparezcan por necesidad insertos en un entramado epistémico-ontológico.

En vista de lo anterior, parece oportuno comenzar el análisis del verbo εἰμί en Parménides pasando revista a los usos presumiblemente no copulativos que se encuentran en varios pasajes supervivientes de su texto, de los cuales el primero es el Fr. 28 B 2, donde en voz de la diosa es expresado el tema central del poema:

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
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 ἀταρπόν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν —οὐ γὰρ ἀνυστόν—
οὔτε φράσαις.

El fragmento recién citado contiene varios de los términos que hemos asignado a los vértices del triángulo semiótico, cuyo estudio es un elemento sustancial de la hipótesis general desarrollada en este capítulo. Sin embargo, en el presente apartado nos ceñiremos exclusivamente a los valores funcionales y semánticos del verbo εἰμί y sólo atenderemos el resto de los conceptos en la medida en que esclarezcan los significados de dicho verbo. Para ello, comenzaremos por hacer un análisis del segundo verso del fragmento, donde se halla enunciado el punto medular del poema: αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι “qué

únicas vías de investigación hay para conocer (o para el conocimiento)”,¹⁴⁶ es decir, cuáles son los métodos o los medios a través de los que podemos alcanzar el conocimiento, lo que, a su vez, implica resolver el problema de identificar qué es lo cognoscible,¹⁴⁷ cuestión que abordaremos con mayor detalle en el siguiente apartado.

Con relación al análisis del verso para determinar cuál de los dos posibles valores semánticos y funcionales de εἰμί que identificamos antes aparece, es decir, el veritativo (*v*) o el existencial (*e*) aplicados a este caso concreto, podemos glosar el verso v. 2.2 de las siguientes dos maneras, que corresponden a cada uno de dichos valores:

v: Qué únicas vías de investigación *son verdaderas* para el conocimiento.¹⁴⁸

e: Qué únicas vías de investigación *existen* para el conocimiento.

Es indudable que, en cualquiera de las dos interpretaciones, el verbo εἰμί mantiene una fuerte cohesión semántica con el contexto, a tal grado que, a primera vista, podemos percibir en ellas dos significados complementarios unidos. Si partimos del valor veritativo en los términos propuestos arriba, estamos asumiendo que la pregunta indirecta está formulada en el plano de la estructura lógica, es decir que se busca explorar en qué casos tiene validez el método de investigación que nos lleva al conocimiento. En cambio, si

¹⁴⁶ Seguimos la interpretación de Kahn (2009: 146, n. 4). Sobre la traducción del verbo εἰμί, es importante señalar que, en español, el verbo ‘ser’ en este tipo de construcciones ha cedido frente al verbo ‘haber’; mucho más cercana a la construcción griega, tenemos la del inglés *there is / there are*. Así pues, nuestra traducción intenta conservar el valor del verbo, aunque esto significa sacrificar el uso del mismo paradigma verbal. De manera semejante, nuestra traducción alternativa del infinitivo νοῦσαι por ‘conocimiento’ responde a que, en español, la forma de infinitivo ‘conocer’ tiene un valor nominal débil, incluso cuando le antecede el artículo (“el conocer”), pues aun en ese caso exige un complemento verbal; en cambio, en este verso de Parménides el valor verbal está muy diluido y predomina el sustantivo, mucho más cercano al caso del infinitivo sustantivado ‘amanecer’ en español.

¹⁴⁷ Aunque nuestro trabajo intentará dar una respuesta a estas dos cuestiones en la medida en que son pertinentes para el objetivo de la presente investigación, no pretende de ninguna manera agotar la discusión. Al respecto, véase Kahn (2009: 143–166).

¹⁴⁸ En el siguiente apartado del capítulo, titulado “Percepción y conocimiento”, se desarrolla de manera amplia el aspecto netamente epistemológico del triángulo semiótico, tomando como guía el vocabulario parmenídeo propio de ese ámbito, de forma que en la segunda sección de ese apartado se presenta un análisis del verbo νοέω.

optamos por el valor existencial, la cuestión estaría planteada en términos tales que se trataría de determinar la presencia concreta de ciertas formas de investigación que lleven al conocimiento. Aun cuando la interpretación en ambos casos parece compatible con el sentido probable del verso en cuestión, la opción por uno de los dos valores resulta muy difícil cuando se considera aislado el verso 2.2. Sin embargo, al ponerlo en relación con los versos siguientes (2.3-5), podemos observar con mayor claridad que ciertos elementos textuales indican que la carga semántica del verbo εἰμί tiende netamente hacia el valor veritativo. De modo que, si hacemos el ejercicio de glosar los tres versos mencionados con cada uno de los dos valores enunciados, sale a flote una fuerte inclinación por el valor veritativo:

v: una, que es verdadera y que no es verdad que no sea verdadera,

es el camino de la Persuasión —pues acompaña a la Verdad—,

la otra, que no es verdadera y que es necesario que no sea verdadera

e: una, que existe y que no existe su no existencia,

es el camino de la Persuasión —pues acompaña a la Verdad—,

la otra, que no existe y que es necesario que no exista.

En este punto, antes de proseguir con el análisis de las implicaciones que se derivan de cada uno de los valores semánticos propuestos para las formas de εἰμί, es oportuno exponer nuestra postura acerca del probable sujeto o sujetos de ἔστι en 2.3 y 2.5, pues sin duda la interpretación de estos dos versos tiene consecuencias trascendentales para la comprensión de la totalidad del poema. Entre las propuestas exegéticas más aceptadas por los estudiosos está la de suponer que el sujeto de ἔστι es el participio ἐόν —no sólo en los vv. 2.3 y 2.5, sino en general en todo momento en que el verbo εἰμί aparece en formas personales cargado de un sentido fuerte. Por ejemplo, Reinhardt (1916: 35-36), afirma que en el Fr. 2

una de las vías postula τὸ ὄν ἔστι, además, a partir del Fr. 28 B 6 DK, propone la existencia de tres vías de investigación en el poema de Parménides, las cuales formula como: 1. τὸ ὄν ἔστιν 2. τὸ ὄν οὐκ ἔστιν 3. τὸ ὄν καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, basado en el texto de Gorgias περὶ τοῦ μὴ ὄντος, donde aparecen las tres opciones que presenta Parménides en su poema, con el sujeto εὐν expresado de manera explícita (Fr. 82 B 3 DK): ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν, ἐπιλογίζεται τὸν τρόπον τοῦτον· εἰ γὰρ ἔστι τι, ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν. Cornford (1939: 30, n. 2) va todavía más lejos que Reinhardt y sostiene que el vv. 28 B 2.7 debió haber sufrido un error en su transmisión y que probablemente el texto contenía el participio εὐν de manera explícita como sujeto lógico y gramatical de ἔστι; reconstruyendo el verso como: ἢ μὲν ὅπως <εὐν> ἔστι καὶ ὡς.

Por otra parte, hay quienes sostienen que el sujeto de ἔστι en los vv. 2.3 y 2.5 no es el mismo que en el resto del poema; entre estos estudiosos, encontramos a Mansfeld (1964:58), quien acepta el participio εὐν como sujeto implícito de ἔστι únicamente después del Fr. B 2 y, para los vv. 2.3 y 2.5, sugiere que la forma ἔστι carece de sujeto, en otras palabras, que se trata de una construcción impersonal. Cercana a esta última propuesta, se encuentra la de Untersteiner (1958: LXXXIX–XC), quien plantea la posibilidad de sobreentender como sujeto, gramatical y lógico, de ἔστι en ambos versos (2.3 y 2.5) las ὁδοί o ‘vías’, cuyo desarrollo desemboca en el εὐν parmenídeo o, mejor dicho, se funde con él. Precisamente, en los planteamientos de Untersteiner, con los que nuestra perspectiva concuerda ampliamente, nos parece encontrar la posibilidad más justificada por el propio texto de identificar un sujeto para ἔστι, pues las ὁδοί o ‘vías’ no sólo aparecen en el verso inmediatamente anterior (v. 2.2), sino también las podemos ver representadas por los sintagmas elípticos que se leen en los vv. 2.3 y 2.5, ἢ μὲν (una) y ἢ δ’ (otra),

respectivamente.¹⁴⁹ Pero, además, consideramos que la propuesta del filólogo italiano pone sobre la mesa dos fases esenciales en el poema, una epistemológica y otra ontológica, las cuales resultan esenciales para el desarrollo de nuestra hipótesis, pues partimos de una bipartición temática del poema, donde se plantea cada una de estas dos fases, que al final terminan integradas en el ἔόν. Esta escisión entre epistemología y ontología se refleja justamente en el cambio del sujeto para la tercera persona singular del verbo εἰμί, tal como propone Untersteiner, es decir, como acabamos de mencionar, para los vv. 2.3 y 2.5 valdría ὁδός, mientras que en el resto del poema se trataría del participio ἔόν.

Ahora bien, en cuanto al sujeto de la tercera persona singular del verbo εἰμί en el resto del poema, hay quien, como Tarán (1965: 36), propone que se trata de una forma impersonal y, por tanto, no se predica de ningún sujeto lógico; sin embargo, en contra de esta postura vale el argumento de Kahn (2009: 152–153) sobre la ausencia de formas impersonales de εἰμί, salvo en aquellos casos en que rige otra forma verbal o bien otra oración. Las únicas excepciones de este uso que se encuentran en testimonios arcaicos, es decir, los únicos casos en que el verbo εἰμί tiene un valor impersonal es cuando se intuye una especie de sujeto lógico referido a la situación, pero para que se dé esto debe ir acompañado de un predicado adverbial, condición que no se cumple en el poema de Parménides. Como hemos señalado, la interpretación de Kahn se sustenta en asumir el valor veritativo de εἰμί, es decir, en una lectura epistemológica del poema; en concordancia con esto, sugiere que el sujeto de su tercera persona singular, ἔστι, tendría que ser lo cognoscible; en este sentido, la tercera persona de singular del verbo εἰμί con un sentido

¹⁴⁹ En Hdt. II 7, hallamos una construcción semejante que sustenta nuestra propuesta: σμικρόν τι τὸ διάφορον εὔροι τις ἂν λογιζόμενος τῶν ὁδῶν τουτέων τὸ μὴ ἴσας μήκος εἶναι, οὐ πλέον πεντεκαίδεκα σταδίων· ἢ μὲν γὰρ ἐς Πίσαν ἐξ Ἀθηνέων καταδεῖ πεντεκαίδεκα σταδίων μὴ εἶναι πεντακοσίων καὶ χιλίων, ἢ δὲ ἐς Ἥλιου πόλιν ἀπὸ θαλάσσης πληροῖ ἐς τὸν ἀριθμὸν τοῦτον.

fuerte se podría parafrasear como “lo cognoscible es verdadero”. Sin embargo, consideramos que, al final se trata también del participio ἐόν; pues si aceptamos, como lo hace el propio Kahn, que sólo lo verdadero es cognoscible, entonces, puesto que lo verdadero sólo puede ser el estado de cosas dado, o sea, la realidad (τὸ ἐόν), lo cognoscible se identifica también con τὸ ἐόν.

Tras esta breve recapitulación acerca de las posturas más relevantes sobre el sujeto de la tercera persona singular del verbo εἰμί, para nuestro trabajo retomamos sobre todo la propuesta de Untersteiner, en cuanto al sujeto ὁδός para los vv. 2.3 y 2.5, en que se enfatiza un valor epistemológico de dicho verbo, que se convierte en uno completamente ontológico en el Fr. B 8 donde el sujeto de ἔστι sería el participio ἐόν; asimismo, rescatamos también la perspectiva de Kahn con las acotaciones señaladas en el párrafo anterior, que en términos prácticos, como la mayoría de las propuestas interpretativas, significa considerar el participio ἐόν como sujeto de ἔστι en el resto del poema donde aparece con un sentido fuerte.

Hecha esta aclaración, estamos en condiciones de volver al análisis de los vv. 2.3-5, donde Parménides plantea las opciones implícitas en la pregunta indirecta αἴτερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι, para lo cual plantea dos formas de investigación: por un lado, la vía de la Verdad (Ἀλήθεια) y, por otro, la que parecería corresponder a las opiniones de los mortales (βροτῶν δόξαι).¹⁵⁰ Así pues, aunque tenemos expresada una clara oposición conceptual entre estas dos vías, la idea fundamental de los versos no es plantear la existencia de la primera vía, la de la Verdad, y la inexistencia del camino doxástico de los mortales. Tal suposición queda excluida no sólo por el hecho de que ambas vías están enunciadas una al lado de la otra en 28 B 1.28-30 (χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι / ἡμὲν

¹⁵⁰ Cf. 28 B 1.30; 6.4; 8.39, 50 y 60.

Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ / ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης), con explícita asociación de la verdad con la primera vía y con expresa negación de que haya evidencias confiables de la *verdad* de la segunda, sino también porque, más adelante en el mismo poema, la diosa de Parménides desarrolla una explicación detallada acerca de la vía de las opiniones de los hombres, la cual se extendía por varios centenares de versos.¹⁵¹ Por este motivo, parece casi seguro que el filósofo eleático buscaba subrayar el valor veritativo del verbo εἰμί en el Fr. 28 B 2, de tal suerte que predicara de la ὁδός más bien validez lógica y, en el caso de su negación, carencia de ella.

Respecto a lo anterior, parece importante puntualizar que, si bien, como afirma Kahn (cf. 2009: 181), en Parménides no parece haber una preocupación especial por hacer una distinción lógica entre las cosas o substancias y los hechos o las estructuras proposicionales. No obstante, en este caso particular, ciertamente hay una separación —incipiente, si se quiere— entre estructura proposicional y realidad concreta. Y, justamente, en esta escisión de valores semánticos del verbo εἰμί se halla también la intuición de dos órdenes distintos, a saber, uno epistemológico y otro ontológico. Esta última bifurcación se puede observar incluso en la construcción misma del poema —si nos atenemos al ordenamiento de los fragmentos dado por Diels-Kranz—, pues, en los Frr. 28 B 2 – 7, encontramos una preocupación preeminentemente epistémológica, mientras que, en el extenso Fr. 28 B 8, se pone de relieve una búsqueda en términos fundamentalmente ontológicos.

¹⁵¹ Si se quiere ahondar en el contenido de la segunda vía resulta obligatoria una revisión de los trabajos de Livio Rossetti. En su artículo titulado “La Polymathia di Parmenide” (2015), Rossetti presenta un inventario de los temas tratados en la vía de las δόξαι, cuestión que desarrolla con total amplitud en su libro publicado en dos volúmenes, *Un altro Parmenide* (2017).

DIMENSIÓN EPISTEMOLÓGICA DEL VERBO EIMI

Así pues, los vv. 2.3 y 2.5 dan cuenta del método —por llamarlo de algún modo— que nos lleva al conocimiento y del que nos aleja de él. En este sentido, resulta mucho más razonable suponer que el v. 2.3 se refiere a la vía que *es verdadera* y que, en tanto que no incurre en el error, no puede ser falsa, antes que manifestar que se trata de un modo de investigación que *necesariamente debe existir*. De igual forma, respecto al v. 2.5, i.e., es más factible verlo como el planteamiento de la proposición equivalente a “la vía de los hombres no es verdadera”, antes que considerar que se trata de la negación de la existencia de un tipo de investigación que luego es expuesto en detalle en el mismo poema. Pues, precisamente, la advertencia de la diosa previene a Parménides sobre la presencia efectiva de esta vía y del error que conlleva seguirla, como lo demuestra en especial el ejemplo concreto del yerro cometido por los mortales de mente embotada que van por ella a la deriva (28 B 6.4 ss.).

Aunado a lo anterior, en los v. 2.3-4, dedicados a la “vía de la verdad”, se subraya expresamente un vínculo sólido entre la vía que lleva al conocimiento y la verdad misma (Ἀλήθεια): ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / Πειθοῦς ἔστι κέλευθος — Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ— (“una que es verdadera y que no es verdad que no sea verdadera, / es el camino de la Persuasión, pues acompaña a la Verdad”). Aunque el término griego ἀλήθεια aparece únicamente tres veces en el poema, su presencia resulta con todo de suma importancia para la comprensión de los planteamientos parmenídeos. A propósito del significado del término griego ἀλήθεια, Mourelatos (2008: 63–67) propone que, si bien se puede verter como “Verdad”, se trata de un concepto equivalente al abarcado por ἐόν. Desde nuestra perspectiva, la interpretación de Mourelatos acerca del término ἀλήθεια es

bastante atinada; sin embargo, consideramos que, aplicado al participio sustantivado ἔόν, subraya su valor lógico y epistemológico. En relación con esto, se ha de puntualizar el hecho de que el vocablo ἀλήθεια es utilizado desde época arcaica con el significado de discurso verdadero, de lo que tenemos testimonio en varios pasajes de Homero,¹⁵² aunque los versos más representativos se encuentran en la *Teogonía* de Hesíodo, cuando las Musas declaran acerca de sí mismas:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.
sabemos decir muchas ficciones semejantes a realidades,
pero sabemos, cuando queremos, proclamar hechos verdaderos.¹⁵³

A diferencia de lo que ocurre en el poema de Parménides, en estos versos encontramos una oposición clara entre ἀλήθεια y ψεῦδος (falsedad, engaño), en la que el discurso falso puede ser semejante al verdadero en su estructura superficial, pero no en su estructura profunda. En términos prácticos, la verdad (ἀλήθεια) se refiere a un estado de cosas dado, no así la falsedad o mentira (ψεῦδος), aunque ésta última puede ofrecernos un estado de cosas posible y, en ese sentido, semejante a la verdad en su estructura superficial.¹⁵⁴ Curiosamente, en Parménides no encontramos expresado de manera explícita el concepto de falsedad o mentira y, menos aún, una relación de semejanza entre verdad y falsedad; probablemente esto es así debido a que al filósofo eleático le interesaba poner de relieve que no hay otro estado de cosas posible más que el correspondiente a la realidad expresado por el ἔστι puro y por (τὸ) ἔόν. Así pues, lo relevante en el pasaje de Hesíodo es

¹⁵² *Il.* XXIII 361, XXIV 407; *Od.* XI 507.

¹⁵³ *Th.* 27-28. Cf. *Od.* XIX 203: ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα.

¹⁵⁴ En *Arist., Po.* 1460a 25 se halla una dicotomía análoga, a saber, εἰκός frente a δυνατός. Ahí, Aristóteles se refiere justamente al pasaje de la *Odisea* que contiene el hexámetro citado en la nota anterior que parece constituir el modelo de *Th.* 27-28. Sin embargo, se trata del comentario a una cuestión de diferente naturaleza, a saber, qué se debe preferir para una composición de ficción, *verosimilitud* (εἰκός) o *posibilidad* (δυνατός), de modo que, en este caso, no está en juego la realidad o verdad, aunque, sin duda, la *posibilidad* está estrechamente ligada a ella.

la responsión entre el discurso verdadero y la realidad, correspondencia que subsiste en el poema parmenídeo, donde, sin embargo, parece comenzar a dibujarse una delimitación de los dos órdenes que hemos venido perfilando, a saber, el epistemológico y el ontológico.

En efecto, en Parménides no se halla dicha oposición tajante entre verdad-mentira, sino, más bien, una búsqueda de la comprensión de la realidad a partir de la exploración de los valores funcionales veritativos de ciertas expresiones lingüísticas. De tal suerte que, en los últimos versos del Fr. 28 B 2.5-8, el pensador eleático se dedica más bien a caracterizar la vía de las βροτῶν δόξαι:

ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, [5]
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον —οὐ γὰρ ἀνυστόν—
οὔτε φράσαις.

la otra que no es verdadera y que es necesario que no sea verdadera:
ésta, te explico, es un camino por completo inescrutable,
en efecto, no podrías conocer aquello que no existe [o “no es verdadero”]
—pues es irrealizable—
ni podrías explicarlo.

Como anticipábamos, la diosa advierte a Parménides sobre la amenazante existencia de la vía de las opiniones de los mortales y del error que hay en ella, pues este camino no lleva hacia el conocimiento. De tal manera que, en los versos citados, desarrolla la contraparte de su planteamiento epistemológico: si en 2.3-4 postula la vía de la verdad como el método que conduce hacia el conocimiento, aquí presenta la segunda vía como necesariamente falsa (ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι) y refuerza dicha afirmación con el adjetivo παν-α-πευθέα, i.e. “que no informa nada en absoluto”¹⁵⁵ o, con interpretación pasiva del compuesto, “sobre la que es totalmente imposible informarse”. Los sentidos activo y pasivo del compuesto se aprecian en la forma homérica ἀπευθής, que tiene el significado de

¹⁵⁵ Gomez-Lobo (1985: 57).

‘ignorante’ o ‘no enterado’ en *Od.* III 184 y ‘desconocido’ o ‘ignoto’ en *Od.* III 88. Parménides innova al agregarle el prefijo intensivo παν-, aunque se vale también de la forma alternativa del adjetivo ἄπυστος, aplicado a ὄλεθρος en el Fr. 28 B 8.21, con un significado semejante. Con tal caracterización de la vía de las opiniones de los hombres el eleático cierra en cierta medida esta primera aparición de su planteamiento epistemológico y lo conecta con su propuesta ontológica en los vv. 2.7-2.8 οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι —οὐ γὰρ ἀνυστόν— / οὔτε φράσαις (en efecto, no podrías conocer aquello que, en efecto, no existe [o “no es verdadero”] —pues es irrealizable— / ni podrías explicarlo). En este caso, en el sintagma τὸ μὴ εἶναι como complemento del verbo γινώσκω parece salir a flote el valor existencial con mucha mayor fuerza que el veritativo, sin que este quede necesariamente excluido. En este sentido, podemos suponer que Parménides señalaba con esto la relación necesaria entre conocimiento y realidad, además de subrayar también el papel fundamental del lenguaje para sus planteamientos de orden epistemológico y ontológico. Ahora bien, no hay duda de que la tesis ontológica sólo se anticipa en los Frr. 28 B 2-7, para apuntalarse en el Fr. 28 B 8, donde el pensador de Elea desarrolla con mucho mayor esta cuestión;¹⁵⁶ sin embargo, ya en el fragmento citado arriba es transparente la conexión entre el conocimiento y la realidad, en cuanto que el conocimiento no es otra cosa que la aprehensión de la realidad. Por ello, resulta imposible conocer τὸ μὴ εἶναι y, por consiguiente, expresarlo, pues lo único cognoscible es τὸ εἶναι, es decir, la realidad.

¹⁵⁶ Sobre esto, Untersteiner (1958: LXXXIX) explica: “Il passaggio dal metodo alla ontologia è qui prefigurato, per ottenere poi ulteriori sviluppi: la realtà della ‘via’ verace (del metodo) diventerà la realtà dell’εἶναι quando si siano conosciuti ed espressi tutti i σήματα che sono antitetici ai σήματα (28 B 8, 55) della seconda via non verace”.

En consonancia con lo anterior, tenemos también el Fr. 3 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (“en efecto, lo mismo es conocer que ser verdadero [o ser real]”), que desvela una relación de identidad entre objeto epistemológico y ontológico. Para captarla plenamente, es necesario precisar el sentido del verbo εἰμί, de tal forma que salgan a relucir con claridad los dos conceptos que Parménides pone en juego en tal identidad. Según lo dicho en las líneas anteriores, a lo largo del poema el verbo εἰμί transita del valor veritativo al existencial, trazando así una ruta entre el orden epistemológico y el ontológico. A diferencia del Fr. 2, donde pudimos discernir visiblemente el significado veritativo, en el caso que nos ocupa ahora, el límite entre estos dos valores semánticos parece desdibujarse, para conformar por medio de su suma una noción más amplia, a saber, la realidad como una totalidad existente. En términos prácticos, el infinitivo εἶναι del Fr. 3, se debe interpretar como *ser verdad* y, al mismo tiempo, como *existir*, porque en Parménides la realidad comprende tanto la estructura lógica como su materialidad concreta; τὸ ἐόν es, pues, el estado de cosas real y éste constituye, a su vez, el único objeto cognoscible.

Veamos ahora el Fr. 28 B 6, en que se desarrolla un movimiento más de la estrategia argumentativa por la que Parménides nos conduce del plano epistemológico al ontológico con expresa entrada en escena de la imprescindible mediación lingüística:

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξει>¹⁵⁷,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν [4]
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,

¹⁵⁷ En este verso, nos separamos de la edición de Diels, que integra conjeturalmente <εἴργω> “aparto, alejo” apoyado en 28 B 7.2, lo que abre la puerta a la llamada “tercera vía”; y seguimos aquí la integración <ἄρξει> propuesta por Cordero (2005: 135–136), quien, además, en lugar de γὰρ σ' de las ramas DEF de los manuscritos de Simplicio aceptada por Diels, adopta la lectura γὰρ τ' de las familias BC.

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. [9]

De nuevo, en el pasaje citado, se presentan los dos métodos de investigación que se perfilan en el horizonte de miras de los hombres. Al igual en el Fr. 28 B 2, sólo uno de ellos representa la vía verdadera que lleva hacia el conocimiento, mientras que el otro, el de las opiniones de los hombres, nos hace incurrir, casi invariablemente, en el error, alejándonos del conocimiento y, por tanto, de la comprensión de la realidad, i.e., τὸ ἐόν. Sin embargo, esta vez, se parte del orden ontológico (Fr. 6.1-2), planteado en Fr. 3 y en el final del Fr. 2, para arribar a un plano epistemológico (Fr. 6.3 ss.) que se expresa en clave parcialmente negativa. Además, en estos dos primeros versos del Fr. 6, a la relación conocimiento-realidad ya enunciada anteriormente se suma un nuevo elemento fundamental para la propuesta parmenídea, a saber, el lenguaje: Χρή τὸ λέγειν τὸ¹⁵⁸ νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα (“Es necesario decir y pensar que lo que es existe, pues el ser existe, / y la nada no existe; esto te ordeno yo que consideres / reflexiones”). En este pasaje, del que damos aquí una versión provisional en español, no aparece una identidad explícita entre conocimiento y realidad, sino una relación necesaria entre la expresión verbal (λέγω) y el conocimiento (νοέω) con la realidad (ἐόν), a través de la cual, por una parte, se reitera la realidad como objeto del conocimiento y del

¹⁵⁸ Aquí adoptamos la edición de Diels, quien toma la enmienda de Karsten τε νοεῖν (Diels, 1897: 34), curiosamente, en su edición de Simp., *in Ph* (1882: 86), Diels, presenta una errata, pues atribuye la versión de los manuscritos a Karsten y viceversa, a saber, “τε νοεῖν libri: τὸ νοεῖν Karsten”. Para más detalle sobre la historia de la transmisión de este verso, se puede consultar Cordero (1979, 1987, 2005:109–111). Aceptamos, pues, la lectura de los manuscritos de Simp., *in Ph.*, aunque en la versión al español no mantenemos el asindeton ni conservamos el artículo por ser rasgos sintácticos poco usuales en esta lengua, en otras palabras, consideramos, como Cordero, a los infinitivos τὸ λέγειν y τὸ νοεῖν como objetos del impersonal χρή. Kahn (2009: 164, n. 26), en cambio, acepta la lectura de Karsten e interpretan los infinitivos λέγειν y νοεῖν como sujetos del infinitivo ἔμμεναι, que a su vez toma como predicado ἐόν con su valor veritativo; sin embargo, traduce “Cognition and statement must be what-is (i.e. must be true and real)”, donde no se refleja por completo el análisis presentado, pues, en la versión al inglés, los infinitivos aparecen como sujetos del impersonal χρή.

lenguaje como vehículo para mediar dicha relación; mientras que, por otra parte, se añade la necesidad de reconocer la predicación de existencia aplicada a la realidad.

En aras de alcanzar una mayor profundidad en el análisis llevado a cabo en el párrafo anterior, podemos abordar ahora la interpretación de la primera parte del verso 6.1 (Χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι) mediante la siguiente glosa: “es necesario formular en palabra y reconocer [o pensar] que la realidad es <verdadera>”; en efecto, según acabamos de mencionar, el objeto de la cognición no puede ser otra cosa que la realidad misma, de modo que predicar de ella el verbo ser, probablemente tenga un valor que va más allá de la existencia. Gran parte de los estudiosos afirman que se trata de una tautología,¹⁵⁹ en que simple y llanamente se predica la existencia del ser, i.e. la realidad. En virtud de la propuesta aquí presentada, en cambio, que toma como punto de partida los planteamientos de Kahn, en los que ἐὸν encierra la realidad, en tanto estado de cosas dado, se asume que la predicación en cuestión puede ser entendida en sentido veritativo funcional; esto equivale a la siguiente glosa: “es necesario enunciar verbalmente y reconocer [o pensar] que el estado de cosas dado (ἐὸν) *es verdadero* (ἔμμεναι)”, predicado que, al mismo tiempo, implica existencia, pues, el valor de verdad aplicado a un enunciado verbal significa que el contenido de éste expresa de manera fidedigna un estado de cosas fáctico y concreto. En síntesis, podemos sostener que, en el v. 6.1, el participio ἐὸν parece tener un valor existencial más fuerte, mientras que el infinitivo ἔμμεναι está más cargado de una predicación veritativa, sobre todo, si tomamos en cuenta que tanto el verbo λέγω como el verbo νοέω muchas veces introducen enunciados de tipo proposicional susceptibles de tomar un valor veritativo. Asimismo, la última parte del verso 6.1 y la primera del 6.2

¹⁵⁹ Cf. Por ejemplo, Cordero (2005: 115–144), quien propone para el v. 6.1 la traducción “es necesario decir y pensar que siendo se es; pues es posible ser”, busca subrayar así una suerte de actualidad de τὸ ἐὸν.

(...ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· “pues la existencia *es verdadera*, mientras que la nada no *es verdadera*”) se pueden interpretar como un argumento en favor de lo anterior. Esto nos llevaría a concluir que los dos enunciados sobre el ser y la nada, más que un valor tautológico tendrían el propósito de conectar los dos distintos aspectos del significado fuerte del verbo εἶμι que hemos venido reconociendo en el poema de Parménides; específicamente, nos referimos al hecho de que la realidad —τὸ εἶν “aquello que es” o εἶναι “ser”, en su forma más fáctica y concreta— está conectada no sólo por su ‘existencia’, sino que remite al mismo tiempo a una estructura lógica —lo que Kahn traduce como “es el caso que” o “las cosas son así”—, aspecto de suma importancia porque, a final de cuentas, parece ser esta estructura lógica la que posibilita que la realidad pueda ser conocida y expresada. En síntesis, podríamos interpretar del siguiente modo los vv. 6.1-2:

Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα

Es necesario decir y conocer que la realidad es verdadera, pues el estado de cosas dado (o el ser real) es verdadero] y la nada no puede ser un estado de cosas dado; esto te ordeno yo que consideres [/ *reflexiones*].

Las dos posibilidades ontológicas planteadas entre el final del verso 6.1 y el principio del v. 6.2 dan pie en los versos siguientes a los dos caminos epistemológicos, a saber, al de la verdad y al de las opiniones de los hombres. En efecto, la propuesta ontológica del v. 6.1 mantiene identidad con la primera vía de investigación —“la que acompaña a la Verdad”—¹⁶⁰ expuesta ahora en el v. 6.3 Πρώτης γὰρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξει> (“En efecto, tú comenzarás a partir de esta primera vía de investigación”); mientras que la contenida en la primera parte del v. 6.2 —la de la opinión de los mortales— tiene su correlato epistemológico en los vv. 6.4-9:

¹⁶⁰ Fr. 28 B 2.4.

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
[5] πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

En este pasaje del Fr. 28 B 6 dedicado a caracterizar el método de investigación que conduce a través de las δόξαι, una vez más, se hace hincapié en el error epistemológico que conlleva, pues aquí no hay una equivalencia entre la estructura lógica y ontológica de la realidad con la propuesta epistemológica propia de esta vía de investigación. Para el desarrollo de este punto, merece especial atención el análisis de los vv. 6.8 y 9 (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος “quienes consideran que la existencia y la no existencia son lo mismo y no lo mismo, el camino de todos ellos vuelve sobre sí mismo”), donde se plantea el equívoco en el que incurren los mortales, el cual parece consistir en aplicar a la realidad predicados que no le corresponden, específicamente, οὐκ εἶναι, entendido en sus dos niveles, ontológico y epistemológico; es decir, “no ser real” (“no ser un estado de cosas dado” o “no existir”) y “no ser verdadero”. Esto significa que el camino doxástico, expresado en forma analítica, establece una o varias de las siguientes opciones:

- A. Identidad entre el estado de cosas dado (*la realidad*) y un estado de cosas no dado (*lo no real*).
- B. Identidad entre una predicación verdadera y un estado de cosas no dado.
- C. Identidad entre un estado de cosas dado y una predicación falsa.

Pero, además, se puede encontrar en esta vía cada una de las posibilidades mencionadas junto con su contrario. De modo que, en estos versos, la crítica está dirigida, sin lugar a dudas, al error fundamental que comenten los hombres acerca de la percepción y

comprensión de la realidad, ya sea que se la imagine dirigida contra las posturas de otros pensadores reconocidos en el tiempo de Parménides —en cuyo caso se ha pensado que se refería a Heráclito principalmente—,¹⁶¹ ya sea que se entienda una alusión a la opinión generalizada y común entre la masa.¹⁶² Aunado a esto, tenemos el uso de un vocabulario que nos remite de manera inmediata al plano epistemológico, a saber, los verbos *voéō*, *γγνώσκω* y *φρονέω*, los sustantivos *νόος* y *νόημα*, y el adjetivo *νοητόν*, términos que abordaremos con mayor detalle en el siguiente apartado.

Para terminar la transición del orden epistemológico al ontológico, en el Fr. 28 B 7 se reitera la advertencia sobre el camino de las opiniones de los mortales (v. 7.1): *Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆϊ εἶναι μὴ ἔόντα*: (“Pues esto no se probará nunca: que lo que no es un estado de cosas dado [lo que no es real] sea verdadero”). Nuevamente, se observa en términos negativos la relación necesaria entre el valor epistemológico de verdad y el ontológico de realidad (existencia), para reiterar la crítica a la forma ingenua en que los hombres conciben el mundo y lo expresan, que, según los siguientes versos de ese fragmento (v. 7.2-6),¹⁶³ juzgan con base en la percepción sensible, un filtro que por fuerza obstaculiza el camino para alcanzar la comprensión de la realidad.

¹⁶¹ Para ello se ha pensado en el contenido de fragmentos como Heracl. 22 B 49a y 91 DK. Cf. Bernays (1885: 62, n. 1) ve, específicamente, en 28 B 6.8-9 una clara referencia a Heráclito; Diels (1897: 69); Diels-Kranz (1960: 233); Kranz (1916: 1174); Guthrie (1962: 23). Por su parte, Álvarez Salas (2010: 36) cita 28 B 8.52 *κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων* como una referencia de “quienes proponen una teoría dualista que identifica y denomina dos formas, de las que, en opinión de la diosa parmenídea, una no debería ser postulada”.

¹⁶² Cf. Barnes (1982:132).

¹⁶³ Los vv. 7.2-6 se abordarán con mayor detalle en el siguiente apartado.

DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DEL VERBO EIMI

Por su parte, el desarrollo del planteamiento ontológico parmenídeo en el Fr. 28 B 8 alude nuevamente y en varias ocasiones a los dos métodos de investigación enunciados antes, con sus respectivas consecuencias ontológicas.¹⁶⁴ Ahora bien, puesto que en los párrafos anteriores hemos venido haciendo un examen detallado de dicha cuestión y que, además, en el siguiente apartado ahondaremos también en los planteamientos de orden cognoscitivo, a continuación nos enfocaremos únicamente en el análisis del uso del verbo εἰμί en su sentido existencial fuerte, el cual se perfila con especial fuerza sobre todo en 28 B 8.

En efecto, justamente los dos primeros versos del Fr. 28 B 8 señalan como tema central de esta parte del poema el aspecto ontológico del verbo εἰμί, el cual, a final de cuentas designa la realidad, el mundo, el estado de cosas dado: Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν... (“Resta ya un único enunciado de la vía: que es [el caso]”). Así pues, estos versos son un anuncio explícito de que, en ese momento, la diosa va a dejar en segundo plano la relación de identidad entre el camino de investigación y la realidad, para ocuparse de la explicación de la realidad por sí misma, que consiste en una especie de caracterización de ésta mediante sus rasgos distintivos, como, de hecho, confirma la continuación del poema (vv. 8.2-3): ...ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ'... (“con referencia a esta <vía> hay muchas señales”). Aquí hallamos otro elemento que abona a nuestra propuesta exegética, pues el vocablo que se usa para referirse a los rasgos que caracterizan la vía verdadera, en otras palabras, el término σήματα resulta fundamental para nuestra interpretación.

En primer lugar, cabe recordar que los derivados del tema σημ- estuvieron principalmente en estrecha relación con los ámbitos ritual, mántico y profético, de tal suerte

¹⁶⁴ Ver Frr. 28 B 8.1-2, 7-9, 16-18, 34-37, 50-59.

que, tanto el vocablo σῆμα como σημεῖον remitían en ese contexto a un medio de comunicación entre la divinidad y la esfera humana, i.e., una especie de lenguaje cifrado; sin embargo, poco a poco fueron ampliando su campo semántico a disciplinas basadas en la observación práctica, como la medicina, ámbito en el que estos términos adquirieron el valor de ‘síntoma’ y dieron fundamento a un modelo semiótico del tipo “si *p*, entonces *q*”.¹⁶⁵ En el caso de la filosofía presocrática, se encuentran voces derivadas de la raíz σημ- que parecen conjuntar los sentidos mencionados, de lo que un pasaje paradigmático es el Fr. 22 B 93 DK de Heráclito, ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει (“El soberano cuyo oráculo está en Delfos no anuncia ni oculta, sino que indica veladamente”). En este orden de ideas, es oportuno apuntar al hecho de que las πολλὰ σήματα a las que se refiere la diosa de Parménides no parecen ser otra cosa que indicios o señales en la vía de la verdad que desvelan ὡς ἔστιν (la realidad); con esta interpretación resulta compatible asignar un valor adverbial a la partícula ὡς,¹⁶⁶ es decir, ‘cómo’ es <la realidad>. Aquí es pertinente recordar que, desde la perspectiva presentada en líneas anteriores, admitimos ἐόν¹⁶⁷ como sujeto implícito de la forma verbal ἔστι — salvo en los vv. 2.3 y 2.5.

En consonancia con lo expuesto en el análisis de los primeros versos del poema, ahora la diosa continúa con la caracterización de la realidad (τὸ ἐόν) mediante la asignación a ésta de una serie de atributos y predicados sobre todo de carácter negativo, pues excluyen todo origen, final y desarrollo de ésta en el tiempo (Fr. 28 B 8.3-7):

¹⁶⁵ Cf. Manetti, 1993: 15.

¹⁶⁶ Mourelatos (2008: 49–51) propone una interpretación adverbial para todas las apariciones de ὡς y ὅπως en el poema de Parménides; no obstante, consideramos que, en los vv. 2.3 y 2.5, los sintagmas ἢ μὲν y ἢ δ', seguidos respectivamente de ὅπως y ὡς que introducen a ἔστιν como completiva, ven subrayado así su valor como demostrativos.

¹⁶⁷ Véase pp. 169ss.

...ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
 ἐστι γὰρ οὐλομελής¹⁶⁸ τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον· [4]
 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; [6]
 πῆ πόθεν αὐξηθέν;

...que la realidad es ingénita e imperecedera,
 pues es íntegra e imperturbable y sin fin:
 No existió nunca ni existirá, sino que ahora existe toda junta,
 una, continua. ¿Pues, qué origen le buscarás?
 ¿Cómo y de dónde habría crecido?

En estos versos se pone en evidencia el uso de εἰμί con valor existencial, pues, como explicamos en la sección anterior de este apartado, el participio ἐὸν se postula como sujeto lógico y gramatical de ἔστι y de las demás formas de tercera persona de singular de εἰμί (ἦν, ἔσται) en el Fr. 28 B 8, de tal forma que, en los vv. 3-4, dicho participio adquiere un valor completamente nominal, como lo revela el hecho de que se le aplique una serie de adjetivos calificativos. A partir de esto, podemos afirmar que este nuevo valor desplegado enfáticamente en el Fr. 28 B 8 consuma la independencia semántica del verbo y ello, a su vez, pone los cimientos de la reflexión ontológica, pues, a diferencia del valor veritativo predominante en la primera parte del poema (Frr. 28 B 2, 3, 5, 6), como se expuso antes, el sentido semántico existencial marca la aparición de una entidad conceptual por sí misma. Ya no se trata de predicar algo de otra cosa más, como ocurre en cambio con los usos copulativos y, también, con los de valencia veritativa, donde, a final de cuentas, el verbo εἰμί predica veracidad o falsedad —en caso de su negación— de una proposición, ya sea que ésta última se enuncie de manera explícita o no.

¹⁶⁸ Adoptamos la lectura de Kranz (Diels & Kranz, 1960: 235), basada en Plut., *adv. Col.* 1114c y en una probable glosa del pasaje en cuestión de Parménides en Plat., *Phdr.* 250c, donde ὀλόκληρος parece corresponder a οὐλομελής. Sobre otra posible interpretación de οὐλομελής con importantes implicaciones para la totalidad de los planteamientos ontológicos parmenídeos, véase Untersteiner (1958: XXVII–L).

Por el contrario, podemos decir que Parménides se sirve de las formas nominales del verbo εἰμί, a saber, participio (ἔόν) e infinitivo (εἶναι, ἔμεναι, πέλειν, πελέναι), para designar la realidad en su aspecto concreto, pero también en su estructura lógica, y la muestra más elocuente de ello es que el participio ἔόν es susceptible de recibir una serie de atributos específicos, casi todos negativos, como la ausencia de inicio y final, la inmutabilidad y la continuidad, entre otros. Todos estos atributos, en efecto, parecen apuntar a una unidad espacio-temporal de la realidad concreta o ἔόν. Así pues, está claro que en el participio ἔόν del v. 8.3 se relega el sentido veritativo que las formas personales del verbo εἰμί muestran en los primeros pasajes del poema para ceder el paso a un sentido existencial fuerte, i.e., para convertirse así en la designación última de la realidad. Existen varias discusiones en torno a cómo se debe entender la unidad en Parménides, si continuidad es la de una única realidad carente de partes o la de una especie de ensamblaje de piezas, o bien, si la unidad ha de interpretarse no en sentido numérico, como opuesta a la multiplicidad, sino en el sentido de una identidad consigo misma de la realidad que no admite su alteridad, es decir, su transformación en algo distinto; en relación con esto, se presenta también la problemática acerca de si se trata de una realidad eterna o atemporal. Sin embargo, nuestro interés no está puesto zanjar dicha cuestión, sino, simplemente, en mostrar que el verbo εἰμί se predica sólo de la realidad y en su forma de participio neutro (τὸ ἔόν designa la realidad misma.

Por su parte, aunque las formas verbales del verbo εἰμί que aparecen en el v. 8.5 proyectan el significado existencial, tienen aun así peculiaridades propias. En primer lugar, salta a la vista que las tres formas registradas, a saber, ἦν, ἔσται —usadas en forma negativa: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται— y ἔστι, están conjugadas en tercera persona gramatical y, en ese sentido, no describen el desarrollo de un proceso ni expresan un estado alcanzado,

sino que predicán la existencia pura e ilimitada del sujeto implícito ἐόν. El uso de estas formas verbales como predicado de lo existente se explica justamente gracias a la versatilidad que exhiben las formas verbales conjugadas, de tal manera que, en el v. 8.5, Parménides explota los diferentes temas temporales de εἰμί, en forma negativa, para caracterizar también, por medio de este fenómeno gramatical de la lengua griega, la dimensión atemporal de la realidad (o de lo existente). En síntesis, sostiene: “<ἐόν> no existió nunca ni existirá, sino que ahora existe todo junto” y, con dicha afirmación, subraya una propiedad fundamental de la realidad, que es su ausencia de finitud y de desarrollo temporal.

PERCEPCIÓN Y CONOCIMIENTO

En el apartado anterior mostramos que, para Parménides, la realidad y el conocimiento de ella por momentos parecen fundirse en el término τὸ ἐόν, como sucede, por ejemplo, en el v. 2.2, del que ofrecimos la traducción “qué únicas vías de investigación son verdaderas para el conocimiento”, donde hemos optado por resaltar el significado veritativo del verbo εἰμί, con el fin de subrayar el aspecto epistemológico de la propuesta parmenídea. Sin embargo, en el análisis presentado en las páginas precedentes, por cuestiones metodológicas y pragmáticas, se ha dejado pasajeramente fuera un elemento del verso que es fundamental para el estudio del aspecto epistemológico del poema, a saber, el infinitivo νοῆσαι. Según anticipábamos arriba, esta forma verbal está cargada de un valor predominantemente nominal, por lo que la hemos vertido al español como “para el conocimiento”; no obstante, es necesario profundizar en las implicaciones y los límites de su valor semántico, para así comprender su función en el marco de la totalidad conceptual del poema. En efecto, está fuera de toda duda la importancia del verbo νοέω en los planteamientos parmenídeos, en los que se halla aunado al uso de una serie de términos emparentados etimológicamente o bien relacionados semánticamente con él.

Pues bien, para determinar las relaciones instauradas entre tales términos es necesario hacer algunas acotaciones acerca del horizonte conceptual abarcado por el léxico parmenídeo referido al campo semántico de la epistemología. En este sentido, se ha de reiterar que, puesto que este poema funda dos vertientes esenciales de la filosofía —i.e., la ontología y la epistemología, que configuran el andamiaje que dará soporte a las discusiones filosóficas posteriores—, se trata aun así del primer momento de este tipo de

planteamientos; por ello, debemos ser cautos, para no atribuir valores anacrónicos a los vocablos utilizados por Parménides. Así pues, es necesario señalar que la división tradicionalmente aceptada del poema en dos partes —de las cuales la primera concierne a la vía verdadera y la segunda a la de las δόξαι βρότειαι— tiene consecuencias de orden epistémico, a saber, la separación también en dos formas de conocimiento o aproximaciones a él, lo cual se refleja en la elección de vocabulario que Parménides hace para cada uno de estos caminos de investigación. El caso más claro es el uso del infinitivo del verbo νοέω aplicado, como veremos más adelante, para describir el conocimiento que se da en el ámbito de la vía verdadera, a través del cual se puede aprehender la realidad tal como es; en cambio, en el de las δόξαι nunca aparece el verbo νοέω, a juzgar por los fragmentos sobrevivientes atribuidos a esa sección del poema, en los que se registra en cambio el uso quizá sintomático del verbo μανθάνω a ἀκούω (Fr. 28 B 8.51s.: μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων), hacia el que se habían dirigido ásperas objeciones que afectaban también la función visual y el órgano dedicado a ésta (Frr. 28 B 6 y 7) de tal suerte que, a partir de este uso distintivo, podemos suponer una dicotomía epistémica entre conocimiento certero de la realidad e interpretación fallida de ella por parte de los hombres.

En consonancia con el doble valor epistemológico arriba postulado para el poema, el presente apartado se divide también en dos secciones, la primera dedicada a identificar las capacidades psíquico-cognitivas atribuidas a los hombres y la segunda, a determinar el significado del verbo νοέω en el marco de la revelación epistémica de τὸ εἶν.

LA FLUCTUACIÓN DEL NOOΣ

En aras de delimitar el alcance de los conceptos que pone en juego el filósofo eleático para explicar los procesos psíquicos e intelectuales que tienen como finalidad la aprehensión de la realidad por parte del hombre, partiremos del análisis del Fr. 28 B 16 DK, donde Parménides utiliza los sustantivos νοός y νόημα, así como el verbo φρονέω, términos abiertamente referidos a actividades psíquicas humanas. He aquí el fragmento en cuestión de acuerdo con la constitución del texto aceptada por Diels (1879: 499) en su edición del *De Sensibus* de Teofrasto incluida en *Doxographi Graeci*:

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

Si bien estos versos parecen contener una muy significativa aportación para el esclarecimiento de los planteamientos epistemológicos de Parménides, encierran también, con todo, una serie de dificultades para la interpretación integral del planteamiento del filósofo eleático. Una primera muestra de ello está en la problemática que representan las respectivas citas y comentarios que Teofrasto y Aristóteles hacen de dichos versos, de tal forma que, si bien discrepan en puntos textuales específicos, ambos pensadores coinciden en que Parménides alude ahí a la identidad entre percepción sensorial y conocimiento, que atribuyen al eleático junto con varios filósofos arcaicos más. Es así que, para dilucidar los planteamientos del eleático respecto a las actividades cognitivas humanas, es necesario hacer un análisis del Fr. 16 que tome en cuenta los respectivos comentarios de los dos peripatéticos arriba mencionados.

En el Fr. B 16, pese a que aparecen dos sustantivos etimológicamente conectados con el verbo νοέω, hay una clara separación semántica entre tales términos emparentados —

νόος y νόημα— y dicho verbo. En efecto, según vimos en el apartado anterior,¹⁶⁹ el filósofo eleático propone una relación de identidad entre realidad —que sería única y continua— y conocimiento, la cual, como revela el fragmento en cuestión, no se verifica en el ámbito humano, en la medida en que el νόος en el hombre no parece ser un elemento estable, reflejo de una constante, sino más bien el resultado de una mezcla de ‘miembros’ o elementos variables. En síntesis, de lo anterior se derivan los siguientes problemas de interpretación para el Fr. 16: (i) qué son los μέλα que intervienen en la mezcla, (ii) por qué esos μέλα son calificados como πολύπλαγκτα, (iii) cómo se realiza su mezcla en el hombre para dar como resultado el νόος, (iv) cómo se explica la presencia de una pluralidad de μέλα en una realidad presumiblemente única y continua, (v) a qué se refiere Parménides con el verbo φρονέω y cuál es su relación con el νόος y con el νόημα, y, por último, (vi) cuál es el valor del adjetivo πλέον (por ejemplo, cualitativo vs. cuantitativo).

El plural neutro μέλα está ampliamente atestiguado en Homero como una designación colectiva que remite a la suma de los miembros del cuerpo, en otras palabras, equivalía de manera funcional al valor que habría de adquirir posteriormente el término σώμα;¹⁷⁰ sin embargo, en este nuevo contexto, se refiere, más bien, a las partes o piezas de un compuesto, las cuales no necesariamente corresponden a n órganos o extremidades del cuerpo. Existen dos posturas distintas respecto a la interpretación de este sustantivo plural; por un lado, están quienes consideran que el vocablo μέλα tiene el valor de partes constitutivas del hombre¹⁷¹ y, por otro, quienes afirman que se trata de elementos que

¹⁶⁹ Véase arriba pp. 176ss.

¹⁷⁰ Cf. *Il.* VII 131 (θυμὸν ἀπὸ μελέων δῶναι δόμον Ἄϊδος εἴσω); XI 668s. (οὐ γὰρ ἐμὴ ἴς / ἔσθ' οἷη πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν); *Od.* XIII 430-432 (ὧς ἄρα μιν φαμένη ράβδῳ ἐπεμάσσατ' Ἀθήνη. / κάρψεν μὲν χροά καλὸν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι, / ξανθὰς δ' ἐκ κεφαλῆς ὄλεσε τρίχας, ἀμφὶ δὲ δέρμα / πάντεσσιν μελέεσσι παλαιοῦ θῆκε γέροντος). Para más ejemplos, véase de Leeuw (1993: 101–103); cfr. Snell (2007: 29).

¹⁷¹ Coxon (2009:248).

conforman el universo.¹⁷² Esta última interpretación encuentra apoyo en algunos fragmentos de Empédocles (Frr. 31 B 27a, 30.1 y, sobre todo, 35.11: ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων τὰ δε τ' ἐξεβεβήκει) y en el comentario de Teofrasto, quien atribuye a Parménides la postulación de dos στοιχεῖα, a partir de los cuales no sólo se configuran el universo y los organismos que habitan en él, sino que la proporción en que éstos están mezclados determina también la *gnosis*.¹⁷³ En el Fr. 31 B 63 de Empédocles¹⁷⁴ aparece incluso el sintagma μελέων φύσις, que Aristóteles, quien transmite el verso,¹⁷⁵ glosa con el término σύμβολον y explica que se trata de los componentes masculino y femenino que se combinan como mitades en el nuevo ser procreado; este testimonio da prueba de que en Empédocles el sustantivo μέλεα podría usarse en sentido tanto de estructuras universales como de componentes individuales. Por todo lo anterior, consideramos que no se trata de interpretaciones excluyentes, antes bien, consideramos que, en el marco del Fr. 16, los μέλεα hacen referencia a la corporalidad del hombre y que, como explicaremos a continuación, el valor de elementos del universo sólo le viene a la luz de otros pasajes del poema.

Respecto al valor semántico de μέλεα como partes corporales u orgánicas del hombre, quizá sea oportuno agregar que no parece tratarse exclusivamente de las extremidades dotadas de movimiento articulado como en la épica homérica, sino más bien de los componentes de orden físico, significado apuntalado por el sustantivo κρᾶσις, el cual remite siempre a una mezcla o unión de elementos, donde no se pueden establecer con

¹⁷² Laks (1990: 6, n. 15).

¹⁷³ Cf. Thphr., *De Sensibus* 3.

¹⁷⁴ Fr. 31 B 63 DK: [257 K., 270 St.]. Aristot. *De gen. Anim.* A.18. 722b 10 φησὶ γὰρ [Emp.] ἐν τῷ ἄρρει καὶ τῷ θήλει οἷον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι, ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις· ἢ μὲν ἐν ἀνδρὸς...

¹⁷⁵ Arist. *GA*, A 18.722b 11 s.: φησὶ γὰρ ἐν τῷ ἄρρει καὶ τῷ θήλει οἷον σύμβολον ἐνεῖναι, ὅλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι.

precisión los límites de las partes o ingredientes del compuesto.¹⁷⁶ La κρᾶσις es, pues, una especie de mezcla homogénea o bien un *continuum*; por ello, no parece del todo plausible interpretar el sintagma κρᾶσις μελέων en Parménides como unión de miembros corporales articulados —con el valor homérico de μέλεα—, sino como una mezcla o compuesto de elementos, materiales o corpóreos. Asimismo, en dos pasajes de Empédocles, se halla el sustantivo κρᾶσις —en jonio κρῆσις— empleado para describir compuestos corporales u orgánicos, a saber, en Fr. 31 B 21.14 (τόσον διὰ κρῆσις ἀμείβε) y en Fr. 31 B 22.4 (ὡς δ’αὐτως ὅσα κρῆσιν ἐπαρκέα μᾶλλον ἔασιν).¹⁷⁷ Así pues, en vista también de tales paralelos textuales, de las palabras del eleático se desprende que esta mezcla de elementos determina las facultades psíquico-cognitivas, al parecer visualizadas por el filósofo como un fenómeno variable o inestable en función del estado físico. En este orden de ideas, resulta productivo citar aquí el Fr. 28 B 18 del propio Parménides:

femina virque simul Veneris cum germina miscent,
 venis informans diverso ex sanguine virtus
 temperiem servans bene condita corpora fingit.
 nam si virtutes permixto semine pugnent
 nec faciant unam permixto in corpore, dirae
 nascentem gemino vexabunt semine sexum.

En efecto, en este pasaje se explica un proceso físico que consiste en la mezcla de las ‘semillas’ masculina y femenina que se combinan ya sea armoniosamente o no para determinar el sexo de la criatura concebida. Es de especial importancia en este contexto el uso del término *temperiem* del v. 18.3 que podría ser traducción de κρᾶσιν, como propone

¹⁷⁶ Ver Snell 1955-2010: s. v. κρᾶσις.

¹⁷⁷ Cf. Emp. Fr. 31 B22.7 DK.

Diels en la reconstrucción que hace del fragmento al griego.¹⁷⁸ Por lo demás, la noción de un carácter mudable en el hombre que está en función de cambios en el sustrato físico es un tópico bien documentado en la épica y la lírica. De hecho, como ha sido señalado por toda una serie de estudiosos, encabezados por Fränkel,¹⁷⁹ la idea de que los cambios en el entorno son el motor de las alteraciones físicas del hombre y, por ende, de su estado y actividad mental parece tener su testimonio más antiguo en los siguientes versos de la *Odisea* (XVIII 136-137):

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Pues el *nóos* de los hombres que habitan la tierra se presenta tal cual el día que envía el padre de los hombres y los dioses.

La relevancia de este pasaje homérico para el análisis del Fr. 28 B 16 no sólo estriba en el hecho de que expresa una relación directa entre las condiciones físicas del entorno y la actividad psíquica del hombre, sino además en el uso compartido del sustantivo νόος como la facultad u órgano mediante el cual se dan o manifiestan las actividades de orden psíquico.¹⁸⁰ Este lugar común acerca del carácter tornadizo de la mente humana se lexicalizó muchas veces en el sintagma ἐπ' ἡμᾶρ (condensado en el adjetivo ἐφήμερος),¹⁸¹ aunque Parménides prescinde de él y en 28 B16 prefiere utilizar el adjetivo πολυπλάγκτος —igualmente usado por Homero, quien aplica dicho calificativo a personas en el sentido de “errante, viajero” (*Od.* XVII 425, 511)— aunque añade cierto matiz negativo a dicha

¹⁷⁸ Diels (1897: 44): <ἀλλ' ὅταν ἄρσεν' ὁμοῦ καὶ θήλεα κύματα μίσγη / Κύπριδος, ἔκ τε φλεβῶν δύναμις σὺν ἐναντία πλάσσει, / ἦν μὲν κρήσιν ἔχησιν, εὐκτιτα σώματα τεύχει· / ἦν δὲ δίχα φρονέωσι βροτῶν ἐν σπέρματι μεικτῶ / μηδὲ φύωσιν ὁμῆν δυνάμεις ἐνὶ σώματι μεικτῶ, / γεινομένην διφυεῖ σίνοιντό κε κύματι φύτλην.>

¹⁷⁹ Cf. Fränkel (2006: 135) presenta entre otros ejemplos, *Od.* XVIII 136-137, como testimonio de que, en la épica y en la lírica, el término ἐφήμερος no hacía referencia a la breve duración de la vida de los seres, sino a la condición variable del carácter de los hombres. Sobre esto mismo, véase también Coxon (2009: 378).

¹⁸⁰ Sobre el uso y el valor semántico de νόος en Homero, véase Snell (2007: 32), quien lo define como el órgano que “suscita las imágenes, ideas.”

¹⁸¹ Cf. Emp. Fr. 31 B 3.4 DK.

cuales al subrayar la idea de la volatilidad en la constitución misma del hombre. La gestación de la valencia negativa de al menos el segundo elemento de tal adjetivo se puede observar en *Od.* XXI 262 s., donde los pretendientes increpan al porquero Eumeo por llevar el arco a Odiseo: πῆ δὴ καμπύλα τόξα φέρεις, ἀμέγαρτε συβῶτα, / πλαγκτέ;¹⁸² en este pasaje, en que aparece el adjetivo πλαγκτός sin el prefijo πολυ-, es evidente el uso metafórico del vocablo, que es referido no a un desplazamiento o cambio espacial, sino a un yerro en la cognición, valor que prácticamente equivale al del verbo español *divagar* o ‘extraviar’ aplicado al pensamiento o a la mente humanos.

Dicho lo anterior, cabría todavía hacer algunas precisiones más sobre el Fr. 16, con el fin de esclarecer la posición de Parménides acerca del conocimiento humano. Para ello, podemos dividir el fragmento en tres partes. En la primera (16.1-2) se expresa una relación directamente proporcional entre la constitución física del hombre y su actividad mental, donde el aspecto corpóreo humano está encerrado en el sintagma κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων, en tanto que el aspecto psíquico radica en el sustantivo νόος, cuya relación directamente proporcional con la corporeidad se establece mediante las partículas correlativas ὡς... τὼς, a través de las cuales la cualidad de πολύπλαγκτος, que es atributo de los μέλας, se extiende también al νόος. En este caso, el adjetivo no es empleado en su sentido literal atestiguado en la épica arcaica, sino más bien, como acabamos de explicar, remite a cierta inestabilidad cognitiva que proviene de una oscilación en los componentes de orden material presentes en cada cuerpo humano.¹⁸³

Como segunda parte podemos aislar los vv. 16.2-4, específicamente, τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισι / καὶ πᾶσιν καὶ παντί. Allí se propone una

¹⁸² Otro ejemplo muy semejante de este uso de πλαγκτός, se encuentra en *A., Ag.* 593.

¹⁸³ Cf. *Bacchyl. Ep.* 11.34 s. (γινῶμαι πολύπλαγκτος βροτῶν) y *Soph. Ant.* 615s. (ἀ γὰρ δὴ πολύπλαγκτος ἔλπεις).

identidad entre la función aparentemente reconocida al νόος y la μελέων φύσις, un sintagma este último que parece ser una glosa de la κρᾶσις μελέων indicada por Parménides como factor en la relación directamente proporcional planteada en los versos anteriores entre tal “mezcla de elementos” y el νόος.¹⁸⁴ Sin embargo, en virtud de la aparente sustitución del sintagma κρᾶσις μελέων por μελέων φύσις, el sustantivo φύσις denota también una cierta constitución o disposición de los llamados μέλεα. Este significado originario de φύσις es el que aparece documentado en *Od.* X 303, que por cierto representa el más antiguo testimonio conservado del vocablo.¹⁸⁵ Del mismo modo, reemplaza el sustantivo νόος por una suerte de definición funcional, ὅπερ φρονέει. Si concedemos que esto es así, podemos ver una probable razón en que, mientras el término νόος indica la facultad u órgano en que se llevan a cabo los procesos psíquico-cognitivos, el uso del verbo φρονέω pone mayor énfasis en la ejecución misma de las actividades psíquico-cognitivas. En síntesis, podemos interpretar el pasaje en el sentido de que el pronombre relativo ὅπερ tiene como antecedente *ad sensum* el νόος, en tanto órgano o facultad cognitiva, de modo que la proposición en cuestión podría ser entendida como “pues es la misma cosa el νόος que conoce (φρονέει) y la composición de los elementos en los hombres”. Aunque pueda resultar llamativo que Parménides no utilice el verbo νοέω para describir la actividad del νόος, esto encuentra su explicación en lo que como anticipamos al principio de este apartado, a saber, que su poema perfila una clara distinción entre la actividad descrita por el verbo νοέω, en tanto operación cognitiva propia del ámbito de la verdad, y la función que corresponde al νόος —órgano o facultad— propio de los hombres y, por ende, acorde con

¹⁸⁴ Este modo de razonamiento, donde la causa es prácticamente idéntica a lo causado, aparece también en 28 B 6.1 DK: Χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι.

¹⁸⁵ *Od.* X 302-304: ὡς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης / ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. / ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος. Sobre la equivalencia funcional en el fragmento de Parménides en cuestión de φύσις y κρᾶσις, véase también Coxon (2009: 250) y Mourelatos (2008: 254); en contraste con dichas propuestas, está la postura de Laks (1990: 7).

la vía de las δόξαι. Sin embargo, sobre esta cuestión volveremos con más detalle en el siguiente apartado.

Para continuar con el comentario relativo al segundo enunciado del Fr. 16, habría que considerar también los adjetivos en función predicativa καὶ πᾶσιν καὶ παντί “para todos y cada uno <de los hombres>”;¹⁸⁶ este sintagma parece implicar, por una parte, que en todo ser humano, como género o como individuo, el νόος surge de la mezcla de elementos corpóreos y, puesto que dichos elementos son inestables, todos los hombres poseen un νόος volátil; mientras que, por otra, alude a la variabilidad del compuesto de elementos (μελέων φύσις) de un individuo a otro, esto es, cada hombre presenta una composición particular, de tal modo que las capacidades psíquico-cognitivas varían en cada individuo según la proporción concreta en la mezcla de elementos. Además, la variable composición del νόος podría presentarse también en un mismo individuo en diferentes momentos, como sugiere el adverbio ἐκάστοτε, que apunta hacia una sucesión de estados transitorios incluso en una misma entidad física, dada la inestabilidad propia de la materia.

Por último, el Fr. 16 presenta, a modo de corolario, el enunciado τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα, objeto de múltiples discusiones, en que el comentario de Teofrasto tiene un peso fundamental, pues ofrece una exégesis bastante detallada del fragmento en cuestión, pues en Parménides, según explica:

ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρη τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας·

Dado que hay dos elementos, la *gnósis* se da conforme al que predomina; en efecto, según prevalezca lo caliente o lo frío, se produce un pensamiento distinto, donde el mejor y el más

¹⁸⁶ Cf. Cordero (2005: 222).

puro se da mediante lo caliente. Ahora bien, éste [*sc.* el ensamiento] necesita de cierta proporción.

Antes de analizar la glosa de la segunda parte del verso 16.4, debemos examinar las implicaciones que tiene la interpretación de Teofrasto para los dos primeros enunciados del Fr. 16. En primer lugar, como habíamos anticipado al inicio de esta sección a propósito de las principales posturas exegéticas modernas (cf. pp. 190-191 nn. 171 y 172), se ha de señalar la sustitución del término μέλας por el sustantivo también neutro plural στοιχεῖα — que en el lenguaje de los peripatéticos se empleaba para designar los principales materiales básicos en los sistemas planteados por los pensadores naturalistas o φυσιολόγος de los siglos VI-V a. C.—,¹⁸⁷ que separa a su vez en dos categorías, a saber, τὸ ψυχρόν (lo frío) y τὸ θερμόν (lo caliente); dichos elementos podrían haber sido tomados en otros pasajes del poema, probablemente del actual Fr. 9, donde Parménides se refiere a φάος y νύξ, y del Fr. 8.55-59, versos en los que hace alusión a un binomio en apariencia equivalente, πῦρ y νύξ. De acuerdo con esto, la κρᾶσις μελέων —o μελέων φύσις— descrita en 28 B 16 sería equiparable a la composición corpórea del hombre a partir de la mezcla de φάος y νύξ, que, en el vocabulario e interpretación de Teofrasto, correspondería a lo caliente y lo frío y, por tanto, la fluctuación del νόος respondería a la συμμετρία o proporción en que se presentan dichos elementos en el hombre; en palabras del propio Teofrasto, κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις “el conocimiento se da conforme al que predomina”. Sin embargo, hay una serie de problemas en torno a la glosa de Teofrasto y al valor de τὸ πλεόν en el Fr. 16; probablemente el más evidente es la ambigüedad que presenta el término πλεόν, en tanto que puede ser considerado neutro de πλέ(ι)ων comparativo de πολὺς o bien neutro del adjetivo πλέος (o πλεῖος, en grado positivo), ambigüedad semántica que en un importante

¹⁸⁷ Cf. Arist. *Met.* 938b 10 s.; 985a 25ss.

estudio se glosa con las palabras “the More” o “the Full”,¹⁸⁸ donde se propone que el valor correspondiente al segundo caso es la elección correcta. De tal suerte que, desde la perspectiva de tal estudio, la afirmación de Teofrasto κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις no sería una glosa de τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα, como se ha aceptado en general, sino que esa parte del comentario correspondería más bien a lo expresado en las dos primeras líneas del Fr. 16 y, en ese sentido, según explica el autor del estudio en cuestión, Parménides no habría postulado como condición del pensamiento el predominio de uno de los elementos que conforman el cuerpo humano, sino que, en realidad, la última parte de B 16.4 τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα haría referencia a una teoría parmenídea de la percepción sensible a través de la συμμετρία —entendida aquí como “compatibilidad” o “congruencia”— de los “poros” con los estímulos perceptivos, lo que nos llevaría a entender ese hemistiquio como “lo lleno es el pensamiento”. Sin duda, esta propuesta de Laks resulta atractiva, pero, como oportunamente objeta Bredlow (2011: 241), la única evidencia que existe de la supuesta teoría parmenídea de los “poros”, se encuentra exclusivamente en un reporte doxográfico atribuido al nebuloso Aecio (28 A 47 DK), donde tal doctrina se atribuye a Parménides, entre otros filósofos.

Lo anterior no quiere decir que se deba desechar por completo la propuesta de Laks, sino que quizá llevar tal postura exegética a sus últimas consecuencias corresponda del todo a los planteamientos parmenídeos. Específicamente, consideramos significativa la revisión semántica que hace de τὸ πλεόν y el énfasis en la recuperación de su posible valor como neutro del adjetivo πλεός,¹⁸⁹ con el sentido de “lleno”; por ello, es pertinente citar también el estudio de Mourelatos (2008: 53–59), cuyo examen del Fr. B 16 descansa en cierta

¹⁸⁸ Laks (1990).

¹⁸⁹ En efecto, la identificación de τὸ πλεόν con “lo lleno” fue ya propuesta anteriormente por Untersteiner (1958: CCV–CCVI, n. 134) y por Bollack (1957: 68–69).

medida en el análisis del valor semántico del término *πλέον*. El trabajo de Mourelatos — una de las interpretaciones globales de Parménides más acreditadas, a diferencia del estudio mucho más restringido y específico de Laks—, no busca presentar una interpretación radicalmente nueva del Fr. B16, pues de hecho acepta en lo general y en lo particular la lectura de Tarán (1965: 168-70 y 253-58), si bien subraya otro matiz semántico de *πλέον*, que no se ciñe únicamente al ámbito de lo espacial o dimensional, sino que se desplaza hacia el terreno de la actualidad factual (en el sentido aristotélico de “traducción en acto”), significado que se puede captar mejor en español con el adjetivo “pleno”; de acuerdo con lo cual, la segunda parte de B 16.4 tendría que entenderse como “el pensamiento es lo pleno (i.e. lo acabado)”.¹⁹⁰ Ahora bien, la interpretación de Mourelatos —con la cual comulgamos— no excluye de ninguna manera la lectura de *πλέον* como neutro del comparativo *πλέον*, por el contrario, sugiere que en B 16.4 el adjetivo conjunta los dos valores y que eso abre la posibilidad de tres niveles de lectura, a saber, el pensamiento es (1) “lo lleno” —tanto lo mayor como lo preferible—, (2) es aquel elemento que “predomina” en la mezcla, y (3) es lo “completado” o “acabado”.¹⁹¹

Cabría precisar que el término *νόημα*, como sustantivo provisto del sufijo resultativo *-μα*, parece hacer referencia al resultado de la actividad (*φρονεῖν*) llevada a cabo por el *νόος*, es decir, el conocimiento intuitivo-perceptivo. Así pues, tomando como base las anotaciones de Mourelatos, podríamos ver en el segundo nivel de lectura la reiteración de los elementos materiales que conforman al hombre, cuya constitución física condiciona a su

¹⁹⁰ Mourelatos (2008: 258) expone la relación de *πλέον* con *οὔλον*, *συνεχές* y *ἐμπλεος* con el sentido de llenar, el cual en el uso arcaico puede comprender también las ideas de completar, de ahí que atribuya al adjetivo *πλέον* el significado de “completo” o “acabado”.

¹⁹¹ Incluso, Mourelatos (2008: 259) ofrece tres versiones al inglés del Fr. 28 B 16 que recogen los tres niveles de interpretación mencionados. Específicamente para el v. 16. 4, presenta “For thought is ‘the full [and ‘the rather’]” o “For thought is what preponderates [in the mixture]” o “For thought is what is fulfilled”.

vez su pensamiento, o bien, en nuestros términos, el conocimiento. Sobre esto nos habla el pasaje del comentario de Teofrasto citado arriba, pues si atendemos a su exégesis, habría que entender que el conocimiento se da en mayor grado (καθαρωτέρων “más puro”) cuando predomina en la mezcla el elemento caliente, aun cuando ello no significa que el elemento contrario sea prescindible; al contrario, para que la mezcla de elementos desemboque en el más puro conocimiento debe haber un predominio de lo caliente sobre lo frío, pero en una cierta proporción (συμμετρία).

La interpretación arriba expuesta en torno al Fr. 16 encuentra un apoyo adicional en el Fr. 28 B 6, el cual ha sido colocado por la mayor parte de los editores de los fragmentos de Parménides en la exposición de la vía verdadera, si bien anticipa algunos de los rasgos de la vía de las δόξαι, entre los que destaca la aplicación del adjetivo πλακτός, i.e. “errante”, “vagabundo”, al νόος de los mortales, según leemos en dicho pasaje, del que antes vimos la versión original y que ahora presento en mi versión al español:

pero después <continuarás> con aquella <vía> que forjan los mortales que nada saben, bicéfalos; pues la incapacidad guía en sus [5]
pechos una mente vagabunda (πλακτὸν νόον). Y éstos son llevados tan sordos como ciegos, embotados, caterva sin juicio (ἄκριτα φῦλα), quienes consideran que la existencia (τὸ πέλειν) y la no existencia (οὐκ εἶναι) son lo mismo y no lo mismo, y que el camino de todos ellos vuelve sobre sí mismo.¹⁹²

No parece casual que el adjetivo πλακτός aplicado aquí a νόος sea el mismo que vimos utilizado en el Fr. 16.1 para describir a los μέλεα, si bien ahí está reforzado por el prefijo πολυ-, es decir, “los muy errantes o vagabundos miembros” (μέλεα πολύπλαγκτα). Asimismo, en estos versos se caracteriza la segunda vía, o vía de las δόξαι, como una forma

¹⁹² Fr. 28 B 6.4-9. Sobre el valor epistemológico y ontológico del verbo εἰμί en estos versos, véase el apartado anterior, pp. 179s.

de investigación construida por los hombres, donde se pone de relieve la invalidez del método doxástico de búsqueda al descalificar a sus exponentes humanos, a quienes, por boca de la diosa, Parménides se refiere como βροτοὶ εἰδότες οὐδέν “mortales que nada saben”,¹⁹³ en contraste con el hombre sabio (εἰδὼς φῶς) que, en el verso 3 del Fr. 1, aparece conducido por la divinidad. Como parte de esta ignorancia achacada a los mortales en cuestión, se les imputa la condición de bicefalia (δίκρανοι), sin duda, una metáfora apta para describir su carácter mudable y su carencia de criterio; pues, como explica Mourelatos, cuando un prefijo como δι-, ἀμφί- o el propio numeral δύο (dos) se agrega como primer elemento de compuesto a sustantivos o a verbos de deseo o pensamiento, les confiere un sentido dubitativo o de indecisión entre alternativas. De tal suerte que la imagen de los mortales bicéfalos (βροτοὶ δίκρανοι) parece corresponder en esencia a la noción del πλακτὸς νόος; sin embargo, conforme a lo arriba dicho sobre el prefijo δι-, cabe subrayar que el término δίκρανοι sugiere además la oscilación entre dos alternativas, mismas que, en efecto, se enuncian a continuación en los vv. 6.8-9 y corresponden a las siguientes dos proposiciones contradictorias que se darían al mismo tiempo en el νόος de tales hombres:

- (a) La existencia y la no existencia son la misma cosa.
- (b) La existencia y la no existencia no son la misma cosa.

En efecto, estos versos atribuyen a los hombres una serie de errores: de manera general, podemos ver que (a) y (b) enuncian dos nociones opuestas y, por ello, es una contradicción lógica que los hombres puedan admitir una y otra como verdaderas de manera simultánea; además, al interior de la proposición (a) se viola también el principio de no contradicción, pues una cosa o concepto no puede ser igual a su contrario, es decir, la

¹⁹³ Sobre la posibilidad de que la crítica de Parménides no estuviera dirigida al vulgo, sino a destinatarios específicos, probablemente Heráclito, véase, p. 181 n. 161.

existencia (τὸ πέλειν) no puede identificarse con la no existencia (οὐκ εἶναι), admitido que, como en el dialecto homérico, πέλειν y εἶναι son sinónimos funcionales. Mientras que, al interior de la proposición (b), el error consiste —como se explicará más detenidamente en el siguiente apartado— en dar una etiqueta lingüística a la no existencia, si bien se trata sólo de un nombre vacuo o *flatus vocis*, en tanto que no es una representación ni un reflejo de la realidad, como insistentemente postula Parménides (28 B 6.1; 8.1ss.; 8.83s.; y 8.50ss.).

En consonancia con la interpretación de δίκρανοι como una forma de enfatizar la presencia de una dualidad o ambigüedad psíquica en el hombre, podemos suponer que hay en dicho adjetivo una clara conexión semántica con la oscilación del juicio planteada en 8.53 por medio de la construcción κατατίθημι δύο γνώμας,¹⁹⁴ donde se alude de nuevo al error humano de clasificar la realidad al fluctuar entre dos criterios. Asimismo, este vaivén del juicio entre dos opciones resuena también en las etiquetas φάος y νόξ presentadas en el Fr. 28 B 9 y evoca a su vez el Fr. 16, en el que la mezcla fluctuante de μέλεα da como resultado el νόος humano. Del mismo modo, el recorrido interpretativo hecho por Teofrasto parece transitar por los pasajes mencionados, pues el eje trazado en las líneas anteriores da cuenta en cierta medida del sentido de los μέλεα del Fr. 16 como equivalentes a los dos στοιχεῖα constitutivos del universo que aparecen en 28 B 8 y 9 DK, es decir, la luz y la oscuridad.

Si tomamos como punto de partida el Fr. 28 B 9, podemos observar que, si bien ahí se confirma la idea de la clasificación dualista de la realidad concebida por los hombres, no vemos por parte del filósofo una censura absoluta hacia dicho método de investigación; más bien, encontramos una mera exposición sobre dicha manera de proceder, en

¹⁹⁴ Véase el apartado “La denominación humana”, pp. 216-236.

concordancia con la extendida opinión de que este pasaje ha de colocarse en la segunda parte del poema, donde Parménides desarrolla la vía de las δόξαι βρότεια. Leamos, pues, el Fr. 28 B 9 DK:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται [1]
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν. [4]

Pero como todo ha sido denominado luz y noche,
y conforme a sus respectivas cualidades (o potencias) las cosas quedaron asignadas a una u [otra categoría,]
todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura,
iguales la una a la otra, pues, entre ellas, nada hay.

En los versos anteriores, el doble criterio humano surge en forma de dos δυνάμεις que habitan el mundo, a las que los hombres designan con los nombres de φάος y νύξ y cuya unión da como resultado la realidad, de tal suerte que, fuera de esta mezcla nada más tiene existencia. En el siguiente capítulo abordaremos con más detalle la cuestión de la denominación humana como una clasificación artificial del mundo; sin embargo, aquí resulta pertinente señalar el hecho de que Parménides explique dicha categorización como el reflejo de dos cualidades —o ‘poderes’— presentes en la realidad, lo que se podría leer, más que como un error de interpretación humana, como una interpretación fenomenológica del universo. En este sentido, las etiquetas φάος y νύξ aplicadas a la realidad remiten al ámbito físico, específicamente, en términos de Teofrasto,¹⁹⁵ a τὸ θερμόν y a τὸ ψυχρόν; a partir de lo cual podemos suponer una relación directa entre la proporción de estos dos elementos y el campo de la percepción sensorial, relación de la que surge además el νόος en los mortales. Otro indicio de esta interpretación fenomenológica del mundo en clave dualista, como mencionamos en líneas anteriores, se encuentra anunciado en las δύο

¹⁹⁵ Cf. Thphr., *De Sensibus*, 3-4.

γνώμας de 8.53 como, que describe enseguida con detalle en 8.55-59, donde las separa en φλογὸς αἰθέριον πῦρ y νύξ ἀδαής.¹⁹⁶ Este último pasaje resulta de suma relevancia para entender la concepción cosmológica de Parménides, pues no sólo habla ahí de dos características distintas y opuestas del mundo en general, sino que identifica estas propiedades contrarias en forma de δέμας, que es un sustantivo referido siempre a una corporeidad material. En ello se puede ver una forma embrionaria de distinción entre objetos y propiedades —designadas aparentemente σήματα δυνάμεις por Parménides— que sólo habría de formalizarse en Aristóteles, tras las aportaciones de Sócrates y Platón. La concepción dualista φάος y νύξ contenida en 28 B 8.53ss. se desarrollará con mayor amplitud en el apartado siguiente.

NOEIN: FORMULACIÓN EPISTEMOLÓGICA DE LA REALIDAD

En contraste con la inestable capacidad humana para acceder al conocimiento de la realidad, se presenta en la vía de la verdad una forma de conocimiento pleno que se expresa en la fórmula τὸ ἐὸν ἔμμεναι (B 6.1) y que se identifica ella misma con la realidad (B 3). Este conocimiento —que revela la realidad tal como es y representa su aspecto lógico formal— es descrito por Parménides mediante el verbo νοέω. Del mismo modo que, en el ámbito de la vía de las δόξαι βρότεια, encontramos una serie de términos capaces de ocupar el mismo campo semántico dentro del ámbito de la capacidad humana psíquico-cognitiva, así también en el caso que ahora nos ocupa, el camino de la verdad, se puede notar una deliberada selección en el uso del vocabulario que se refiere al ámbito epistemológico.

¹⁹⁶ Véase el apartado “El lenguaje en Parménides”, 214-246.

Según expusimos al principio de este apartado, la primera distinción de dos formas de conocimiento en el poema de Parménides se encuentra expresada en el Fr. 2, donde se plantean dos tipos de investigación para alcanzar el conocimiento, indicado por el infinitivo νοῆσαι. Uno, el camino de la persuasión (Πειθοῦς κέλευθος) que se apega a la Verdad, y el otro, calificado de παναπευθέα, que equivale a “totalmente ignoto”, o bien “que no enseña nada”, valencias que se pueden englobar quizá en la expresión española “total ignorancia.”¹⁹⁷ Paradójicamente, para aclarar el sentido del verbo νοέω, resulta de mayor ayuda la parte del Fr. B 2 referida a la vía de las δόξαι (vv. 5-8), en cuanto que contiene la negación de las cualidades u operaciones asociadas con el camino verdadero, según escuchamos en boca de la diosa, cuyas palabras reproducimos una vez más a continuación:

ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· [6]
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν —οὐ γὰρ ἀνυστόν—
 οὔτε φράσαις.¹⁹⁸

El valor de las líneas citadas arriba para el esclarecimiento del aspecto epistemológico en el ámbito de la vía verdadera estriba en el vocabulario utilizado, especialmente, en el uso del adjetivo παναπευθέα y del verbo γινώσκω, pues, si bien se refieren a la vía de las δόξαι, al hacer un análisis más detallado de dichos términos y de su contexto de uso vemos que, privados de sus marcas sintagmáticas y morfológicas de negación, i.e. la conjunción negativa οὔτε o el prefijo negativo ἀ-, reforzado por el prefijo παν-, pueden dar cuenta también de la vía verdadera. En efecto, los versos 5-8 del Fr. 2 parecen tener como finalidad invalidar la búsqueda de conocimiento propia de la segunda vía, i.e. la de las δόξαι, partiendo de la afirmación de que este método de investigación no

¹⁹⁷ Sobre la interpretación del adjetivo, véase 3.1. (“que no informa nada en absoluto”, o con interpretación pasiva del compuesto “sobre la que es totalmente imposible informarse”).

¹⁹⁸ Véase también el apartado “Uso y semántica del verbo εἰμί en Parménides”, pp. 163-186.

es verdadero y, según explicamos en el apartado anterior, no ser verdadero implicaría que no coincide con el estado de cosas dado, i.e. con la realidad y, por ende, tampoco podría ser objeto de conocimiento; pues hemos visto que, si eliminamos las marcas de negación en la argumentación por *reductio ad absurdum* que está implícita en el largo pasaje que Parménides consagra a caracterizar el único método de investigación válido, lo único cognoscible (νοητόν)¹⁹⁹ sería la existencia o realidad, τὸ ἐόν, de ahí que ese único método persuasivo de investigación para alcanzar el conocimiento (νοῆσαι) de dicha realidad sea el que procede con apego a la verdad, como quedó explícitamente asentado en 28 B 8.16-18 (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνομον (οὐ γὰρ ἀληθής / ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι). La senda de las opiniones de los hombres es calificada como παν-α-πευθέα, “que no informa nada en absoluto” (o “que no es posible para nada conocer”), justamente en contraste con la vía de la verdad que da cuenta de manera cabal de la realidad, en tanto que el conocimiento alcanzado a través de esta vía representa el aspecto epistemológico de la realidad, es él mismo la *realidad*, como se expresa abiertamente en el Fr. 3, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, así como en 28 B B 6.1-2, donde se presenta esta identidad de manera explícita: Χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν “Es necesario decir y conocer que la realidad es verdadera, pues el estado de cosas dado (o el ser real) es verdadero / y la nada no puede ser un estado de cosas dado”.²⁰⁰

En cuanto al verbo γινώσκω, que aparece únicamente en este pasaje de entre los fragmentos conservados del poema, precedido por negación y aplicado a lo “que no existe”, parece estar estrechamente ligado al verbo νοέω y, en ese sentido, se lo debe considerar

¹⁹⁹ Cf. Fr. B 8.8-9: ...οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι...

²⁰⁰ Sobre la traducción para 28 B 6.1-2, véase el apartado anterior, pp. 176ss.

como descripción de una operación correspondiente al ámbito de la vía verdadera. De hecho, en el Fr. B 8.7-8 encontramos expresada la misma idea o una muy semejante, pero esta vez, como es sabido, en el famoso pasaje del poema dedicado expresamente a describir los rasgos de la vía verdadera; en ese punto, tras descartar la vía doxástica que se basa en la experiencia sensible, se emprende una detallada caracterización de ὡς ἔστιν (lo que es / la realidad / la existencia), en la que se excluye toda temporalidad y, por ende, un final y un origen, cuya incompatibilidad lógica se formula así: οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν... (“No te permitiré que, de lo que no existe, / expreses ni concibas <que la realidad (“lo que existe”) proviene>...”). En este pasaje, a diferencia de Fr. B 2.7-8, se argumenta que de ninguna manera se puede admitir que la realidad haya sido generada, porque eso conllevaría la su inexistencia previa y su surgimiento desde lo que no existe; pero más importante para nuestro estudio actual es el hecho de que, en el poema parmenídeo, siempre encontramos unida de manera indisoluble la noción de la existencia (ὡς ἔστιν / τὸ ἐόν / εἶναι) a la de conocimiento (νοεῖν), donde este último concepto representa el aspecto epistemológico propio de la realidad. De ahí que la inexistencia como origen de la existencia no es concebible ni expresable, pues el conocimiento es necesariamente ontológico, es decir, está forzosa y exclusivamente enfocado en la realidad o existencia y sólo se encuentra contenido en ella: en otras palabras, para explicar la existencia se debe apelar a ella misma. Es así que en B 2.7-8 y B 8.7-9, no sólo se observa una equivalencia en cuanto a la idea general expuesta en ambos pasajes, sino además podemos constatar una correspondencia semántica entre los verbos γινώσκω y νοέω. Así pues, los versos B 2.7-8 anulan la validez epistemológica de la segunda vía planteada en los hexámetros anteriores (B 2.5ss.); además, admitido ahí el uso del verbo εἰμί en el sentido veritativo, implícitamente rechazan el eventual valor de verdad de toda δόξα que reconozca

τὸ μὴ εἶναι como real o verdadero y, con ello, su valor ontológico, de ahí la aseveración οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ εἶναι —οὐ γὰρ ἀνυστόν— / οὔτε φράσαις. (Fr. B.7-8), donde aparece negada la posibilidad de que la operación descrita por el verbo γινώσκω y por el verbo φράζω sea llevada a cabo con respecto a la negación de la realidad: τὸ μὴ εἶναι. Se trata, entonces, de la exclusión tanto de cualquier tipo de operación cognitiva como de cualquier formulación lingüística que tenga por objeto esa hipotética ausencia de contenido ontológico.

En este mismo orden de ideas, es pertinente considerar ahora otro pasaje capital para entender la conexión que establece Parménides entre realidad y conocimiento, nos referimos a B 8.34-37:

Ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.
 Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ εἶναι, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, [35]
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ εἶναι... [37]

Idéntico es conocer y por lo que existe el conocimiento.
 Pues, sin la realidad [o lo que existe], en la cual quedó expresado
 no encontrarás el conocimiento, pues no existe nada ni existirá
 algo distinto a la realidad...

Los versos anteriores resultan todavía más ilustrativos acerca de la relación que hay de entre εἶναι y νοεῖν, pues en ellos se insiste una vez más y de manera sumamente enfática en la identidad conocimiento-realidad; sin embargo, como parte de la explicación, no se alude de manera explícita a la realidad con los usuales vocablos εἶναι o τὸ εἶναι, sino que aquí la diosa nos presenta una ecuación entre los términos νοεῖν = οὔνεκεν ἔστι νόημα. Respecto al significado de οὔνεκεν, encontramos dos posturas distintas: una que le atribuye un valor completivo, representada por la traducción de Kirk y Raven (1957: 277) “the only thing that exists for thinking is the thought that it is”; interpretación seguida por Woodbury (1958: 150–151), quien señala que el término οὔνεκεν en Homero no tiene el sentido de τὸ

οὐ ἔνεκα, sino simplemente de “que” (that), y ofrece la siguiente traducción para el verso, “thinking is the same as the thought that it-is”; en concordancia con ellos encontramos el trabajo de Tarán; por su parte, Robinson (1975: 630) suscribe lo dicho por los estudiosos anteriores y sostiene que οὐνεκα puede introducir frases nominales en oraciones oblicuas. En contraste con tales opiniones, existe otro grupo de estudiosos, a cuya interpretación me adhiero, que reconoce el valor causal de οὐνεκεν, entre los que se encuentran Coxon (2009: 330-331) y Mourelatos (2008: 166–169); ambos estudiosos proponen leer la conjunción οὐνεκεν con matiz causal —de modo que traducen respectivamente, “the same thing is for conceiving as is cause of the thought conceived” (Mourelatos, 2008: 74) y “and the same thing is to be thought [or ‘to be known’] and (is) wherefore is the thinking [or ‘knowing’]” (Coxon, 2009: 166)— y ambos aceptan como sujeto el pronombre ταὐτόν —para el que Coxon admite la restitución de la forma jonia ταὐτόν hecha por S. Karsten—; por su parte, Mourelatos afirma la correspondencia entre ταὐτόν y ἐόν.²⁰¹

A fin de aportar alguna luz en este complejo asunto, en este análisis de B 8.34 es oportuno dedicar algunos esfuerzos a desentrañar el concepto designado por νόημα, ya que este mismo término aparece en el Fr. B 16, donde, como vimos en la sección anterior, se abordan cuestiones relacionadas con las capacidades psíquico-cognitivas humanas. En B 16, el sustantivo νόημα tiene como referente el producto de la actividad (φρονεῖν) realizada por el νόος, que podemos traducir aproximadamente al español como “conocimiento”, si bien es claramente distinto del que surge del νοεῖν, pues en aquel caso se trata del producto de la actividad psíquico-cognitiva humana basada en su percepción sensorial, la cual parece

²⁰¹ Acorde con esta postura, se encuentra también Cordero (2005: 103), quien afirma que se trata de un adverbio causal y traduce el B 8.34 como “pensar y aquello por lo cual hay pensamiento, son lo mismo” (220).

no ser capaz de captar plenamente la realidad. En el uso de νόημα en B 8.34, se conserva el valor resultativo antes indicado (que es común a todos los derivados deverbativos que toman el sufijo -μα), pero ahora evidentemente en relación con el espectro semántico abarcado por νοεῖν. Aquí parece necesario precisar que, en el ámbito de la vía de la verdad, el verbo νοεῖν no expresa una actividad como tal, prueba de ello es el hecho de que, en sus seis apariciones en los fragmentos conservados del poema de Parménides, se encuentra siempre en infinitivo, que es una forma nominal del verbo, como explicación de lo cual podemos inferir que existe una especie de identidad entre la actividad y el resultado de la misma. Es decir que, en el mismo momento en que se da el proceso conocer (νοεῖν) se da también el conocimiento (νόημα): ese momento representaría la revelación plena de τὸ ἐόν. En consonancia con lo anterior, en B 8.50-51, la diosa, tras haber caracterizado a τὸ ἐόν expresa: Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης... (“Aquí termino el razonamiento confiable y el conocimiento acerca de la verdad...”),²⁰² donde podemos interpretar también ese “conocimiento acerca de la verdad” (νόημα ἀμφὶς ἀληθείης) como el resultado de conocer (νοεῖν) la realidad, i.e. elaborar su concepto, si bien parece aludir al mismo tiempo a la propia realidad, τὸ ἐόν.

Regresando a la identidad establecida en 8.34 entre νοεῖν y οὐνεκεν ἔστι νόημα y tomando como punto de partida lo apenas expuesto, queda de relieve también la relación intrínseca de estos conceptos con τὸ ἐόν, pues, según explicamos arriba, el único objeto de νοεῖν y, por ende, la causa de νόημα no puede ser otra cosa que τὸ ἐόν;²⁰³ en palabras simples, el sintagma οὐνεκεν ἔστι νόημα es una perífrasis o definición que sustituye al

²⁰² La aparición del sustantivo νόημα en B 7.2 no corresponde del todo con el análisis presentado aquí, en tanto que en ese caso se inscribe en el ámbito humano y, por tanto, parece acercarse más al campo semántico de φρονεῖν.

²⁰³ Véase arriba, pp. 167-170, donde se explica con detalle la razón de considerar (τὸ) ἐόν como sujeto de la forma ἔστι cuando tiene un valor fuerte, ya sea veritativo o existencial.

término τὸ ἔόν, dejándonos con que B 8.34 (Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα “Esto idéntico es conocer y por lo que existe el conocimiento”) es virtualmente una paráfrasis o formulación equivalente del Fr. B 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. “en efecto, lo mismo es conocer que ser verdadero [o ser real]”). Ahora bien, cabe señalar que, en B 8.34, el uso de la conjunción οὐνεκεν aporta un matiz causal que está ausente de B 3, aun cuando, puesto que es el único pasaje conservado en el que se establece una relación causal entre conocimiento y realidad, es posible que se trate más bien de una especie de jerarquización del orden ontológico sobre el epistemológico, donde se refleja de nuevo la necesidad de que el valor de verdad de un enunciado quede sustentado en su coincidencia con el estado de cosas dado, es decir, la realidad, pues de otra forma se anula su validez epistemológica, como queda tajantemente formulado en los dos versos siguientes (B 8.35-36): οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν (“pues, sin la realidad [o lo que existe], en lo cual quedó expresada, / no encontrarás el conocimiento”).

En términos generales, podemos suponer que, si bien el poema plantea un aspecto epistemológico de la realidad captado en el valor veritativo del verbo εἰμί, según vimos en el apartado anterior, dicha valencia aparece también desdoblada a través del uso del verbo νοέω en infinitivo, de tal suerte que, con ello, se hace todavía más evidente la relación entre orden ontológico y el aspecto lógico formal en que éste necesariamente se traduce. Asimismo, junto con el verbo νοέω, utiliza el verbo γινώσκω para referirse al ámbito epistemológico en la sección correspondiente a la vía de la verdad, aunque cabe subrayar que, en su única aparición en los fragmentos conservados, lo encontramos conjugado en segunda persona de optativo aoristo, precedido una conjunción negativa y delante de negación (B 2.7): οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (“en efecto, no podrías conocer aquello que no existe [o ‘no es verdadero’]”). En este sentido, aunque es empleado en la exposición

relativa a la vía de la verdad, γινώσκω no figura como equivalente exacto del νοεῖν identificado con τὸ ἔόν, sino más bien describe la forma de aprehensión fallida por parte de un individuo, por lo que sería en cierta medida una actividad o estado del νόος diferente al descrito por el verbo φρονέω, pues no brota o resulta de la percepción sensorial, sino más bien del intento de captar la revelación de la diosa.

Conforme a lo hasta aquí expuesto, podemos distinguir en el poema de Parménides tres órdenes de reflexión que se entrelazan para ofrecer una explicación completa de la realidad, incluido el conocimiento o aprehensión de ésta y la expresión lingüística correspondiente. Nos referimos específicamente a los aspectos ontológico, epistemológico y fenomenológico. Según explicamos en el apartado anterior, el uso del verbo εἶμί, provisto de un sentido veritativo y otro existencial, coexistentes pero susceptibles también de empleo aislado en contextos específicos, abre la puerta a una distinción entre perspectiva epistemológica y ontológica, sin que esto implique una separación tajante de dichos ámbitos; se trataría, más bien, de dos aspectos de la realidad, uno lógico-formal y otro existencial. Este doble aspecto epistemológico-ontológico de τὸ ἔόν en ocasiones es desdoblado por Parménides en la identidad entre νοεῖν y εἶναι. Sin embargo, este conocimiento o aprehensión (νοῆσαι) de la realidad no es propio del hombre; más bien se trata de la expresión lógica de la realidad, de la que el hombre no participa. En efecto, los mortales están solamente dotados de una capacidad psíquico-cognitiva basada en sus percepciones sensoriales, de modo que no son capaces de alcanzar un conocimiento pleno de la realidad; en otras palabras, el hombre no es capaz de adquirir un conocimiento ontológico de la realidad, sino que se queda en un nivel fenomenológico, cuyo acceso le es

proporcionado por sus sentidos, así como por sus limitadas y falibles capacidades psíquico-cognitivas.

EL LENGUAJE EN PARMÉNIDES

En los dos apartados anteriores quedó de relieve la importancia de observar la distinción establecida por el propio Parménides entre las dos vías de investigación, bifurcación que, en el análisis que proponemos aquí, proyecta en el poema tres perspectivas u órdenes, i.e. ontológico, epistemológico y fenomenológico, todos ellos estrechamente entrelazados. Asimismo, señalamos, por una parte, la relación indisoluble que plantea Parménides entre el conocimiento (νοεῖν) y la realidad (τὸ εἶναι), y, por otra, la limitación de la capacidad psíquico-cognitiva de los mortales para aprehender la realidad. Escisión que apuntala, a su vez, una distinción semiótica entre las dos vías de investigación, como a continuación intentaremos exponer a través del análisis de las formas utilizadas en la exposición relativa a cada una de ellas para referirse a la expresión o verbalización del conocimiento del mundo. Para ello, se insertarán los términos correspondientes al lenguaje en el vértice respectivo del triángulo semiótico propuesto por Ogden & Richards, de manera que, una vez completado el esquema, podamos hacer una lectura del poema con énfasis en una interpretación semiótica que haga hincapié en el importante papel del lenguaje para la propuesta filosófica parmenídea.

Entre los términos utilizados por Parménides que remiten a enunciados lingüísticos o a actos de habla, notamos la frecuente la presencia de verbos, a saber, φημί, προσαυδάω, ἐρέω, φράζω, λέγω, φατίζω y ὀνομάζω. Parece pertinente, pues, identificar en primer lugar de cuál, o de cuáles, de los sujetos que figuran en el poema —expresa o tácitamente— se predicán tales verbos; específicamente, en los fragmentos conservados encontramos a la diosa anónima, al joven o κούρος —al que se dirige la diosa— y a los mortales (βροτοί)

como sujetos lógicos que ejecutan actos lingüísticos o que, al menos, cuentan con la capacidad de realizarlos. Si bien las combinaciones entre los verbos φημί, προσαυδάω, ἐρέω, φράζω, λέγω, φατίζω y los dos primeros sujetos mencionados no arrojan una tendencia clara —en tanto que tales verbos aceptan como sujeto tanto a la diosa como al κοῦρος—, en el poema se puede observar una identificación inequívoca de los mortales como el único sujeto lógico del verbo ὀνομάζω, que se halla en los vv. 8.38,²⁰⁴ 8.53, 9.1, así como en el vv. 19.3, en el que aparece la construcción análoga ὄνομα κατατίθημι, sobre la que ahondaremos más adelante. A partir de dicha tendencia, se desprende con mayor fuerza la separación entre la vía verdadera y la de las δόξαι βροτῶν, a tal grado que, como anunciábamos en la introducción a este capítulo, se puede vislumbrar en cada uno de los métodos de investigación planteados por el filósofo eleático un nivel semiótico distinto, lo que se traduce en operaciones lingüísticas también diferentes para cada vía.

De lo anterior se sigue que, puesto que la actividad designada por el verbo ὀνομάζω se inserta en la vía de las δόξαι βροτῶν, participará igualmente del ámbito fenomenológico propio de ésta, de ahí que, para delimitar el valor que tiene ὀνομάζω dentro del poema, sea de suma relevancia tener en cuenta el análisis realizado en las páginas precedentes sobre la capacidad humana psíquico-cognitiva, así como las cuestiones expuestas sobre la percepción sensorial, pues tales factores representan el vínculo de los mortales con la realidad y, por ende, permiten el conocimiento que les es dado tener del mundo, lo que, a su vez, condiciona y se refleja en la manera en que lo representan y expresan. En otras palabras, el verbo ὀνομάζω constituye el último eslabón en la cadena que integra el acercamiento semiótico que opera en un nivel fenomenológico dentro del poema de

²⁰⁴ Para este verso aceptamos la lectura ὀνόμασται en lugar del anómalo sintagma ὄνομ(α) ἔσται que se imprimió en DK. Sobre este punto, véase abajo pp. 218ss.

Parménides. Para entender que consiste dicho enfoque, en la primera sección de este apartado haremos un examen del uso de ὀνομάζω y del sintagma equivalente, ὄνομα κατατίθημι.

LA DENOMINACIÓN HUMANA

En las cuatro referencias explícitas arriba indicadas al establecimiento de nombres por medio del verbo ὀνομάζω y sus remplazos sintagmáticos, si bien parece entreverse una postura convencionalista acerca del lenguaje y sus referentes, queda abierta la discusión sobre el probable objetivo específico de la crítica de Parménides a este tipo de clasificación humana de la realidad, que en su postura estaría necesariamente conectada con el papel obstaculizador que la percepción sensorial tendría para el conocimiento del mundo por parte del hombre. De tal suerte, examinaremos también la posibilidad de que, pese a las limitaciones de los sentidos, de la capacidad psíquico-cognitiva y del lenguaje humanos, Parménides planteara que sólo a través de ellos el hombre es capaz de acceder a la realidad, donde el establecimiento de nombres podría ser sólo una aproximación a sus matices aparentes; con ello, quizá no habría buscado censurar la aplicación misma de los nombres a expensas de la cual se halla el conocimiento humano, sino la implícita predicación de pluralidad cambiante que se vincula con la negación de la existencia. Con vistas a llevar a cabo la verificación antes descrita, analizaremos cada uno de los cuatro pasajes en los que sale a flote la operación de establecer nombres por parte de los mortales.

Para abordar con mayor detalle esta cuestión, es importante mencionar que el sustantivo ὄνομα²⁰⁵ estaba claramente delimitado en la tradición épica con el sentido de

²⁰⁵ Cf. *Od.* IX 16 y 366; XIX 183 y 247; XX 288; XXIV 306; *Th.* 144. Otra acepción del sustantivo ὄνομα en la épica griega es el de ‘fama’ o ‘renombre’ (v.g., *Od.* XXIV 93 y XIII 248).

nombre propio de una persona, uso que, sin lugar a dudas, transmitió al verbo derivado denominativo ὀνομάζω, de tal suerte que este verbo nos remite, en primer lugar, a la operación de dar nombre a individuos particulares o bien a lugares, así como a la acción de dirigirse a alguien o interpelarlo por su nombre²⁰⁶ —es decir, como sinónimo del verbo καλέω— además de estos significados, encontramos usos en lo que se hace referencia a un listado de objetos,²⁰⁷ valor semántico del verbo ὀνομάζω que también explota Parménides en su poema (en B 8.38; 8.53; 9.1).

En efecto, si bien el filósofo eleático sigue en principio el uso lingüístico propio de la épica homérica, no adopta aun así en su totalidad los sentidos del sustantivo ὄνομα y del verbo derivado ὀνομάζω registrados en Homero, aunque tampoco se separa por completo de ellos. De acuerdo con esto, resulta importante subrayar que el uso parmenídeo del sustantivo en cuestión está muy alejado del sentido técnico que le atribuye Aristóteles en su tratado de *De Interpretatione*, donde aparece ya como etiqueta para una incipiente categoría gramatical —análoga al concepto moderno de sustantivo—,²⁰⁸ opuesta, en cierta medida, a ῥῆμα —definido por el Estagirita como “<aquel sonido articulado con significado> que además indica tiempo”,²⁰⁹ i.e. el verbo. En efecto, como explicábamos en el primer capítulo, los primeros pensadores griegos no concebían todavía el lenguaje humano ni la lengua como un objeto autónomo de estudio, por lo cual, como veremos, la acepción dada por Parménides al verbo ὀνομάζω más bien está motivada por un intento de explicar la realidad y el grado de comprensión que de ella pueden alcanzar los hombres.

²⁰⁶ Cf. *Il.* X 68; XXII 415; *Od.* IV 551; XIV 145.

²⁰⁷ Cf. *Il.* IX 515; XVIII 449; XXIV 339.

²⁰⁸ Arist. *Int.* 16a 20ss.: ὄνομα μὲν οὖν ἐστὶ φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην ἄνευ χρόνου, ἧς μὴδὲν μέρος ἐστὶ σημαντικὸν κεχωρισμένον· (Pues, un nombre es un sonido articulado dotado por convención de significado sin tomar en cuenta el tiempo, del cual ningún de sus partes tiene significado por separado.)

²⁰⁹ Arist. *Int.* 16b 6ss.: ῥῆμα δὲ ἐστὶ τὸ προσσημαῖνον χρόνον, οὗ μέρος οὐδὲν σημαίνει χωρὶς, καὶ ἔστιν ἀεὶ τῶν καθ' ἑτέρου λεγομένων σημεῖον. (“En cambio, el verbo es un sonido articulado que implica tiempo, ninguna de cuyas partes tiene significado por sí misma, y siempre su significado es predicado de otra cosa.”)

Dicho lo anterior, podemos comenzar con el análisis de las cuatro alusiones que hay en el poema parmenídeo a la denominación. En primer lugar, tenemos Fr. 8.38-41 DK, en los que hay varias cuestiones que merecen ser desentrañadas para realizar una correcta interpretación del pasaje. Curiosamente estos versos están insertos en la exposición del filósofo eleático sobre la única vía verdadera de investigación y, más puntualmente, se encuentran colocados en seguida de que Parménides expresa la existencia en dicho ámbito de un vínculo entre realidad, conocimiento y lenguaje (vv. 8.34-38); en cambio, los vv. 38-41 se refieren, realmente, a la situación que se presenta en la vía de las δόξαι y su irrupción en la exposición de la vía verdadera pone de relieve la oposición que se da entre ambas vías de investigación. Leamos ahora los versos en cuestión según la edición canónica de Diels-Kranz 28 B8.38-41:

...τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, [40]
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

El primer problema al que nos enfrentamos aquí es la elección entre las varias lecturas manuscritas para el v. 8.38, las cuales nos han llegado por medio del *Comentario a la Física de Aristóteles* escrito por Simplicio, texto en el que aparece en dos ocasiones el verso citado. La primera cita del pasaje en cuestión del poema de Parménides, que abarca tan sólo dos versos y medio, incluido el v. 38, la encontramos en la p. 87 de la edición de Diels (1882), donde el filólogo alemán presenta en su aparato crítico las siguientes lecturas de los manuscritos: τῶ πάντ' ὄνομα ἔσται F: τῶ πάντ' ὀνόμασται E: τῶ πάντ' οὔνομα ἔσται D y, además, agrega que la edición aldina realiza la enmienda τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται. Más adelante, en la p. 146, encontramos de nuevo el v. 8.38, esta vez dentro de una tirada de

aproximadamente 50 versos, en esta ocasión los tres *mss.* DEF ofrecen la lectura unánime πάντ'ὠνόμασται, mientras que, en la edición aldina, se corrige así πᾶν ὄνομ' ἔστιν.

En cuanto a la edición de Diels, podemos observar que en la segunda cita del verso conserva la lección τῶ πάντ' ἰ ὠνόμασται, contenida en los tres manuscritos, aunque marca el verbo ὠνόμασται con una *crux*, probablemente, por considerar que se trata de un error, debido a que esta lectura acarrea un problema en la medida del hexámetro. En cambio, en la p. 87, donde aparece la primera cita del v. 8.38, se decanta por la enmienda de la edición aldina τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται; en consonancia con esto, en la edición que hace de los fragmentos de los filósofos presocráticos, reproduce prácticamente íntegra la lectura de la edición aldina, i.e. τῶι πάντ'ὄνομ(α) ἔσται. En síntesis, podemos presumir que, por una parte, Diels rechazó la forma transmitida ὠνόμασται por razones de orden métrico y, por otro, la lectura ὀνόμασται porque resulta contraria a la morfología canónica sin el alargamiento orgánico. No obstante, su lectura presenta una serie de problemas difíciles de franquear, el más evidente de los cuales es quizá la falta de concordancia de número entre el adjetivo πάντα y el sustantivo ὄνομα, hecho que lo obliga a dar una intrincada traducción que no termina de dar una interpretación convincente de la idea planteada por Parménides. La traducción de Diels vertida al español podría quedar así: “por ello, todas las cosas serán un *mero* nombre”,²¹⁰ de tal suerte que, como explica Woodbury (1958: 145), la inserción injustificada de la expresión *mero* (‘blosser’) nos obliga a considerar el nombre como un elemento carente de substancia, es decir, opone ὄνομα a οὐσία, distinción anacrónica para la época del filósofo eleático, al tiempo que propone una total censura al acto de la denominación, cosa que en este trabajo intentaremos mostrar como carente de sustento.

²¹⁰ Diels & Kranz (1960: 238): “Darum wird alles *bloßer* Name sein...”

En favor de una interpretación más acorde con el horizonte intelectual de Parménides, es obligatorio mencionar el trabajo de Woodbury (1958), donde dedica una parte importante al análisis detallado de las lecturas de los manuscritos, a partir del cual llega a la conjetura de que muy probablemente cuando Simplicio realizó la cita que aparece en la p. 146 de la edición de Diels —donde se lee τῶ πάντ' † ὀνόμασται—, tuviera frente a él el texto, en cambio, en el caso de la p.87, la brevedad de la cita sugiere que, posiblemente, hubiera sido hecha de memoria. A esto habría que añadir el hecho de que, en el v. 9.1, vuelve a aparecer en los *mss.* DEF² la forma ὀνόμασται y la forma ὀνόμασται en el *m.* F¹ y en el esolío Z. A este respecto es interesante el hecho de que aquí el propio Diels (1882: 180; 1960: 238) se incline por la forma ὀνόμασται. En vista de lo anterior, como apunta Woodbury (1958), resulta más viable para el v. 8.34 cualquiera de las dos lecturas ὀνόμασται u ὀνόμασται, pues con ellas se mantiene una estructura sintáctica propia del griego —un sujeto plural neutro (πάντα) de un verbo en tercera persona de singular—; por razones métricas, en este trabajo hemos optado por ὀνόμασται, aunque sea una forma morfológicamente anómala, de tal suerte que tendríamos τῶ πάντ' ὀνόμασται, lo que podemos traducir como “por esto, todo ha quedado nombrado” o “todas las cosas han quedado nombradas”.

Como anunciábamos líneas arriba, los versos 8.38-41 están insertos en la explicación dada por Parménides acerca de la vía verdadera, que abarca la mayor parte del Fr. 8, exposición que a cada paso se ve interrumpida por saltos anticipados a la vía de las δόξαι, cuya caracterización negativa ofrece por contraste una definición de la vía verdadera, es decir, se delimita la vía de la verdad a través de aquella con la que contrasta o a la que se opone; de tal suerte que, dentro de este pasaje dedicado a perfilar la vía verdadera, encontramos también muchas pistas mediante las cuales podemos reconstruir la vía de las

opiniones de los mortales. Así pues, en el caso que nos ocupa ahora, tenemos justamente una estructura contrastiva, pues en los versos precedentes (vv. 8.34-38), se presenta la relación de identidad entre conocimiento (νοεῖν) y realidad (εἶν), donde se afirma que τὸ εἶν (la realidad) es el único objeto posible de conocimiento (νοεῖν / νόημα);²¹¹ mientras que los vv. 8.38-41 rompen con el postulado de inalterabilidad de la realidad y, según lo expuesto en los apartados anteriores, podemos ver que en ese punto se pasa del orden ontológico a un orden fenomenológico, o bien, de una perspectiva universalmente válida a una visión propia del ámbito humano. La confrontación de estas dos vías es puesta en evidencia por la presencia de la Μοῖρα en el v. 8.37 como la entidad garante de la unidad e inalterabilidad de εἶν en oposición a la clasificación múltiple hecha por los mortales (βροτοί). Ahora bien, aunque los vv. 38-41 tienen como tema central el proceso de la significación, salta a la vista que en ellos no aparecen enunciados de manera expresa los tres vértices del triángulo semiótico, sin embargo, la semántica del verbo ὀνομάζω, aunada a la propuesta interpretativa del Fr. 16 ofrecida en las páginas previas, ofrecen elementos suficientes para conectar 28 B 8.38-41 con la especulación semiótica de Parménides.

Es así que, al considerar los vv. 8.38-39, τῶ πάντ' ὀνόμασται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ “todas las cosas han quedado nombradas, / cuantas los hombres establecieron persuadidos de que eran verdaderas”, comienza a abrirse frente a nosotros el panorama sobre la operación lingüística de la denominación que indudablemente es propia de las δόξαι. Salta a la vista, por ejemplo, el carácter convencional y subjetivo de este proceso, subrayado por medio del verbo κατατίθημι, que tiene como acepciones

²¹¹ En la siguiente sección de este apartado, intentaremos mostrar a partir de un análisis más completo de estos versos que, de modo semejante al esquema de Ogden & Richards, en el poema de Parménides la relación entre lenguaje y realidad parece no ser directa sino mediada, en este caso, por la actividad intelectual que desarrolla ‘conceptos’.

‘establecer’ ‘depositar’ algo, tanto en el plano físico como abstracto, es decir que puede referirse también a actividades intelectuales como ordenar o clasificar, donde el proceso toma un cariz artificial y subjetivo. Con base en los dos versos indicados, podemos, entonces, dividir la operación lingüística de la denominación en, al menos, dos fases. La primera consistiría en una categorización de los componentes y procesos de la realidad y la segunda en la aplicación de etiquetas lingüísticas convencionales a los elementos y operaciones que la conforman, las cuales se enumeran en los dos versos siguientes (8.40-41), a saber, (a¹) γίγνεσθαι “llegar a ser” y (a²) ὄλλυσθαι “perecer”; (b¹) εἶναί “ser” y (b²) οὐχί <εἶναί> “no ser”; (c¹) τόπον ἀλλάσσειν “cambiar de lugar” y (c²) διά χροά φανὸν ἀμείβειν “cambiar de luciente color”. Sobre esto mismo, se ha de reiterar que tales etiquetas no equivalen ni a nuestra categoría gramatical de sustantivo ni tampoco al concepto popular de palabra, pues, de hecho, (b²), (c¹) y (c²) son sintagmas verbales. A esto es necesario sumar el hecho de que, en el pensamiento presocrático, según anticipamos, no se halla todavía una preocupación por estudiar y entender el funcionamiento del lenguaje por sí mismo, ni mucho menos por establecer qué es la lengua; de ahí que los planteamientos parmenídeos relativos a la denominación no tengan como fin proponer una explicación lingüística, sino sólo dar una respuesta sobre el conocimiento humano del mundo y la forma de representarlo conceptual y verbalmente. En palabras simples, el objetivo del poema no es dar cuenta de la relación entre objeto, concepto y signo lingüístico, sino entre la realidad como totalidad y la capacidad humana de conocerla y representarla.

En este sentido, las etiquetas enumeradas por Parménides en 8.40-41 insinúan algunos de los criterios utilizados por los mortales para la clasificación de la realidad. Dichas etiquetas están distribuidas en tres pares distintos, cada uno de los cuales parece poner en evidencia uno o más errores de la clasificación humana. En el caso de la pareja de procesos

consignados bajo el inciso (a), (a¹) γίγνεσθαι y (a²) ὄλλυσθαι, aparece una fuerte relación con la primera parte del Fr. 8, donde se descarta cualquier origen y destrucción de εἶναι, pero, sobre todo, podemos ver un vínculo muy estrecho con los vv. 8.13-14 y, en especial, con 8.19-21:

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εἶναι; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

¿Cómo podría la realidad subsistir luego?, ¿cómo podría generarse?
Pues si llegó a ser, no es, ni será.

Así pues, el origen queda abolido junto con la destrucción incognoscible.

En estos últimos versos se afirma la estabilidad de εἶναι en el tiempo y, con ello, se rechaza también la idea de un momento de inicio o de fin de la realidad, cosa que se resalta enfáticamente en 8.21 con los sustantivos γένεσις y ὄλεθρος; este mismo argumento se evoca en el primer binomio, donde (a¹) γίγνεσθαι remite a la idea de una transición de la no existencia a la existencia y (a²) ὄλλυσθαι de la existencia a la no existencia, procesos que son negados respecto del εἶναι, es decir, son declarados inconcebibles dentro del plano ontológico, de modo que la censura a estas dos etiquetas humanas opera en dicho nivel porque el proceso de denominación tiene lugar en el ámbito fenomenológico. El segundo par de nociones incluidas en el inciso (b) es fundamental para la argumentación de Parménides, lo que parece señalarse por su posición central, pues en (b¹) εἶναι encontramos enunciada nada menos que la existencia o realidad, lo que, al menos, sugiere que cabe la posibilidad de que los hombres puedan llegar a conocer la realidad tal como es, si son capaces de asociarla con su correcta denominación; el problema estriba aquí en la presencia de la etiqueta contraria (b²) οὐχί <εἶναι>, ya que en el plano ontológico no podríamos hablar de la no existencia, sobre todo, si tomamos en cuenta que εἶναι o εἶναι, según explicamos en el primer apartado del capítulo, remite en Parménides al estado de cosas

dadas o realidad. Como confirmación de la centralidad de la oposición enunciada por esta pareja de nociones, podemos evocar la descripción del error epistemológico humano en 28 B 6.8-9 (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος “quienes consideran que la existencia y la no existencia son lo mismo y no lo mismo, el camino de todos ellos vuelve sobre sí mismo”) que consiste en considerar idénticas la existencia y la no existencia y, al mismo tiempo, como no idénticas, lo que equivale a reconocer a la no existencia como real. Además, nos remite nada menos que a las dos únicas vías concebidas de investigación postuladas en 28 B 2, la primera de las cuales es definida en los vv. 3s. (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / Πειθοῦς ἐστι κέλευθος —Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ—), mientras que la segunda lo es en los vv. 5ss. (ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, / τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· / οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι —οὐ γὰρ ἀνυστόν— / οὔτε φράσαις.).

Por último, el binomio contenido en (c), (c¹) τόπον ἀλλάσσειν y (c²) διὰ χροῖα φανὸν ἀμείβειν, se distingue de los dos anteriores, en tanto que no presenta dos nociones opuestas, sino dos aspectos del mismo fenómeno, i.e. dos formas de cambio, una que implica desplazamiento y otra referida a una especie mudanza de aspecto —i.e. de εἶδος. Se trata, por tanto, de un complemento de la pareja de proceso indicados en el inciso (a), con los cuales tienen en común que son aspectos de la κίνησις tan enfáticamente excluida del ámbito de la realidad, i.e. τὸ εἶναι, que en el primer hemistiquio de 28 B 8.38 es declarado ἀκίνητον. En conclusión, podemos inferir que Parménides censura las etiquetas asignadas a la realidad por los mortales, debido a que en ellas está implícita la predicación de tornadizo (κίνητόν) para τὸ εἶναι, así como la negación de toda κίνησις contenida en εἶναι; además habría que enfatizar que la crítica de Parménides no debe interpretarse forzosamente como una descalificación tajante de la vía de las δόξαι por sí misma, sino como un rechazo a la

mezcla que en ellas se produce de dos órdenes distintos, el ontológico y el fenomenológico, en otras palabras, como una denuncia de su papel como explicación fenomenológica (sensorial) de la realidad que no logra captar su totalidad.

Volviendo al análisis de los vv. 8.38-39, se debe señalar también que, al igual que en el caso de la vía verdadera, tampoco se establece un nexo de semejanza entre realidad y lenguaje, y, en efecto, no hay ningún nexo directo entre ellos; de tal suerte que, para que el hombre designe (ὀνομάζω) cada uno de los elementos de la realidad, antes debe identificarlos realizando, a través del juicio, una categorización (κατατίθημι) de ella. Ahora bien, pese a que en el pasaje en cuestión no encontramos mencionado de manera abierta como factor el criterio o juicio humano, gracias al Fr. 16 y a la exégesis que de ese mismo fragmento realizó Teofrasto, podemos suponer que antecede a la acción concreta de aplicar etiquetas, una operación psíquico-cognitiva, la cual es llevada a cabo por el νόος, condicionado, a su vez, por la percepción sensorial. El νόος humano, entonces, se encargaría de hacer dicha categorización de la realidad fenomenológica, proceso que, en el v. 8.39, parece estar englobado en el verbo κατατίθημι. Todo esto ayuda a dar cuenta de la distancia que existe respecto del proceso de significación en la vía verdadera, pues, como se advertía a propósito del v. 8.34, en ese caso se trata prácticamente de una identidad o, por lo menos, de una especie de reflejo fidedigno entre realidad y pensamiento; en otras palabras, en la vía de la verdad, el conocimiento no se da mediante un análisis de la realidad que permita después representarla, sino que hay una aprehensión íntegra e inmediata de la realidad y, dada la congruencia de ésta última con el pensamiento y el lenguaje, se puede expresar también de manera fidedigna. En cambio, en el ámbito de las δόξαι, no parece haber nexos directos entre ninguno de los vértices del triángulo semiótico, de ahí que los hombres para comprender la realidad se ven primero en la necesidad de

analizarla y categorizarla, para lo cual se deben establecer ciertos criterios, como se desprende de la segunda alusión al establecimiento de nombres (v. 8.53).

Esta segunda mención de la operación lingüística de la denominación no sólo es un testimonio sustancial por su contenido, sino, además, significativa por su colocación en el texto, ya que la encontramos en el momento de transición entre el final de la explicación de la vía de la verdad y el inicio de la vía de las opiniones de los mortales. Ahora bien, ¿qué significa que la denominación sea proyectada por Parménides en este contexto? Al igual que en el pasaje analizado, se ha de señalar que el que ahora abordaremos no pertenece al “argumento confiable” ni al ámbito de la verdad, sino al humano, al ámbito sensorial, como incluso anuncia el propio Parménides (Fr. 8.50-59) por boca de la diosa anónima:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα [50]

ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσίν,

τὰντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο [55]

χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἤπιον ὄν, μέγ' (ἄραιον) ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,

τῷ δ' ἐτέρωι μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό
τὰντία νύκτ' ἄδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

Para comenzar el análisis acerca de las implicaciones de carácter lingüístico en estos versos, es necesario hacer un breve examen de las ambigüedades que presentan los vv. 8.53-41, comenzando por la multiplicidad de interpretaciones a que se presta el v. 8.53. Las variantes en la interpretación surgen de que, salvo el verbo principal κατέθεντο, el resto de los elementos se encuentra en el mismo nivel sintáctico, de modo que la relación que guardan unos con otros no está determinada por una jerarquía sintáctica o por su morfología, lo que da pie a múltiples interpretaciones, de las que a continuación presentamos las más frecuentemente propuestas:

- (a) μορφάς δύο regidos por κατέθεντο y γνώμας por ὀνομάζειν
- (b) γνώμας regido por κατέθεντο y μορφάς δύο por ὀνομάζειν
- (c) μορφάς regido por κατέθεντο y δύο γνώμας por ὀνομάζειν
- (d) δύο γνώμας regido por κατέθεντο y μορφάς por ὀνομάζειν

Como explicábamos, la ambigüedad del v. 5.53 se debe tanto a su estructura sintáctica como a que el valor semántico de los términos no está inequívocamente delimitado. Así, por ejemplo, Deichgräber y Falus adoptan la disposición sintáctica indicada en el inciso (a), sin embargo, existe una evidente diferencia en sus respectivas interpretaciones debido al valor lexical que dan a los vocablos del verso. Deichgräber traduce el verso como “establecieron formas, a saber, dos, para denominarlos como conocimientos;”²¹² mientras que Falus lo glosa como “pues, ellos confirmaron (o establecieron) dos formas posibles de nombrar sus opiniones con nombres (incorrectos)”.²¹³ Indudablemente la diferencia entre las interpretaciones de los estudiosos estriba en el significado dado al vocablo griego γνώμας, desde la perspectiva de Deichgräber se trata del *conocimiento*, en un sentido objetivo y pleno, quizá cercano a la noción transmitida por el verbo νοέω, así como opuesto a la idea de δόξα. En este sentido, podemos suponer que las δόξαι βρότεια u opinión de los mortales consisten, justamente, en proponer dos maneras de categorizar la realidad y considerarlas conocimiento; dicho de otro modo, en hacer pasar también la opinión subjetiva por conocimiento objetivo y fidedigno del mundo. En cuanto a la postura interpretativa de Falus, podemos pensar que, en su lectura, no se atribuye a los

²¹² “Gestalten setzten sie nämlich, zwei, sie als Erkenntnissen zu benennen.” (Deichgräber, 1958: 54 n. 1). Sobre esta interpretación, Mourelatos (2008: 229 n.22) comenta que, en realidad lo que busca es hacer depender tanto μορφάς como γνώμας del verbo κατέθεντο, lo cual, explica, resulta imposible. Sobre esto mismo ver también Tarán (1965: 216 n. 57), Woodbury (1986: 9 n.2) y Jantzen (1976: 78).

²¹³ “Denn zwei Formen stellten sie fest (oder: setzten sie), um ihre Meinungen mit (unrichtigen) Namen benennen zu können.” (Falus, 1960: 287).

hombres una intención abierta de realizar un engaño, sino más bien un intento de clasificar la realidad para comprenderla, aunque como se deja ver, debido a las propias limitaciones humanas, la clasificación hecha por los mortales termina haciéndose sobre juicios subjetivos y, por lo tanto, falibles.

Además, en ninguna de las dos interpretaciones queda del todo claro en qué consiste el proceso completo de la denominación lingüística, pues sólo dan cuenta de una especie de actividad intelectual o psíquica, pero de la que no se deja ver realmente la relación que guarda con el mundo. Aunado a ello, cabe destacar la crítica de Mourelatos (2008: 228–30) respecto a la supuesta unión sintáctica entre el adjetivo numeral δύο y el sustantivo μορφᾶς en la lectura anterior, pues, según expone en su ya clásico estudio, la distancia entre estos dos elementos impide establecer un vínculo sintáctico entre ellos y, para demostrarlo, ofrece una versión reconstruida del verso en que aparecen juntos dichos elementos, sin hacer ningún tipo de violencia a la métrica del verso (Mourelatos, 2008: 29, γνώμας γὰρ κατέθεντο δύο μορφᾶς ὀνομάζειν); lo que da prueba de que, de haber querido expresar que se trataba de un mismo sintagma, Parménides no habría tenido problema en presentarlos uno al lado del otro. Asimismo, Woodbury (1986: 2-3) añade a esta objeción la presencia de la cesura trocaica después de κατέθεντο, mediante la cual se acentúa dicha distancia. De lo anterior se sigue, no sólo la imposibilidad de la interpretación indicada en el inciso (a), sino también la exclusión casi necesaria de (b), lectura esta última ampliamente difundida entre los estudiosos.²¹⁴ Antes de pasar al examen de las dos siguientes opciones, valdría la pena subrayar con todo la pertinencia de reconocer la construcción κατέθεντο γνώμας del

²¹⁴ Por ejemplo, las dos versiones de Bernabé Pajares (2007: 27), “a dos formas tomaron la decisión de nombrarlas” y (2008: 159) “conviniere, pues, en dar nombre a dos nociones”, sobre las traducciones de Bernabé Pajares, cabría anotar que el uso de ‘noción’ o ‘forma’ tiene en cada caso implicaciones distintas para la interpretación de la totalidad de la propuesta parmenídea, como intentamos mostrar en las siguientes páginas. Por su parte, Woodbury (1986: 1) ofrece la siguiente traducción al inglés para ilustrar la interpretación en cuestión, que él mismo no suscribe: “they made up their minds to name two forms.”

inciso (b), la cual recupera la frecuente frase hecha *κατατίθημι γνώμην*, cuyo empleo en la épica y la lírica²¹⁵ ha sido oportunamente destacado por Mourelatos con el valor de ‘decidir’; de tal suerte que el sentido que ofrece del verso es algo así como “ellos decidieron nombrar dos formas”, lo que sin lugar a dudas apunta hacia el carácter convencional del lenguaje humano.

Precisamente en la expresión idiomática *κατατίθημι γνώμην* (tomar una decisión) se pone de relieve el valor subjetivo del sustantivo *γνώμη*, a partir del cual se desprende una probable conexión con la vía de las *δόξαι*. Ahora bien, si aceptamos que el v. 8.53 contiene una variante de la frase hecha *κατατίθημι γνώμην*, también queda entonces excluida la interpretación presentada en el inciso (c), en la que *μορφάς* se construye como objeto directo de *κατέθεντο* y *δύο γνώμας* es, a su vez, objeto directo de *ὀνομάζειν*. Sin embargo, es relevante apuntar que nuestra inclinación por reconocer en 8.53 una variante del sintagma *κατατίθημι γνώμην* responde también a que constatamos que el sustantivo *μορφή* en la literatura de la Grecia arcaica remite al ámbito de lo concreto y sensorial, es decir, a una figura visible o estructura perceptible y no a un cierto modo, en tanto categoría abstracta;²¹⁶ por tanto, el acusativo *μορφάς* del v. 8.53 haría alusión, más bien, a aspectos de la realidad sensible y no a categorización psíquica de orden subjetivo, así pues, en tanto realidad concreta una *μορφή* no una sería susceptible de ser establecida por los hombres, ya que, como hemos advertido antes, en Parménides no habría un vínculo directo entre realidad y denominación. En palabras simples, en el pasaje en cuestión, la semántica del verbo *κατατίθημι* no admitiría como complemento directo el sustantivo *μορφάς*. Para

²¹⁵ Cf. Mourelatos (2008: 28–29). En Hdt. 3.80, encontramos también una construcción análoga (*γνώμην τίθεσθαι*).

²¹⁶ En Homero, por ejemplo, se encuentra con el sentido de estructura o forma del discurso, cf. Od. VIII 170 y XIII 367. En Emp. 31 B 137.1, es más fuerte la idea de figura o apariencia visible: *μορφήν δ’ ἀλλάξαντα πατήρ φίλον υἰὸν αἰείρας*.

completar el comentario sobre el sustantivo μορφάς del v. 8.53, cabe ahora ahondar un poco más en el análisis de sus posibilidades combinatorias, en especial, es importante verificar su empleo en plural, pues si, como acabamos de señalar, esta forma remite a la realidad concreta, estaríamos refiriéndonos al propio ἕόν, definido por Parménides como uno y continuo, lo que sería incompatible con el uso del plural, salvo en el caso de que consideremos que la elección del μορφάς intente, justamente, representar el equívoco humano de la concepción de la realidad como múltiple. En defensa de este argumento, cabe aducir un par de versos de Esquilo (*Pr.* 210):

ἔμοι δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις,
καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφῆ μία,

Para mí, madre no sólo <fue> una única vez Temis,
sino también Gea, una forma con muchos nombres

En estos versos, se proyecta una idea comparable con la presentada por el eleático, de una entidad unitaria y continua, que el trágico construye por medio de la fusión en una misma identidad de dos grandes divinidades que aluden a aspectos complementarios de la naturaleza —por un lado, estructura física y, por otro, fuerza o entidad instauradora de un orden legal que la consolida y recrea—, señalando que la multiplicidad de voces para denominarla no afecta su unidad fundamental. De tal forma, la idea encerrada en los versos citados de Esquilo no sólo ayuda a desentrañar el valor de μορφάς en Parménides, además ofrece una perspectiva muy cercana a la del eleático sobre la denominación humana.

Finalmente, para concluir el examen del v. 8.53, regresaremos ahora a la cuestión de la frase idiomática κατατίθημι γνώμην que estaría detrás del sintagma κατέθεντο δύο γνώμας, cuyo sentido está sin duda orientado al ámbito de la vía de las δόξαι βρότεια, con lo cual resulta congruente el valor de κατατίθημι como operación intelectual humana y

subjetiva a la que ya habíamos aludido; en cuanto al sustantivo γνώμη, si bien está ligado etimológicamente al verbo γινώσκω, dentro del poema se encuentra separado de él en términos semánticos, tal como sucede con el sustantivo νόος —facultad o capacidad humana— frente al verbo νοεῖν —operación propia de la vía verdadera. Es así que, mientras el verbo γινώσκω, como se mostró en el apartado anterior,²¹⁷ parecería corresponder a un conocimiento humano íntegro de la realidad (ἐόν) obtenido por revelación, i.e. la adquisición de un conocimiento ontológico del mundo, la γνώμη sería una suerte de ‘juicio’ producto de una operación psíquico-cognitiva del hombre con base en las percepciones sensoriales, i.e. un conocimiento fenomenológico de la realidad. De ahí que, mientras (Fr. 28 B 3) τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι “en efecto, lo mismo es conocer que ser verdadero [o ser real]”, γνώμη sólo se refiere a un juicio perceptivo humano, noción que puede ser vertida al español como ‘opinión’, ‘mente’ o ‘juicio’, la cual no mantiene una relación de identidad con la realidad, como lo hace en cambio νοεῖν.

Con base en lo discutido hasta este punto, podemos concluir que el inciso (d) contiene la posibilidad de lectura más factible para 8.53, por lo que sólo cabría hacer ahora unas últimas precisiones de orden interpretativo. En primer lugar, se ha de señalar el hecho de que el sustantivo γνώμη aparece en plural y, más específicamente, determinado por el adjetivo numeral δύο, mientras la frase idiomática κατατίθημι γνώμην²¹⁸ se construye siempre con acusativo singular. Por ello, Mourelatos considera que se trata de un juego de palabras,²¹⁹ ya que de haber querido simplemente transmitir la idea de ‘decidir’, el eleático habría podido conservar la construcción de la frase con acusativo singular sin afectar la

²¹⁷ Véase arriba, pp. 206ss.

²¹⁸ También hay frases nominales y verbos que presentan elementos semejantes y transmiten la misma idea, ejemplos de ellos son δίχα βουλή y ἀμφιγνοέω. Cfr. Mourelatos (2008: 229, n. 23). Véase también n. 215.

²¹⁹ Acerca del uso de los juegos del lenguaje de los que se sirvieron los presocráticos para desarrollar sus especulaciones, vale la pena ver los trabajos de Havelock (1983) y Robb (1983).

medida del verso. En concordancia con esto, dicho filólogo explica que, en griego, es común presentar la idea de duda o vacilación por medio de la combinación de palabras o prefijos que remiten a la idea de ‘dos’ (δύο, δι-, ἀμφί, etc.) con sustantivos o verbos cuya semántica está conectada con ‘pensamiento’ o ‘deseo’, como es el caso que nos ocupa, δύο γνώμας. En términos concretos, esto significa que la construcción κατατίθημι δύο γνώμας tendría como finalidad expresar la idea opuesta a ‘decidir’,²²⁰ en virtud de ello, podríamos verter el verso al español como “oscilaron entre dos opiniones [o juicios] para nombrar las formas.” En esta ambigüedad o duplicidad para clasificar de la realidad podemos ver también un vínculo con las etiquetas mencionadas en los vv. 8.40-41, donde las nociones presentadas siempre forman conjuntos binarios, con lo que vuelve a poner de relieve la concepción humana de una realidad dual. Para concluir esta cuestión, presentamos una versión al español de los vv. 8.50-59, en la que hemos intentado poner de relieve lo discutido en estos párrafos:

En este momento, para ti, termino el argumento confiable y el pensamiento
acerca de la verdad; a partir de aquí aprende de la opinión de los mortales,
escuchando la disposición engañosa de mis palabras.
Pues oscilan entre dos criterios para nombrar las formas:
Uno de éstos no necesariamente existe, en eso se han equivocado [o “extraviado”],
pues, los separaron como cuerpos opuestos y les asignaron señales
diferentes a uno del otro: a uno el resplandor etéreo del fuego,
que es apacible (dulce), muy delicado, igual en todo a sí misma,
pero es distinta al otro, además éste, por sí mismo,
es contrario: noche oscura, densa y pesada en cuanto al cuerpo.

A partir de los dos pasajes arriba analizados del poema, ha sido posible reconstruir en buena medida la operación lingüística de la denominación, correspondiente en Parménides al verbo ὀνομάζω; no obstante, es necesario todavía examinar las restantes dos apariciones en el poema de tal operación antes de zanjar la cuestión. Así pues, en el primer verso del Fr.

²²⁰ En Píndaro también se encuentra el término γνώμα un sentido análogo. Cfr. Pi. N X 89: οὐ γνώμα διπλόαν θέτο βουλάν.

9, leemos αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται, que indudablemente es un eco al πάντ' ὀνόμασται del v. 8.38, aunque, a diferencia de las dos apariciones de ὀνομάζω arriba analizadas —i.e. 8.38 y 8.53—, esta vez el sintagma no se halla acompañado del verbo κατατίθημι. No obstante la ausencia de dicho verbo en este fragmento, se conserva de manera íntegra la idea presentada en los vv. 8.38-41 y 8.53 sobre una categorización mental del mundo basada en una concepción dual y, a partir de ésta, su posterior designación con sendos términos del lenguaje común. La gran aportación del Fr. 9 estriba en que hace manifiestos los dos criterios algo veladamente aludidos en el v. 8.53, y los clasifica como luz (φάος) y noche (νύξ), según la cualidad de la que participan. Según expusimos en el segundo apartado del capítulo, estas dos categorías de φάος y νύξ, interpretadas por Teofrasto como lo caliente y lo frío, parten de una realidad concreta y material aprehendida en primer lugar por la percepción sensorial; en consecuencia, sería este doble criterio el que daría como resultado la aplicación de una multiplicidad de etiquetas humanas, que surgen en forma binaria y proporcionan la idea de un mundo dual, constituido de oposiciones. De manera que luz y noche no sólo nos llevan a la idea de luz y oscuridad o de lo frío y lo caliente, sino sobre todo a la concepción de opuestos o contrarios, noción que parece estar en el centro de la fuerte crítica de Parménides a la categorización humana, en tanto que representa una visión que rompe con la unidad de τὸ ἕόν y en especial plantea la presencia de un elemento opuesto o contrario a él, es decir τὸ μὴ ἕόν. Por su parte, los vv. 9.4-5 nos remiten de nuevo a esta propuesta de identidad de la realidad, pues explica que toda ella está conformada por estas dos cualidades que terminan por identificarse, es ahí donde radica el error de los mortales, en ver estos dos aspectos de la realidad como características separadas y opuestas.

Para finalizar el análisis léxico relativo a la denominación, examinaremos a continuación el Fr. 19, donde aparece mencionada por última vez:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα· [2]
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι.

Pues bien, así nacieron estas cosas, según la opinión, y así son,
y luego, tras desarrollarse desde este punto, llegarán a su fin,
a estas cosas los hombres establecieron un nombre distintivo para cada una.

Dado que aceptamos la lectura ὀνόμασται para los v. 8.38 y 8.53, entonces el v. 19.3, sería el único lugar en el que no tenemos el verbo ὀνομάζω para designar la operación lingüística de la denominación, sino la construcción equivalente ὄνομα κατατίθημι. Con relación a esto, podríamos suponer que en dicho sintagma se da una síntesis de las dos fases de la denominación, de modo que el verbo κατατίθημι nos remitiría a la operación intelectual de clasificación de la realidad, a partir de la cual los hombres aplican diferentes etiquetas (ὀνόματα) a las formas del mundo. En cuanto a los vv. 19.1-2, nuevamente encontramos en la expresión κατὰ δόξαν un énfasis en la idea del carácter convencional y artificial de la denominación humana, la cual no se identifica con la realidad ni es capaz de captar y revelar su estructura lógica; del mismo modo, los verbos φύω (nacer) y τελευτάω (morir) contrastan con los adjetivos ἀγένητον (ingénito) y ἀνώλεθρον (imperecedero) del v. 8.3, utilizados para caracterizar la única posible vía de investigación, condensada en el perentorio “que es” (ὡς ἔστιν), acentuando así la diferencia entre las dos vías. De manera recíproca, los verbos φύω y τελευτάω de 19.1-2 —que retoman puntualmente el primer par de procesos opuestos enunciados en 8.40, es decir, γίγνεσθαι y ὄλλυσθαι— se pueden interpretar también como categorías establecidas por los hombres y como características propias de la clasificación humana, es decir, que dicho establecimiento de etiquetas no es propio de la realidad (τὸ ἔόν) y eso le impide captarla y expresarla en su totalidad como

ἀγένητον y ἀνώλεδρον; por lo tanto, tales productos de la opinión humana no pueden sino estar condenados a nacer y a extinguirse.

Tras haber analizado, las cuatro apariciones de la denominación en el poema de Parménides podemos compararlas y constatar que, en todas ellas, el filósofo señala el error existente en la clasificación humana y, por tanto, en las etiquetas aplicadas a la realidad; sin embargo, en los vv. 8.40-41, donde, a modo de ejemplo del equívoco de los hombres, se enumeran algunas de las denominaciones, llama la atención que aparezca también el infinitivo εἶναί, debido a que éste alude a la realidad como unidad continua que es identificada con el pensar (νοεῖν) en la vía de la verdad (28 B 3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι) . Asimismo, el v. 8.54 (τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν) indica también que uno de los criterios establecidos no es válido, i.e., no sirve para expresar la realidad, aunque, al mismo tiempo, parece aceptar que no todo criterio humano tiene que ser inválido. Esto parece sugerir que no toda denominación humana está condenada al error o, mejor dicho, que la denominación humana por sí misma no representa un error en la apreciación del mundo ni en la expresión de éste, sino que dentro del proceso completo de la operación lingüística de la denominación puede tener lugar un error en la comprensión del mundo del que se puede desarrollar una concepción dualista basada en oposiciones polares, la cual se refleja en la aplicación incorrecta de etiquetas.

En síntesis, en Parménides podemos encontrar ya el reconocimiento del carácter convencional del lenguaje humano, pues los hombres, en aras de comprender la realidad en términos de la percepción sensorial, han propuesto un doble criterio, o más bien, una falta de criterio (ἄκριτα φῶλα) que vacila entre alternativas para nombrar las formas del mundo. En este sentido, para el eleático, el problema de la operación lingüística de la denominación no estriba en la falta de una relación de semejanza entre lenguaje y realidad, sino en la

ambigüedad resultante de la aplicación de un doble criterio para la comprensión ontológica del mundo. Con este doble criterio humano de clasificación, nos referimos, a las δυνάμεις que aparecen en el Fr. B 9, con los nombres de φάος y νόξ, sobre las cuales al final de dicho fragmento se predica una identidad ontológica. Es decir que la separación de φάος y νόξ es, en realidad, una clasificación artificial hecha por los hombres. Por tanto, la falla en de la operación lingüística de denominación humana se halla en la categorización que la antecede y le sirve de punto de partida.

LA REVELACIÓN DE LA REALIDAD

En contraste con la operación lingüística humana de la denominación (ὀνομάζω), aparecen los términos φημί, προσαυδάω, ἐρέω, φράζω, λέγω, φατίζω, utilizados siempre con referencia a la vía verdadera, los cuales, como indicamos al principio del apartado, tienen como sujeto lógico —y muchas veces, también, gramatical— a la diosa anónima o bien al κοῦρος, con excepción de la única aparición del infinitivo de λέγω en B 6.1, así como el participio πεφατισμένον en B 8.35, cuyo análisis dejaremos para el final de este apartado por representar una problemática propia en cuanto al sujeto gramatical y lógico del verbo que abordaremos abajo. En cuanto al resto de los verbos mencionados es oportuno hacer de entrada un comentario general sobre las seis que tienen donde aparece como sujeto gramatical a la diosa, a saber, φάτο y προσαυδάω (v. 1.23), ἐρέω (v. 2.1), φράζω (v. 2.6), ῥηθέντα (v. 7.6), y, por último, φατίζω (v. 8.60). En todos estos casos, a diferencia de la operación lingüística designada por el verbo ὀνομάζω que es propia del intento cognitivo fallido de la vía doxástica, no se trata de la verbalización de una clasificación artificial hecha por el hombre, sino de la producción de enunciados o discursos que describen y

caracterizan los dos métodos de investigación y que otorgan la validez sólo a la vía de la verdad y en cambio invalidan la de las δόξαι βροτῶν. En este sentido, puede inferirse de ello, que todo acto lingüístico efectuado por la diosa no responde a procesos intelectuales como los de los humanos, sino equivale más bien a la manifestación verbal de una revelación, que concierne a la validez o invalidez de las dos únicas vías de investigación, la que lleva al conocimiento de la realidad (τὸ ἐόν), e incluso a la expresión misma de la realidad, y, por otro lado, la que lleva a la deriva a los hombres, sordos y ciegos, a perderse en los ambiguos senderos de τὸ μὴ ἐόν y de las concepciones doxásticas expresadas en forma de un dualismo irrecuperable.

El primer lugar donde vemos a la diosa preparándose para ejecutar un acto lingüístico es en el proemio, en B 1.23, punto en el que se abre un nuevo nivel dialógico virtual, pues se pasa de la narración del κοῦρος a la revelación de la diosa, que reiterará una y otra vez su autoridad magisterial mediante los verbos de lengua enunciados arriba. Para una mejor comprensión de esta transición pragmática citamos a continuación el verso aludido (vv. 1.22-23) καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσήδα· “y la diosa me recibió benévola, tomó mi mano derecha con su mano, / entonces pronunció este discurso dirigiéndose a mí...”. Aquí aparece reforzada la actividad lingüística atribuida a la diosa por el uso dos verbos, προσασυδάω y φημί, cada uno de los cuales hace referencia a un complemento semántico distinto, en el caso de φημί se trata evidentemente del mensaje o discurso (ἔπος), que no es otra cosa más que el resto del poema con toda la exposición metodológica sobre la vía verdadera y, luego, la descripción detallada de la vía doxástica; mientras προσασυδάω está dirigido al interlocutor, i.e. al κοῦρος. Probablemente, a través de la duplicación del verbo coloca en el mismo nivel de importancia a la revelación y a su receptor, pues, el mensaje transmitido otorga al

receptor un conocimiento divino. Según hemos visto, el conocimiento de la realidad es la realidad misma, de tal suerte que la revelación de su estructura lógica abre paso a una relación directa con ella, lo que a confiere al κούροϋ una especie de superioridad epistémica sobre el resto de los mortales, en tanto que él es ahora el depositario del mensaje. Más adelante, en el mismo proemio (28 B 1.29-30), se presentan los dos ejes temáticos del ἔπος, “el corazón imperturbable de la verdad muy persuasiva” y “las opiniones de los mortales, en las que no hay fiabilidad verdadera”, i.e. los dos objetos de investigación, uno para alcanzar el conocimiento y otro para extraviarse en la apariencia de las δόξαι βρότεια. Estas son también las dos grandes revelaciones de la diosa, pues por el camino verdadero hallamos el conocimiento de la realidad misma, o sea un conocimiento ontológico, mientras que, por el de las opiniones de los mortales, sólo una construcción fenomenológica.

La misma situación se repite en 28 B 2.1, sólo que esta vez ya estamos inmersos en la virtualidad del segundo nivel dialógico, es decir, en el ἔπος de la diosa. Ahora es la propia diosa quien anuncia su acto lingüístico en un gesto performativo que recorre todo su discurso: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω [...] αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι, mediante un enunciado que, con el verbo ἐρέω y con el pronombre ἐγὼν, referido a ella misma, reitera que se trata de una revelación, un mensaje divino, y con ello queremos subrayar el carácter inequívoco e inefable del ἔπος emitido por ella. En los siguientes versos de este mismo fragmento, ella se encargará de formular cada uno de los métodos de investigación, donde de nuevo encontramos a la diosa realizando otro acto lingüístico mediante el verbo φράζω (v. 2.6), cuyo objeto directo, al igual que para las formas de verbos de lengua anteriores que tienen como sujeto a la diosa, es el mensaje mismo, es decir, remite a la revelación de la diosa, si bien en esta ocasión hay un matiz de advertencia, casi prohibición, que sale con mayor fuerza a la luz dos versos más abajo, en 2.8, en la forma de optativo precedido de la

conjunción negativa (οὔτε φράσαις) que enuncia perentoriamente la imposibilidad de formular lingüísticamente la no existencia. Muy ligadas a este sentido aparecen también el participio ῥηθέντα (v. 7.6) y el verbo φατίζω (v. 8.60), ya que los dos aluden a la explicación de los hombres. En los vv. 7.5-6, la diosa pide al joven ...κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα “Juzga con la razón el muy controvertido argumento / enunciado por mí”, donde encontramos las δόξαι βροτῶν sometidas a la operación descrita por el sintagma πολύδηριν ἔλεγχον, hacia la que la diosa exhorta al κοῦρος y, tal como ocurre en el v. 2.1, sale a flote con fuerza la importancia de la diosa junto con la validez indiscutible de su mensaje, en tanto revelación, mediante la forma pronominal ἐμέθεν. Del mismo modo, en 8.60, la diosa utiliza el verbo φατίζω para dar al joven una suerte de advertencia sobre la vía de las opiniones de los hombres y una vez más Parménides pone gran énfasis en la diosa con el uso del pronombre de primera persona; vale la pena llamar la atención hacia la designación que usa para la explicación del universo que presenta a los mortales, i.e., διάκοσμον εἰκότα πάντα “todo un ordenamiento verosímil”, pues el participio εἰκότα ancla con fuerza las opiniones de los hombres a un orden fenomenológico, en este sentido va también el consejo de la diosa. En efecto, cuando en el poema se ve a la diosa tomando, se enfatiza la envergadura de su discurso, el cual abarca una explicación ontológica y otra fenomenológica del mundo.

En cambio, los verbos de lengua que tienen al κοῦρος como sujeto gramatical están enfocados únicamente en la vía de la verdad y, más concretamente, en la relación entre realidad, pensamiento y lenguaje. La primera aparición de φράζω la tenemos en los vv. 2.8-9, los cuales forman parte de las advertencias que hace la diosa al joven sobre la vía de las δόξαι, donde sentencia: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν —οὐ γὰρ ἀνυστόν— / οὔτε φράσαις. “Pues no podrías conocer aquello que, evidentemente, no existe —ya que no es

posible— / ni podrías expresarlo”. En estas dos líneas hallamos los tres vértices del triángulo semántico, realidad (ἐόν), conocimiento o pensamiento (γινώσκω) y lenguaje (φράζω), aunque los tres primeros elementos se niegan expresamente en congruencia con la imposibilidad lógica y conceptual de la no existencia. Como explicamos en el apartado anterior, tales versos ponen de relieve la relación indisoluble entre realidad y conocimiento, pues en el poema el conocimiento es un aspecto propio de la realidad, que refleja una especie de estructura lógica del mundo, de tal suerte, que lo expresable de la realidad es, justamente, está estructura, la cual se encuentra contenida por el propio verbo gracias su valor veritativo, pero además es reforzado, o mejor dicho, desdoblado con el uso del verbo *voεῖν*. En este caso particular, en lugar del verbo *voεῖν* aparece *γινώσκω* —único uso en todos los fragmentos conservados—, del que ya hemos dicho que presenta una cierta participación en el ámbito humano, que no de las *δόξαι*. A diferencia del verbo *voεῖν*, la forma *γνοίης* no es predicada directamente de la realidad, sino del *κοῦρος*, quien sin duda, aunque, tras la revelación de la diosa, se convertirá en un hombre sabio (*ειδὼς φῶς*) conocedor de la realidad, continúa siendo parte del conjunto de los mortales; esto parece explicar el hecho de que no se utilice el verbo *φρονέω*, porque remite a operaciones humanas psíquico-cognitivas, ni el verbo *voεῖν*, en tanto que éste representa un aspecto propio de la realidad y en este caso la predicación se hace de un mortal. De modo que el verbo *γνοίης* parece participar en cierta medida del orden ontológico y del fenomenológico y se puede explicar como la designación de la transmisión del conocimiento verdadero e íntegro de la realidad a los mortales.

Estos dos versos dan testimonio de que Parménides no niega la posibilidad de que los hombres sean capaces de alcanzar un conocimiento ontológico del mundo. Sin embargo, más importante aún, los versos dan cuenta de la relación ontológica de la realidad, el

conocimiento y el lenguaje; de tal suerte que, pese a que tanto el vértice del conocimiento como el del lenguaje están expresados en formas verbales conjugadas como si se tratará de un conocimiento y una expresión subjetiva, es una aseveración acerca de la realidad misma. Es decir, estamos frente a un uso poético de la figura del κοῦρος, pues a través de un sujeto subjetivo se muestra una sentencia inequívoca del mundo. Por tanto, cuando la diosa dice al joven que no podrá conocer la no existencia, no se trata de una incapacidad intelectual o cognitiva, pues la imposibilidad de conocimiento de la no existencia no radica en el sujeto gramatical de la oración, sino en la inconsistencia lógica y semántica del sintagma μὴ ἐὸν en el v. 2.7, lo que nos deja con que el único objeto de conocimiento será la realidad τὸ ἐόν. Establecido el nexo de identidad entre realidad y conocimiento, surge ahora la cuestión sobre cómo debe entenderse el papel del lenguaje en el planteamiento ontológico de Parménides. La forma φράσαις del v. 2.8 se encuentra en el mismo nivel sintáctico que el verbo γινώσκω, en este sentido, lo anterior valdría en cierta medida también para la relación entre realidad y lenguaje, i.e. que también estos dos elementos participan de una unidad conceptual y, más puntualmente, que el lenguaje sería otro aspecto de la realidad, el cual estaría de la misma forma y en la misma medida relacionado con el conocimiento. Si aceptamos que el sujeto del verbo γινώσκω es un recurso poético y que la sentencia de la diosa no es acerca de meras actividades subjetivas, sino que está hecha en términos de una realidad objetivo, entonces tenemos que reconocer esto mismo para el verbo φράζω. En otras palabras, la proposición “no es posible que expresas la no existencia”, no supone incompetencia lingüística por parte del κοῦρος, se trata de nuevo de una imposibilidad ontológica, en tanto que la no existencia carece de manifestación y, por ende, no corresponde a expresión alguna. Aquí parece prevalecer el significado de “señalar”,

“indicar” o “expresar” de φράζω sobre la especificidad que adquiere en algunas ocasiones como acto de habla.

En síntesis, nuestra propuesta consiste en que el sujeto de segunda persona de singular —encarnado por el κοῦρος— de los vv. 2.8-9 es tan sólo un recurso poético que expresa la imposibilidad de la no existencia y, por ende, su invalidez epistemológica y semiótica, lo que, a su vez, refuerza la afirmación de la realidad (τὸ ἔόν) como el único objeto ontológico y epistemológico que constituye también el único contenido significativo. De tal suerte que la fuerza de los vv. 2.8-9 reside en el hecho de que contienen un argumento objetivo que censura el concepto de la no existencia, mismo que hemos intentado recrear en la siguiente paráfrasis, “la no existencia no es cognoscible, puesto que no es un estado de cosas posible, ni es expresable”; como contraparte de este argumento, se afirma la necesidad de la existencia, como “el único estado de cosas posible, por tanto, el único objeto cognoscible y expresable”. Según hemos explicado en los apartados anteriores, no hay en Parménides una escisión entre lo abstracto y lo concreto, de tal suerte que la realidad o el estado de cosas dado (τὸ ἔόν) remite tanto a la concreción del mundo como a su estructura lógica, estos son dos aspectos propios de la realidad que mantienen una especie de identidad o bien de unidad indisoluble, pues ninguno es causa del otro, i.e. la concreción no se da a partir de la estructura lógica ni viceversa, sino que concreción y estructura lógica se dan de manera conjunta y simultánea. Con esto queremos llegar a que la concreción del mundo es la expresión de su estructura lógica, pues, del mismo modo que explicamos que νοεῖν no se refiere a una actividad intelectual humana, sino a la estructura lógica que subyace en (τὸ ἔόν), la cual es susceptible de ser conocida, así también la concreción del mundo es la manifestación de (τὸ ἔόν) y, más puntualmente, de su estructura lógica, lo que abre la posibilidad de conocer la realidad y, por tanto, expresarla.

De manera muy cercana, están los vv. 8.7-9, en los que se niega la generación de (τὸ ἐόν) a partir de la no existencia, οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. “No te permito que afirmes ni que pienses <que la realidad (τὸ ἐόν) se originó> a partir de la no existencia; pues no es expresable ni cognoscible que <la realidad (τὸ ἐόν)> no existe.” Tal como en el pasaje anterior (vv. 2.8-9), consideramos que en estas líneas (vv. 8.7-9) también es necesario transferir el contenido de la perspectiva subjetiva en que está formulado a un campo universal y objetivo. En conformidad con esto, habría que interpretar la restricción de la diosa no como una simple amonestación, sino como una imposibilidad de orden ontológico, sería en cierta medida equiparable al valor de la presencia de deidades como Ἀνάγκη (vv. 8.30 y 10.6), Δίκη (v. 8.14) y Μοῖρα (v.8.37) y de la expresión χρεών ἐστι o simplemente χρῆ. Es así como podemos reconstruir el argumento: “El único estado de cosas posible es la realidad (τὸ ἐόν), por tanto, es el único objeto cognoscible y expresable. Por tanto, la no existencia no es un estado de cosas dado, de lo que se sigue que tampoco es cognoscible (νοητὸν) ni expresable (φατὸν). Si lo anterior es verdadero, la realidad no puede originarse de la no existencia.” En consecuencia, el origen de la realidad no se puede conocer (o concebir) ni expresar a partir de la no existencia porque no corresponde a un estado de cosas dado, es decir que carece de estructura lógica y de cualquier tipo de manifestación; lo que es reforzado por los vocablos νοητὸν y φατὸν, adjetivos deverbales compuestos con el sufijo -τόν, que indica la susceptibilidad de recibir la acción designada por la raíz verbal sobre la que están construidas, ya que estos adjetivos califican al objeto mismo como la causa del conocimiento y de la manifestación, no a un sujeto externo. En estos versos, nos interesa destacar que tanto el infinitivo φάσθαι —pese a que tiene como sujeto el pronombre sé— y

el adjetivo φατὸν remiten más bien a una cualidad propia de la realidad que la dota de expresión.

Ahora bien, eso no significa que no pueda haber también una interpretación subjetiva de los pasajes, es decir, que, al mismo tiempo, se aluda a una operación lingüística humana, del mismo modo en que señalamos que el verbo γινώσκω parecía remitir a la adquisición de conocimiento del mundo por parte de los mortales y que este término tenía una connotación distinta al verbo φρονέω, en tanto no hace referencia a una operación psíquico-cognitiva, basada en la percepción sensorial, sino a un acto inmediato de conocimiento íntegro de la realidad. Del mismo modo, el infinitivo φάσθαι en v. 8.7 presenta dos niveles de interpretación, el que acabamos de dar en cuanto la expresión de la realidad (τὸ ἔόν) y, en alternativa, como la expresión del conocimiento de la realidad por parte de los mortales, expresión que no es producto de una conceptualización alcanzada a través de un proceso cognitivo —como en el caso de la denominación lingüística—, esta vez se trata, como acabamos de anticipar, de la expresión humana de un conocimiento adquirido por revelación, donde no hay mediación de la percepción sensorial. Sin embargo, cabe señalar que, aunque la denominación es el resultado de un proceso cognitivo y no de una revelación, puede coincidir con la expresión de la realidad, como se advierte en v. 8.40, donde una de las etiquetas enumeradas es designada por el infinitivo εἶναι, que representa el estado de cosas dado.

En refuerzo de lo anterior, es necesario aducir los dos verbos en forma no personal que retoman la relación ontológica realidad-conocimiento-lenguaje, nos referimos al participio πεφρατισμένον en B 8.35 y al infinitivo λέγειν en B 6.1. El primero está inserto en un pasaje muy semejante a los dos anteriores, de nuevo se trata de la reafirmación de τὸ ἔόν como único objeto de conocimiento y de manifestación; en este pasaje, además, se hace

más evidente el uso del interlocutor como recurso poético, pues encontramos un juego muy interesante entre formas impersonales, que representan sentencias de validez universal, y un verbo conjugado en segunda persona, como si se tratara de una planteamiento subjetivo. En aras de una mayor precisión, reproducimos de nuevo los versos en cuestión (B 8.34-36):

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, [35]
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος...

Idéntico es conocer y por lo que existe el conocimiento.
Pues, sin la realidad [o lo que existe], en la cual quedó expresado,
no encontrarás el conocimiento, pues no existe nada ni existirá
algo distinto a la realidad...

En contraste con los dos ejemplos pasados, en esta cita se presentan de manera no personales los tres vértices del triángulo semiótico, νοεῖν - τὸ ἐόν [ο οὐνεκεν ἔστι νόημα] - πεφατισμένον ἐστίν, característica que remarca su valor objetivo ontológico, en tanto que sólo encontramos al final al κούροϋς como observador o receptor de la manifestación del conocimiento de la realidad. Si atendemos a la recomendación de Mourelatos (2008:166–167) de entender ταὐτόν como referente a τὸ ἐόν, la cita se puede de la siguiente manera: “La realidad (τὸ ἐόν) es conocimiento y causa de conocimiento, por tanto, la realidad es condición *sine qua non* para que haya contenido epistemológico en una expresión”. No obstante, según hemos explicado, Parménides no parece ceñirse sólo a la capacidad humana de representación, sino, sobre todo, a la realidad como estado de cosas dado manifiesto gracias a su estructura lógica. La realidad se manifiesta ella misma gracias al orden que a ella subyace y que le es inherente.

En este mismo tenor encontramos la primera parte del v. 6.1, χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι, del que proponemos la traducción “es necesario afirmar y reconocer [o pensar] que la realidad es <verdadera>”. Este verso en conjunción con la primera parte del

siguiente plantea, por un lado, la consistencia lógica de la realidad y, por otro, niega la validez de la no existencia; de lo que se sigue una consecuencia de orden epistemológico y de representación en el caso de la realidad y una imposibilidad de conocimiento y de expresión de la no existencia. Efectivamente, el verbo λέγω alude aquí al aspecto semiológico de la realidad, i.e. a la representación de su estructura lógica; sin embargo, puesto que se trata de una forma infinitiva, su sujeto sigue manteniéndose en silencio; por suerte, la segunda parte del v. 6.2 nos ofrece un apoyo firme para la correcta interpretación. Para mayor claridad podríamos disponer los vv. 6.1-2 en un orden sintáctico congruente con la argumentación lógica: τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα· χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, es decir, “te ordeno que consideres [o reflexiones] esto: Es necesario decir y conocer que la realidad es verdadera, pues el estado de cosas dado (o el ser real) es verdadero y la nada no puede ser un estado de cosas dado”.

Es indudable que la aparición de la forma λέγειν es parte de un mensaje sobre la vía verdadera transmitido al κοῦρος por la diosa; es así que tanto el v. 6.1 como la primera parte del v. 6.2 son puestos en boca de la diosa; sin embargo, ninguno de los interlocutores del diálogo virtual funge como sujeto gramatical o lógico de los verbos λέγειν y νοεῖν. Aquí, más bien, habría que atender a la aparición del sustantivo fosilizado χρῆ detrás del cual había un ἔστι tácito, término propio de la verdadera vía que manifiesta el carácter obligatorio e ineludible de la realidad y que está estrechamente ligado a las deidades Ἀνάγκη (vv. 8.30 y 10.6), Δίκη (v. 8.14) y Μοῖρα (v.8.37), las cuales aparecen también en el poema de Parménides como garantes de la unidad de la realidad. De tal suerte que ambos infinitivos, λέγειν y νοεῖν, parecen inclinarse hacia un valor nominal a tal grado que puede prescindir de cualquier tipo de agente.

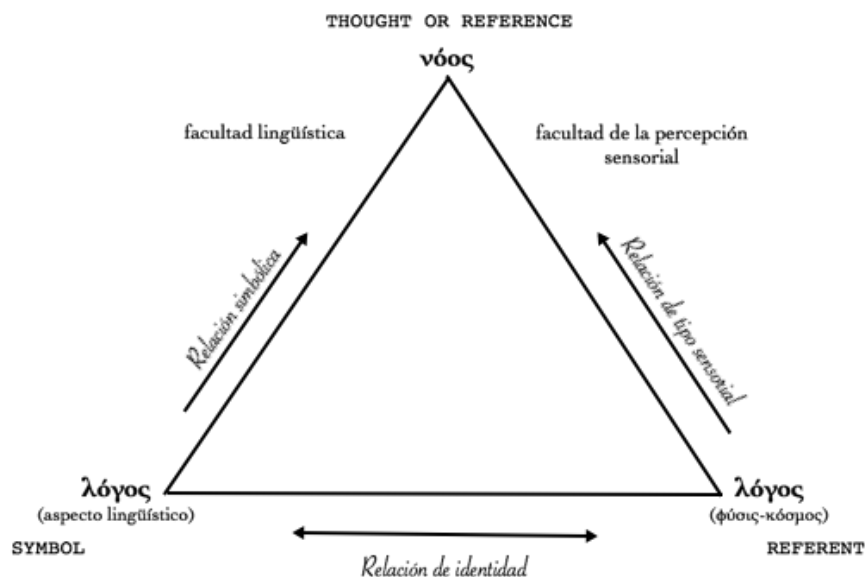
CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo, hemos intentado destacar la relevancia del lenguaje en el desarrollo de los planteamientos de Heráclito y Parménides, con miras a lo cual, hemos realizado un análisis exhaustivo de los recursos de que se sirven estos pensadores para dar cuenta del proceso de la significación. Así pues, consideramos que el examen al que hemos sometido algunos de los fragmentos conservados de ambos filósofos ha puesto en evidencia el fundamento semiótico que sostiene la totalidad de sus propuestas. Asimismo, hemos intentado mostrar cómo el contexto en el que se desenvuelve la filosofía presocrática se refleja en diversos aspectos compartidos por los dos pensadores; por supuesto, otra aportación mayor del presente trabajo estriba también en señalar las diferencias entre el enfoque de Heráclito y de Parménides hacia el lenguaje, las cuales se ilustran en las siguientes páginas mediante la aplicación a cada uno de ellos del triángulo semiótico propuesto por Ogden & Richards.

I

En el caso de Heráclito, la importancia del lenguaje en la totalidad de su doctrina es manifiesta gracias al empleo del término λόγος para designar uno de los conceptos en los que se basa su explicación del mundo, pues, según expusimos en la sección “Aspecto lingüístico de λόγος”, este vocablo presenta un extendido uso de ‘discurso’, o con mayor exactitud, de ‘composición verbal’. Sin embargo, una de las grandes innovaciones léxicas del efesio consiste precisamente en dotar al término λόγος de un nuevo valor que remite al ordenamiento del mundo, acepción que no sustituye la de ‘discurso’, sino que se suma a ella, con lo que logra reflejar así una propiedad del principio ordenador del mundo, a saber,

su carácter epistemológico, el cual se puede definir como ‘la explicación verbalizada del ordenamiento del mundo’. En síntesis, para Heráclito realidad y lenguaje se funden en un mismo concepto, de tal suerte que el λόγος consta de un nivel ontológico, epistemológico y fenomenológico y el lenguaje participa directamente de los dos últimos: la realidad se expresa a sí misma en forma de mensaje verbalizado. En este sentido, el problema de una falla interpretativa del mundo radica en el mal uso de las facultad sensorial, lingüística y psíquico-cognitiva del hombre, que no se debe confundir con una incapacidad humana; pues, de hecho, el uso correcto de las facultades mencionadas tiene siempre como resultado el conocimiento del ordenamiento de la suma de los objetos del mundo, como se ilustra a continuación con el siguiente esquema:



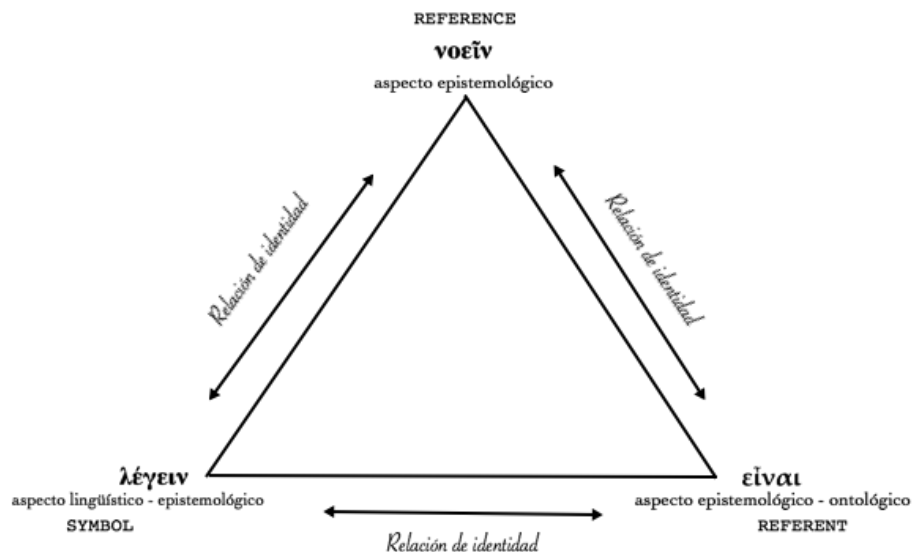
En contraste con las teorías modernas del significado, la propuesta de Heráclito presenta el lenguaje —o el símbolo, en los términos de Ogden & Richards— como un elemento objetivo y no como un producto de la cognición humana. El lenguaje aquí es un aspecto indisoluble de la realidad, que da cuenta de su estructura, i.e. del principio

ordenador del mundo. Así pues, los dos vértices inferiores del triángulo en este caso corresponden a dos aspectos o propiedades de la realidad: el izquierdo representa el aspecto lingüístico-epistemológico y el derecho el ontológico-fenomenológico, los cuales mantienen una relación de identidad; en otras palabras, cada uno de estos aspectos remite siempre a los demás o, mejor dicho, es al mismo tiempo idéntico a los demás. La correcta interpretación del mundo por parte del hombre consiste, pues, en reproducir de manera fiel en nuestro pensamiento el *λόγος*, tanto en su expresión lingüístico-epistemológica como fenomenológica-ontológica, para lo cual es necesario poner en uso nuestra facultad sensorial, lingüística y cognitiva. Para Heráclito, todos los objetos del mundo mantienen una identidad epistemológica, en tanto que todos obedecen al mismo principio del que también están compuestos, lo que se refleja también en una relación directa entre el *λόγος* y el pensamiento humano. De esto se sigue que el pensamiento siempre corresponde a una representación mental correcta del mundo, es decir que una interpretación fallida del ordenamiento del mundo implica que no está en uso el *νόος*.

II

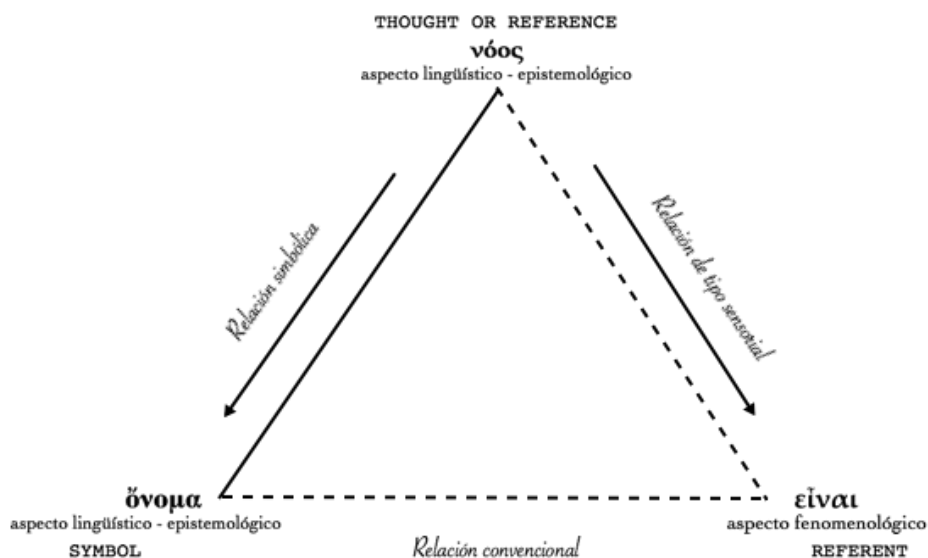
Parménides, por su parte, presenta de manera explícita, quizá por primera vez en la historia del pensamiento griego, la tríada semiótica, en la que cada uno de los vértices del triángulo es nombrado separadamente. En efecto, como hemos expuesto a lo largo de las páginas dedicadas al análisis de su poema, aunque se observa una distinción entre los tres elementos que aparecen en el modelo semiótico, no parece existir tampoco una división tajante como en propuestas posteriores. Ahora bien, la gran innovación de Parménides no se queda nada más en la disección manifiesta de los elementos que participan en la interpretación de los signos, sino que además presenta una ruptura entre el plano epistémico-ontológico y el

epistémico-fenomenológico, entre los que el lenguaje se erige como el único puente posible. Como consecuencia de esta escisión, se hallan también dos procesos distintos de representación simbólica de la realidad, uno que brota de la realidad misma, independiente de la cognición humana a tal grado que incluso es difícil de alcanzar por los hombres, y otro que es producto de operaciones psíquico-cognitivas.



Este primer esquema corresponde a la expresión objetiva de la realidad, de modo que ninguno de los vértices del triángulo hace referencia al papel de un individuo que observa y expresa las relaciones ahí indicadas; por el contrario, se trata de un signo objetivo de la realidad. Por ello, hemos retirado del vértice superior la etiqueta 'thought' asignada por Ogden & Richards, pues, en el caso de la propuesta del filósofo eleático, el verbo νοεῖν no remite de ninguna manera a una facultad psíquico-cognitiva, es más bien el desdoblamiento del aspecto epistemológico de la realidad, es decir, la estructura lógica de la realidad, que, a final de cuentas, se halla contenida también en el infinitivo εἶναι. Asimismo, en el esquema se observa también que, justamente, es la estructura lógica —i.e. el aspecto epistemológico— la que permite presentar una explicación verbalizada de la

realidad y esta expresión lingüística es la única válida, ya que, como se ve en el diagrama, es la realidad misma. Ahora bien, la comprensión de la realidad por parte de los mortales no está considerada en el esquema, porque ésta sólo se puede dar por revelación. En otras palabras, el hombre difícilmente puede alcanzar mediante sus capacidades un conocimiento fidedigno de la estructura de la realidad, debido a que no existe ninguna relación directa entre él y los aspectos epistémico y ontológico del mundo.



En este nuevo modelo, que corresponde a la situación planteada por Parménides en la segunda parte de su poema, consagrada a describir las opiniones de los mortales (i.e. las δόξαι), el vértice y el elemento que tiene la función de referente coincide con el del triángulo anterior, pues el mundo y los objetos que en él habitan serán siempre lo designado; sin embargo, aquí su representación epistemológica mental y lingüística no mantiene con ella una relación de identidad y ni siquiera existe entre ellas un vínculo directo —como indica la presencia de una línea punteada en esos lados del triángulo, señalando una discontinuidad—, lo que tiene como consecuencia un acto de interpretación fallido la mayor parte de las veces. Este segundo modelo de Parménides comparte con el

original de Ogden & Richards la idea de que el símbolo que remite a la realidad lo hace siempre por mediación del pensamiento, el llamado νόος. El problema es que, en la propuesta de Parménides, la configuración del pensamiento [o conocimiento humano] de la realidad no se da de manera directa, sino a través de la percepción sensorial. Sobre este punto, es importante señalar que, a diferencia de Heráclito, que concibe la percepción sensorial como un vínculo directo y verdadero entre realidad y pensamiento, Parménides censura en cierta medida a los sentidos y plantea que representan un obstáculo para la aprehensión de la realidad. Así pues, el único vínculo directo en este triángulo semiótico va del pensamiento al símbolo o, en términos parmenídeos, del νόος al ὄνομα, donde encontramos una relación simbólica que representa correctamente el pensamiento, pero, tal como se explica en el modelo de Ogden & Richards, la inconsistencia entre el referente (εἶναι) y el pensamiento (νόος) deriva en una interpretación fallida de la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez Salas, O. D. (2015), “Cratylus and the reception of Heraclitus’ doctrine Athens”, En *El libro de Heráclito 2500 años después*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 239–268.
- _____ (2009), “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo”, E. Hülsz Piccone (Ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito (Actas del Segundo Symposium Heracliteum)*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 225–260.
- _____ (2008), “Alma, cosmos e intelecto en el pensamiento presocrático: de Tales a Heráclito”, *Nova Tellus*, 26(1), pp. 19–54.
- _____ (2010), “Intelectuales y poetas en la era presocrática: diálogo y polémica”, *Nova Tellus*, 28(2), pp. 21–68.
- Barnes, J. (1982), *The Presocratic Philosophers*, London and New York: Routledge.
- _____ (1983), “Aphorism and Argument”, K. Robb (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy* (pp. 91–107). La Salle: Hegeler Institute.
- Benveniste, É. (1971), “Naturaleza del signo lingüístico”, en *Problemas de lingüística General I*, México: Siglo XXI.
- _____ (1948). *Noms d’agent et noms d’action en indo-européen*. Paris: Adrien-Maisonneuve.
- Bernabé Pajares, A. (1992), “Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: La etimología de nombres divinos en los órficos”, *Revista Española de Lingüística*, 14(1), pp. 25–54.
- _____ (2008), *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid: Alianza Editorial.
- Bernabé Pajares, A., & Luján, E. R. (2006), *Introducción al griego micénico. Gramática, selección de textos y glosario*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Bernays, J. (1885), *Gesammelte Abhandlungen*, vol. I. (H. Usener, Ed.). Berlin.
- Biebuyck, D. (1978). *Hero and Chief: Epic Literature from among the Banyanga (Zaire Republic)*. (University of California Press, Ed.). Berkley and Los Angeles.
- Bollack, J. (1957), “Sur deux Fragments de Parménide (4 et 16)”, *Revue des Études Grecques*, 70(329/330), pp. 56–71.
- Bredlow, L. A. (2011), “Aristotle, Theophrastus, and Parmenides’ Theory of Cognition (B 16)”, *Apeiron*, 44(3), pp. 219-263.

- Brown, C. S. (2006), "Odysseus and Polyphemus: The Name and the Curse", *Comparative Literature*, 18(3), pp. 193-202.
- Burkert, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Bywater, I. (1889), *The Fragments of the Work of Heraclitus of Ephesus. On Nature*. Baltimore: N. Murray.
- Caballero Sánchez, R. (2015), "Serge Mouraviev, Refectio: Liber ut a nobis restitutus. Traducción castellana", en O. D. Álvarez Salas & E. Hülsz Piccone (Eds.), *El libro de Heráclito 2500 años después* (pp. 17–50). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Carpenter, R. (1933), "The Antiquity of the Greek Alphabet", *American Journal of Archaeology*, 37(1), 8–29.
- Cassin, B. (Ed.) (2018), *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles. vol. 1*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Cassirer, E. (1998), *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico (2da.)*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire Étymologique de la langue Grecque. Histoire des mots, Tome I*, Paris: Éditions Klincksieck.
- Clay, J. (1972), "The Planktai and Moly: Divine Naming and Knowing in Homer", *Hermes*, (100), 127–131.
- Cordero, N. L. (2005), *Siendo, se es. La tesis de Parménide*, Buenos Aires: Biblos.
- _____ (1987), "L'histoire du texte de Parménide", en *Études sur Parménide: Problèmes d'interprétation*, t. II (pp. 3–24). Paris: Vrin.
- _____ (1979), "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis*, 24(1), pp. 1–32.
- Cornford, F. M. (1939), *Plato and Parmenides*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Coxon, A. H. (2009), *The Fragments of Parmenides (Vol. 1)*, Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing.
- de Leeuw, M. (1993), "15. Lieferung", B. Snell & M. Meier-Brügger (Eds.), *Lexicon des frühgriechischen Epos*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Deichgräber, K. (1958), "Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts: Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts", *Abhandlungen der Akademie Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse*, 11, pp. 629–724.
- Derrida, J. (1975), "La farmacia de Platón", en *La diseminación* (pp. 93–261), Madrid: Fundamentos.
- Detienne, M. (1985), *La invención de la mitología*, Barcelona: Ediciones Península.
- Diels, H. (1897), *Parmenides Lehgedicht*, Berlin: Georg Reimer.
- _____, (1879) *Doxographi Graeci*, Berolini: G. Reimer.
- Diels, H. & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6a.). Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Falus, R. (1960), "Parmenides-Interpretationen", *Acta Antiqua Academiae Hungaricae*, 8, pp. 276–794.
- Finkelberg, A. (1998), "On the History of the Greek κόσμος", *Harvard Studies in Classical Philology*, 98, 103–136.
- Fischer, S. R. (2001), "From notches to tables", *A History of Writing*, London: Reaktion Books, pp. 11–33.
- Foley, J. M. (1987), "Man, Muse, and Story: Psychohistorical Patterns in Oral Epic Poetry", *Oral Tradition*, 2(1), pp. 91–107.
- Fränkel, H. (2006), "Man's 'Ephemeros' Nature According to Pindar and Others", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 77, 131–145.
- Frazer, J. G. (1951), *La rama dorada*, México, Madrid, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gómez-Lobo, A. (1985), *Parménides*, Buenos Aires: Charcas.
- Goody, J. (1977), *The Domestication of the Savage Mind*, New York: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1962a), *A History of Greek Philosophy: Volume 1. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge University Press.
- _____, (1962b), *A History of Greek Philosophy: Volume 2. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge University Press.

- Harris, Z. S. (1965), "Transformational Theory", *Language*, 41, pp. 363–401.
- Havelock, E. A. (1986), "The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World", *Oral Tradition*, 1(1), 134–150.
- _____ (1983), "The Linguistic Task of the Presocratics", K. Robb (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle: Hegeler Institute, pp. 7–82.
- _____ (1978), *The Greek Concept of Justice from Its Shadow in Homer to Its Substance in Plato*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- _____ (1963), *Preface to Plato*, Cambridge, Massachusetts and London, England: Harvard University Press.
- Heidegger, M. (1953), *Introduction a la Metafisica*, (trad. A. Ackermann Pilári, Barcelona: Gedisa.
- Heidel, W. A. (1967), *Heralitus: Greek Text with a Short Commentary*.
- Heubeck, A., & Hoekstra, A. (1988), *A Commentary on Homer's Odyssey: Volume II: Books IX-XVI*, Oxford: Oxford University Press.
- Hülsz Piccone, E. (2012), "Serge N. Mouraviev, Heraclitea, IV.A. Refectio: Liber ut a nobis restitutus. A. Textus, translationes, adnotationes (second edition; first published 1991). Sankt Augustin: Academia Verlag, 2011. pp. xxix, 206", *Bryn Mawr Classical Review*, pp. 18–21. Recuperado de <http://bmcr.brynmawr.edu/2012/2012-11-25.html>
- _____ (2011), *Lógos: Heráclito y los orígenes de la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____ (2009), "Heidegger y Heráclito", *Martín Heidegger. Caminos*, Cuernavaca: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 129–134.
- Jantzen, J. (1976), *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit*, München: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Kahn, C. H. (2009), *Essays on Being*, New York: Oxford University Press Inc.
- _____ (2003), *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Indianapolis: IN Hackett Pub. Co.
- _____ (1983), "Philosophy and the Written Word: Some Thoughts on Heraclitus and the Early Greek Uses of Prose", K. Robb (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle: Hegeler Institute, pp. 110–206.
- _____ (1981), *The art and thought of Heraclitus*, Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.

- Kerckhove, D. De. (1981), "A Theory of Greek Tragedy", *SubStance*, 9(4), pp. 23-36.
- Kirk, G. S. (1954), *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., & Raven, J. E. (1957), *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kranz, W. (1916), "Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichts", *Sitzungsberichte des königlichen preussischen Akademie der Wissenschaften*, 2 (juli-dezember), pp. 1158–1176.
- Laks, A. (1990), "'The More' and 'the Full'. On the Reconstruction of Parmenides' Theory of Sensation in Theophrastus, De sensibus, 3–4", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, VIII, pp.1–18.
- Leshner, J. H. (1983), "Heraclitus' Epistemological Vocabulary", *Hermes*, 2(111), pp.155–170.
- Lichtheim, M. (1975), *Ancient Egyptian Literature*, Volume I: The Old Middle Kingdoms. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Long, A. A. (1996), *Stoic Studies*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Lord, A. (1987), "Characteristics of Orality", *Oral Tradition*, 2(1), pp. 54–72.
- _____ (1960), *The Singer of Tales*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Luriiia, A. R. (1976), *Cognitive Development Its Cultural and Social Foundations*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Manetti, G. (1993), *Theories of the Sign in Classical Antiquity*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Mansfeld, J. (1995), "Insight by Hindsight Intentional Unclarity in Presocratic Proems", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 40, pp. 225–232.
- _____ (1964), *Die Offenbarung des Parmenides un die menschliche Welt*, Assen: Van Gorcum.
- Marcovich, M. (1967), *Heraclitus: Greek Text with a Short Commentary*. Merida, Venezuela: Los Andes University Press.
- Mason, R. (1988), "Parmenides and Language", *Ancient Philosophy*, 8(2), 149–166.
- Mondolfo, R. (2007), *Heráclito: Textos y problemas de su Interpretación*, Ciudad de

México: Siglo XXI.

Morgan, K. A. (2000), *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.

Most, G. W. (2006), “The poetics of early Greek philosophy”, *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 332–362.

Mourelatos, A. P. D. (2008), *The Route of Parmenides*, Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing.

Naddaf, G. (2005). *The Greek Concept of Nature*. State University of New York Press. New York: State University of New York Press.

Norden, E. (2000), *La prosa artística griega. De los orígenes a la edad augustea*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Nussbaum, M. C. (1979), “Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, 63–108.

_____ (1972a), “ΨΥΧΗ in Heraclitus, I”, *Phronesis*, 17(1), 1–16.

_____ (1972b). “ΨΥΧΗ in Heraclitus, II”, *Phronesis* 17(2), 153–170.

Ogden, C. K. & I. A. Richards, I. A (1989), *The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism* (8a.). New York: Harcourt, Brace & World. Inc.

Ong, W. J. (1982), *Orality and Literacy*, New York: Routledge.

Owens, J. (1975), *Naming in Parmenides*, J. Mansfeld & L. M. Rijk (Eds.), *Kephalaion, Studies in Greek Philosophy and its continuation*, Assen: pp. 16–25

Parménides. (2007), *Poema. Fragmentos y tradición textual*. (A. Bernabé Pajares, Ed.). Madrid: Istmo.

Peabody, B. (1975), *The Winged Word: A Study in the Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally through Hesiod's Works and Days*, Albany: State University of New York Press.

Pepicello, W. J., & Green, T. A. (1985). *The Language of Riddles: New Perspectives. The Journal of American Folklore*. Columbus: Ohio State University Press.

Prier, R. A. (1976), “Language, Time and Form”, *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, Paris: The Hague, pp. 159–173.

- Robb, K. (1983), “Pre-literate Ages and the Linguistic Art of Heraclitus”, K. Robb (Ed.), *Language and Thought in Early Greek Philosophy*, La Salle: Hegeler Institute, pp. 152–206.
- Robinson, T. M. (1987), *Heraclitus. Fragments: A Text and Translation with a Commentary*, Toronto: University of Toronto Press.
- _____ (1986), “Heraclitus on Soul”, *The Monist*, 69(3), pp. 305–314.
- _____ (1975), “Parmenides on Ascertainment of the Real”, *Canadian Journal of Philosophy*, 4(4), pp. 623–633.
- Rossetti, L. (2017), *Un altro Parmenide I: Il sapere pery physeos – Parmenide e l'irrazionale*, Bologna: Diogene Multimedia.
- _____ (2015a), El tratado Peri physeōs de Anaximandro: un nuevo tipo de enciclopedia. *Nova Tellus*, pp. 57–74.
- _____ (2015b), “La Polymathia di Parmenide”, *Chora. Revue d'études anciennes et médiévales*, 13, pp. 193–216.
- Saussure, F. de. (2011), *Curso de lingüística general*, México: Fontamara.
- Senner, W. M. (1990), “Theories and Myths in the Origins of Writing: A historical Overview”, *The Origin of Writing*, Lincoln: University of Nebraska, Press, pp. 1–26.
- Simplicio. (1882), *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca IX), (H. Diels, Ed.). Berolini: G. Reimer.
- Snell, B. (2007), *El descubrimiento del espíritu*, Barcelona: Acantilado.
- _____ (1955-2010), *Lexikon des frühgriechischen Epos*, 4 vols., Göttingen.
- Tarán, L. (1965), *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Untersteiner, M. (1958), *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*, Milano: La “Nuova Italia” Editrice Firenze.
- Verdenius, W. J. (1947), “Notes on the Presocratics”, *Mnemosyne*, 13(4), 271–289.
- Woodbury, L. (1986), “Parmenides on Naming by Mortal Men: Fr. B8.53-56”, *Ancient Philosophy*, 6, 1–13.
- _____ (1958), *Parmenides on Names*, *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, pp. 145–160.

Woods, C. (2010), *Visible Language: Inventions of Writing in the Ancient Middle East and Beyond*, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.