

Hans-Georg Gadamer

**El inicio
de la filosofía
occidental**

Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare

1 edición, 1995

Ediciones Paidós

Barcelona - Buenos Aires - México

LIBERA LOS LIBROS

Título original: *L'inizio della filosofia accidentale* Publicado en italiano por Guerini e Associati

Traducción de Ramón Alfonso Diez y M." del Carmen Blanco Cubierta de Mario Eskenazi

I.* edición, 1995

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier método o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1993 by Istituto Italiano per gli Studi Filosofici y Edizioni
Angelo Guerini e Associati © de todas las ediciones en castellano,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona
y Editorial Paidós, SAICF,
Defensa, 599 - Buenos Aires

ISBN: 84-493-0191-2 Depósito legal: B-43.026/1995

Impreso en Novagràfik, S.L., Puigcerdá, 127 - 08019 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

Sumario

Nota del autor.....	9
Nota del compilador.....	11
I. El sentido del inicio.....	13
II. La aproximación hermenéutica al inicio.....	23
III. El terreno sólido: Platón y Aristóteles.....	37
IV. El problema del alma en el <i>Fedón</i>.....	47
V. El alma entre la naturaleza y el espíritu.....	57
VI. Del alma al <i>logos</i>: el <i>Teeteto</i> y el <i>Sofista</i>.....	67
VII. El planteamiento doxográfico de Aristóteles.....	79
VIII. El pensamiento jónico en la <i>Física</i> de Aristóteles.....	91
IX. Parménides y las <i>dóxai brotòn</i>.....	103
X. Parménides y el ser.....	117

Manqane thn sofian, h phti esti panton twh kalon

Nota de la versión digital: si ud. no puede ver correctamente el texto griego inmediato superior, es porque no ha instalado la fuente SPIonic.

Nota del autor

Las lecciones sobre el inicio de la filosofía griega, que impartí en 1988 —en un italiano un tanto inseguro— en el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici de Nápoles, se hallan recogidas en este volumen, fruto de la reelaboración del profesor Vittorio De Cesare.

El carácter de esta publicación nos hace recordar al Sócrates del *Fedro*: «Cualquier discurso, una vez escrito, se difunde por el mundo, tanto entre quienes lo comprenden como entre aquellos a quienes no les interesa». Por doble motivo se puede aplicar esta sentencia cuando el objeto del discurso está constituido —como en este caso— de citas.

HANS-GEORG GADAMER

Nota del compilador

El Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, desde su fundación, ha podido contar con la contribución de las ideas de un gran maestro del pensamiento contemporáneo, Hans-Georg Gadamer. Este filósofo alemán ha tenido en el Istituto la posibilidad de renovar el antiguo ideal humboldtiano del *Leben in Ideen* y, con este espíritu, su participación en la vida del Istituto se ha ido haciendo con el tiempo cada vez más intensa y continua. Las lecciones que imparte cada año en la sede del Istituto son momentos significativos de esta relación estable. Además de constituir una ocasión recurrente para el encuentro con estudiosos e investigadores italianos, han pasado a ser una cita tradicional entre el filósofo y Nápoles, que cuenta a Gadamer como uno de sus ciudadanos de honor.

El Istituto se alegra al publicar las lecciones sobre «El inicio de la filosofía occidental», pronunciadas en Nápoles del 11 al 22 de enero de 1988. El texto es fundamentalmente una transcripción de las cintas magnetofónicas grabadas. Se ha mantenido intencionadamente el estilo «coloquial», que es una característica de estas lecciones de Gadamer. Se ha realizado alguna modificación de la forma lingüística, pero sólo cuando era inequívocamente necesaria, y se han suprimido pequeños fragmentos, pero únicamente cuando era indispensable para evitar repeticiones inoportunas en un texto escrito. Esta opción por la «fidelidad» a la exposición oral justifica las dificultades de lectura que el texto pueda presentar. Además, hay que añadir que el autor ha revisado el texto transcrito de una forma muy somera; por consiguiente, los posibles errores, imprecisiones y ambigüedades se han de atribuir exclusivamente al responsable de la redacción definitiva del texto escrito.

El Istituto Italiano per gli Studi Filosofici agradece a Hans-Georg Gadamer que haya concedido su autorización para la publicación de las lecciones en la forma que se presenta a continuación.

VITTORIO DE CESARE

I

EL SENTIDO DEL INICIO

Expondré el tema de este seminario, que ha ejercido siempre sobre mí una atracción especial, retomando los apuntes de la última lección que impartí en Heidelberg, a finales de 1967. Siempre he pensado que merecía la pena retomarla, ya que mis alumnos la apreciaron de un modo especial.

El tema es el principio de la filosofía griega y de la cultura occidental. No presenta un interés únicamente histórico, sino que tiene que ver con los problemas actuales de nuestra cultura, que se encuentra en una fase de desarrollo, pero también de incertidumbre y de falta de claridad, y que está buscando el modo de comunicarse con otras culturas muy diferentes, que no nacen —como la cultura occidental— del pensamiento griego. Ésta es una de las razones de nuestro interés por las primeras etapas del desarrollo del pensamiento griego. Una investigación sobre los presocráticos tiene interés actualmente para que podamos comprender nuestro destino, que comenzó con la filosofía y la ciencia griegas, en los años en que empezaba a consolidarse en el Mediterráneo el predominio marítimo y mercantil de Grecia, al que siguió un desarrollo cultural igualmente rápido. No es casual que los primeros presocráticos procedan de Asia Menor, de la costa de Mileto y de Éfeso, de los lugares que dominaban entonces la cultura mediterránea.

Mi objetivo es tratar este tema. Naturalmente, en cierta medida, sin pretender ser exhaustivo, porque una investigación de este tipo no concluye nunca con una llegada al punto de destino, como lo demuestra el hecho de que yo mismo, después de unos años, vuelvo a tratar el mismo tema —con una exposición que planteará numerosas cuestiones —, reflexionando de nuevo sobre él de una forma —así lo espero— mejor.

Pienso que es necesario comenzar con una reflexión metodológica, introductoria, en un cierto sentido legitimadora: el dato decisivo de estas lecciones sobre los presocráticos es que no comienzo con Tales de Mileto ni con Homero, ni con la lengua griega del segundo milenio antes de Cristo, sino que comienzo con Platón y Aristóteles. A mi parecer ésta es la única aproximación filosófica válida para la interpretación de los presocráticos. Todo lo demás es historicismo sin filosofía.

Evidentemente hay que justificar esta premisa. Se sabe que fue el romanticismo el que se planteó en primer lugar las tareas de una investigación sobre los presocráticos y de una interpretación que profundizase en los textos originales. En las escuelas europeas del siglo XVIII no era habitual estudiar un texto original de la filosofía platónica o de otras escuelas. Un estudio de este tipo representó un cambio de hábitos que tuvo lugar también gracias a las grandes escuelas de París, de Gotinga y de otras ciudades europeas, entre las cuales, naturalmente, hay que citar las inglesas en las que continuaba la gran tradición humanística.

Los grandes maestros alemanes que abrieron, por primera vez, la puerta de la investigación y de la interpretación filosófica de los presocráticos fueron Hegel y Schleiermacher. Es bien conocido el gran papel que desempeñó Hegel a este respecto, no sólo con las *Lecciones de historia de la filosofía*, publicadas por los amigos de Hegel después de su muerte (una edición tan superficial que, aunque permanece en el ámbito del pensamiento de Hegel, no está hecha con el cuidado que merecería un pensador tan grande). Hay otros aspectos de la obra de Hegel que ponen de manifiesto, de una forma más sugerente, la importancia de la filosofía presocrática en el pensamiento del propio

Hegel. Tomemos el inicio de la *Ciencia de la Lógica*, una obra sistemática, dialéctica, que quiso situarse en el gran programa de la lógica trascendental de Kant. Es muy interesante comparar este inicio con los primeros manuscritos en los que Hegel describía el sistema de las categorías del *logos*, de los conceptos que se desarrollan uno a partir de otro hasta llegar a la idea como punto de llegada de este camino dialéctico. En estos escritos de juventud falta el capítulo más conocido de la *Lógica*, el primer capítulo, el que trata del ser, la nada y el devenir. Es algo nuevo, añadido por Hegel, que realiza una operación casi incomprensible al introducir tres categorías primarias —ser, nada y devenir—, que preceden al *logos*, el juicio, la proposición. Hegel comienza con estos conceptos misteriosos que no se pueden definir mediante una proposición, pero que son, en cierto sentido, fundamentales porque en ellos está implícito el comienzo del pensamiento dialéctico hegeliano. En la otra gran obra de la filosofía hegeliana, la *Fenomenología del espíritu*, tenemos la misma experiencia: es posible leer los primeros capítulos a la luz de un comentario único constituido por el capítulo dedicado a los presocráticos en la historia de la filosofía del mismo Hegel. Me parece que es evidente que Hegel estuvo siempre influido y estimulado por estas primeras etapas de la filosofía. Se puede, por tanto, afirmar que con Hegel comienza, en el siglo XIX, no sólo la investigación histórica sobre la filosofía clásica, sino también un diálogo permanente con los presocráticos.

El otro gran investigador y pensador fue Friedrich Schleiermacher, el famoso traductor de las obras platónicas al alemán. Su obra fue magistral en el ámbito de la literatura de la traducción de todas las culturas. Era el inicio de una nueva colaboración entre los humanistas y los filólogos, por una parte, y los teóricos y los filósofos, por otra. Es bien sabido que el redescubrimiento de la tradición indirecta de la doctrina platónica por parte de la escuela de Tubinga de Gaiser y de Krämer llevó a la introducción de un nuevo término: schleiermacherismo. Este término no suena bien en alemán y creo que no es correcto. Mi opinión es que el mérito de Schleiermacher consistió en estudiar de una forma nueva a Platón, no sólo como escritor sino también como pensador dialéctico y especulativo.

Pero Schleiermacher, a diferencia de Hegel, tenía una sensibilidad particular hacia el carácter individual de los fenómenos. En efecto, el gran descubrimiento de la cultura romántica fue el descubrimiento del individuo. La famosa fórmula de que el individuo es inefable, que no es posible concebir conceptualmente la unicidad del individuo, nace en la época romántica, no tiene a sus espaldas una tradición literaria, pero como problema se presenta en las primeras etapas de la metafísica platónica y aristotélica.

En Schleiermacher se daban cita un pensamiento muy flexible, dialéctico y especulativo, y una impresionante erudición clásica y humanística. Como teólogo escribió muchos artículos para poner fin a la identificación superficial e ilegítima de la filosofía griega con las doctrinas del cristianismo. Su mérito consistió en abrir el camino a los estudios sobre los presocráticos. Uno de sus alumnos escribió un gran libro sobre los griegos y en él se inspiró la escuela histórica de Berlín hasta Zeller.

Pero ahora quiero dejar pendiente esta reflexión sobre los primeros puntos de referencia de la historiografía de los presocráticos para proponer una reflexión de orden teórico: ¿qué quiere decir la filosofía presocrática como principio del pensamiento occidental? ¿Cuál es el significado de «principio»? Las definiciones de principio son muchas y diferentes. Está claro, por ejemplo, que la palabra griega *arché* tiene dos

significados: principio en sentido natural y principio en sentido especulativo, lógico-filosófico. Pero por el momento no estoy interesado por el principio en el sentido de la doctrina de los principios, como se define de un modo escolástico la filosofía, sino por la multiplicidad y las diferencias de significado del concepto de principio en el sentido de *Anfang*. La palabra alemana *Anfang* ha constituido siempre un problema para el pensamiento. Se plantea, por ejemplo, el problema del principio del universo o del lenguaje. El misterio del principio tiene muchos aspectos especulativos y merece la pena profundizar en sus implicaciones.

En cierto sentido Aristóteles había percibido ya la dialéctica interna de este concepto. En la *Física*, en el libro V, si no recuerdo mal, sostenía que el movimiento termina en la quietud, porque al final del movimiento tiene que existir algo que permanece y está quieto. Pero, ¿cuál es su inicio? ¿Cuándo comienza el movimiento? ¿Cuándo comienza lo vivo a estar muerto? ¿Cuándo está muerto? Mas cuando está muerto ya no es el momento inicial. Es como el misterio del tiempo, también muy presente en la dialéctica de Aristóteles: el tiempo no tiene principio porque siempre es posible poner un antecedente respecto al momento que se asume como primero. Esta dialéctica del principio es inevitable.

Está claro lo que esto quiere decir en relación con nuestro tema. ¿Cuándo comienza la historia de los presocráticos? ¿Con Tales de Mileto, como dice Aristóteles? Este será uno de los temas de nuestra reflexión, pero se puede apuntar ya que Aristóteles menciona, a propósito del inicio, también a Homero y a Hesíodo, «los primeros teologizadores». Por eso tal vez sea verdad que la gran tradición épica es ya una etapa en el camino hacia la interpretación racional de la vida y del universo que comienza con los presocráticos.

Pero hay además otro hecho misterioso, algo que es anterior a la tradición literaria, anterior a la literatura épica y anterior a los presocráticos: la lengua griega. El lenguaje es uno de los grandes misterios de la historia humana. ¿Cómo se forma el lenguaje? Recuerdo perfectamente el día que en Marburgo, cuando yo era todavía muy joven, Heidegger habló del momento en que el primer hombre levantó la cabeza y se planteó una pregunta, es decir, del momento en que algo comenzó a ocupar la inteligencia humana. Discutimos vivamente. ¿Quién fue el primer hombre que levantó la cabeza? ¿Adán o Tales de Mileto? Todo esto puede parecer poco científico y, además, nosotros aramos todavía muy jóvenes, pero tal vez aquella discusión quería decir algo que tiene un gran valor, algo sobre este gran misterio del lenguaje. El lenguaje —creo que fue Nietzsche quien lo dijo— es una invención de Dios.

Volviendo a la lengua griega, es bien sabido que ofrece ya, de por sí, posibilidades especulativas y filosóficas. Quiero mencionar solamente dos. La primera es bien conocida como una de las características más felices de la lengua griega — común, por lo demás, con la lengua alemana—; me refiero al uso del neutro, que permite poner como sujeto lo que es objeto intencional del pensamiento. Sobre esto han versado las investigaciones de Bruno Snell y de Karl Reinhardt, los grandes maestros a quienes, por fortuna, he estado muy vinculado. Ellos han puesto de manifiesto que en este uso del neutro se anuncia ya el concepto, porque indica algo que no se encuentra ni aquí ni allí, sino que es común a todas las cosas. En la poesía griega, al igual que en la alemana, el neutro significa algo omnipresente, una presencia atmosférica, no es la cualidad de un ente, sino la cualidad de un espacio en el que el ente se presenta.

También la segunda característica es muy evidente. Se trata de la existencia de la cópula, el uso del verbo ser para unir sujeto y predicado, que es la estructura de la proposición. También éste es un dato decisivo, pero hay que tener presente que no se trata de ontología, de la investigación analítica sobre el ser que comienza con Platón, o tal vez con Parménides, y que no concluirá nunca en la tradición occidental de la metafísica.

Me doy cuenta de que me he olvidado de mencionar una cuestión, que, a mi parecer, no se ha estudiado mucho y sobre la que estoy reflexionando desde hace bastante tiempo: la recepción del alfabeto por parte de los griegos. El alfabeto, comparado con otros tipos de escritura, como la de los ideogramas o pictogramas, es una abstracción enorme. Los griegos no lo inventaron, pero lo recibieron y perfeccionaron —con la inserción de las vocales en el alfabeto semítico—, quizás en el curso de un par de siglos. Homero, por ejemplo, sería impensable sin la recepción generalizada del alfabeto.

Se dice todo esto para demostrar cuan complicado es el significado de principio en el sentido de lo que es anterior. En este sentido se pueden considerar alternativamente como principio: Tales de Mileto, la literatura épica, el misterio de la lengua griega, y así sucesivamente.

Ahora bien, me parece que es necesario precisar que el principio es siempre principio respecto a un final, un punto de llegada. Entre uno y otro hay un vínculo indisoluble, el principio requiere el final. Si no se dice a qué se refiere el principio del que se habla, se dice una cosa que no tiene sentido. El final define el principio y, naturalmente, esto nos plantea una larga serie de dificultades, porque la anticipación del final es una presuposición del sentido concreto del principio.

En nuestro caso se trata del principio de la filosofía. Pero, ¿qué es la filosofía? Platón dio a la palabra filosofía un acento un tanto artificial y, ciertamente, no común: la filosofía sería la búsqueda de la sabiduría, de la verdad. Sería sólo la búsqueda, no la posesión del saber. Esto no corresponde al uso normal del término filósofo, que quiere significar un hombre que vive completamente, en un cierto sentido, en la visión teórica. Como Anaxágoras: se cuenta que cuando le preguntaron en qué consistía la felicidad respondió que era la observación de los astros. De todas formas, como búsqueda o como posesión de la sabiduría, la filosofía tiene un ámbito más amplio del que nosotros pensamos, llevados por una mezcla de tradición ilustrada y platónica y de historicismo. En efecto, en sentido moderno la filosofía no existe sin la ciencia moderna. Su significado más elevado está en ser considerada como la ciencia más elevada que, sin embargo, no es ciencia en el sentido en que lo son las otras.

Por consiguiente, principio y final están ligados entre sí y son inseparables uno de otro. Del punto de llegada depende el desarrollo del principio, la dirección que toma.

Al mismo tiempo, con esta relación entre principio y final se define un problema central en el análisis de la vida histórica; me refiero al concepto de teleología o, usando un término común, de evolución. Se sabe que éste es uno de los problemas más conocidos del historicismo moderno; mas evolución no es un concepto que se pueda referir a la historia. Evolución es negación de la historia. Evolución quiere decir que todo está ya dado —intrincado— en el principio, con la consecuencia de que la evolución es sólo manifestación, maduración, como sucede en el desarrollo biológico de los seres vivientes; lo cual significa que «evolución» tiene siempre un acento naturalista. Hablar de *historische Entwicklung* es, en cierto sentido, siempre una con-

tradición, porque cuando entra en juego la historia, lo decisivo es lo nuevo, no lo ya dado. Si no se da lo nuevo, la innovación, lo imprevisto, no hay historia. El destino significa imprevisibilidad. Por consiguiente, el concepto de evolución expresa la diferencia radical existente entre la naturaleza como proceso y la vida humana como proceso. Aquí se plantea un aspecto de la oposición entre naturaleza y espíritu.

Entonces, ¿cómo se debe entender mi tesis de que el inicio depende del punto de llegada? ¿Acaso en el sentido de que este punto es el final de la metafísica? Esta ha sido la respuesta del siglo XIX. Dilthey, uno de los defensores de Schleiermacher y de su escuela ha descrito en un capítulo magistral el principio de la metafísica científica y su caída. El siglo XIX es el siglo en el que la metafísica pierde su legitimidad frente al positivismo de las ciencias. En este sentido, por tanto, es posible hablar del final de la metafísica y, como consecuencia, de su principio, como hace Aristóteles en el primer libro de la *Metafísica*, al decir que Tales de Mileto fue el primero que no contó mitos sobre los dioses, sino que habló basándose en demostraciones.

Otro concepto de final, relacionado con el anterior, es el que considera que el punto de llegada sería la racionalidad de las ciencias, la cultura científica. Se trata casi de lo mismo, pero en una perspectiva distinta; porque, mientras que en el primer caso la metafísica, después de haber evolucionado a lo largo de dos milenios, habría concluido en el siglo XIX, en el segundo la racionalidad de la ciencia sena el destino de la humanidad en general y, por tanto, de la propia metafísica. A este respecto se podría citar la fórmula «del mito al *logos*», que quiere ser una síntesis de toda la historia de los presocráticos. Más conocido todavía es el concepto weberiano de desencantamiento del mundo o también el concepto heideggeriano del olvido del ser. Pero hoy nos damos cuenta de que al fin y al cabo no es tan evidente que el final de la metafísica sea el punto de llegada hacia el que habría estado dirigido el camino del pensamiento occidental desde el inicio.

Hay una tercera perspectiva, más radical, del punto de llegada: el final del hombre. Es un concepto conocido, no sólo a través de Foucault sino también porque lo han sostenido muchos otros. Me parece que tampoco ésta es una perspectiva de la que se pueda deducir una definición satisfactoria del significado del principio: la definición del final es demasiado imprecisa y oscura y por eso lo es también la del principio.

Sin embargo, existe otro significado del principio que me parece el más fecundo y adecuado para el objetivo que nos proponemos. En alemán lo expreso con *Anfanglichkeit* (no con *Anfangendes*) —en castellano se podría decir «primitividad» o, mejor, el «principiar»—, el ser principio no determinado todavía en un sentido o en otro, hacia un fin o hacia otro, según una historia u otra. Quiere decir que son posibles todos los desarrollos, en cierta medida, naturalmente. Quizá sea éste el verdadero significado de principio, únicamente éste. Conocer el principio de una cosa significa conocerla en su juventud, la fase de la vida humana en que no existen todavía los desarrollos concretos y determinados. El joven se encuentra inseguro, pero también se ve estimulado a esforzarse por las posibilidades que tiene ante él. (Tal vez actualmente la excesiva organización de nuestra vida amenace esta experiencia fundamental del ser joven y la juventud termine por vivir poco o nada el gusto por la apertura del camino, por la apertura hacia la determinación de la vida.) Esta analogía sugiere el movimiento a través del cual se concreta, determinándose, una dimensión que al principio está abierta e indeterminada.

Creo que en este sentido se ha de hablar del inicio que tiene lugar con los presocráticos. En ellos se da una búsqueda sin saber cuál será el destino, el punto de llegada de un desarrollo rico en posibilidades. Es sorprendente descubrir que en este inicio se abre la dimensión más importante del pensamiento humano. En cierto modo esto corresponde a la intuición de Hegel, que comienza la *Lógica* con el misterio de la identidad del ser y de la nada. También Hegel alude, en ese contexto, a la religión para decir que no es una palabra vacía, no es sólo una perspectiva que se pierde en la indeterminación, sino que está definida por ser potencialidad o, mejor todavía, virtualidad, como prefiero decir, porque potencialidad significa siempre posibilidad de alguna realidad determinada, mientras que para mí virtualidad significa estar orientado hacia un futuro indefinido.

Como conclusión diré que iniciar es algo inmediato, no reflexivo. La palabra «principiar» es ya demasiado reflexiva, a mi modo de ver, para indicar algo que no es una etapa de la reflexión, sino una experiencia concreta, como he tratado de sugerir por medio de la analogía con la juventud.

II LA APROXIMACIÓN HERMENÉUTICA AL INICIO

En el desarrollo de mis argumentaciones es esencial tener en cuenta el papel que desempeña la *Lógica* hegeliana como punto de referencia de la historiografía filosófica del siglo XIX. Grandes filósofos como Eduard Zeller y Wilhelm Dilthey están muy ligados a la tradición de la lógica hegeliana. No obstante, no estoy de acuerdo en que se hable, cuando se analizan las primeras categorías de la *Lógica*, de ser y de no ser. Porque *Nichts* no es el no-ser, sino la nada. Un dato fundamental de mi argumentación es que las tres primeras categorías no son categorías, porque no se usan como partes de una proposición. Son más bien un punto de orientación y esto es muy importante para entender que la comprensión del comienzo a partir del final no es nunca definitiva, no es la última palabra porque también este movimiento de la reflexión se sitúa dentro de una tradición.

Es verdad que Hegel insiste en el hecho de que éste es el movimiento de las ideas y no el de la autoconciencia, mas presuponer que el que piensa y las ideas son polos diversos es situarse en una perspectiva exterior. La lógica hegeliana es, en cierto sentido, una lógica extremadamente griega, porque la filosofía griega ignora la autoconciencia, sólo conoce las ideas. El *nous* es sólo una primera aparición de la «reflexividad», mas esta «reflexividad» no tiene todavía el carácter de la subjetividad moderna. Naturalmente esto constituye un problema, porque al final, en el saber absoluto, se resuelve la diferencia entre ideas y movimientos y el movimiento es, sin duda, el movimiento del pensamiento, pero visto como la proyección de las ideas en un muro.

Quiero también precisar que los tres significados de «comienzo» que he indicado no son separables, sino que los considero como tres aspectos de una misma realidad: el histórico-temporal, el reflexivo de principio y final y el que tal vez sugiere la noción más auténtica de principio, es decir, el principio que no conoce su desarrollo. Esta división tripartita es una premisa al criterio que propongo para la investigación sobre los preso-cráticos: que no se nos da el inicio inmediatamente, sino que es necesario volver a él partiendo de otro punto. Por eso no estoy totalmente cerrado a la relación reflexiva de principio y final que, por lo demás, sería la aplicación, en el campo de la historia de la filosofía y de su origen en la cultura griega, de un concepto que he propuesto. Ya he subrayado que el interés por la tradición presocrática nace con el romanticismo y que tanto Hegel como Schleiermacher están de acuerdo en la importancia del movimiento temporal y de la historia en la evolución del contenido del Espíritu. Se podría recordar la famosa afirmación de Hegel, según el cual pertenece a la esencia del Espíritu que la manifestación tenga lugar en el tiempo, en la historia.

Está claro que no es posible recorrer aquí todo el desarrollo de la investigación europea en el curso del siglo XIX. No quiero repetir la exposición que los grandes intérpretes del siglo XIX hicieron de los presocráticos, que ha sido objeto de un artículo que he publicado sólo en lengua italiana, en el primer volumen de *Questioni di storiografia filosofica* (edición a cargo de Vittorio Mathieu, Brescia, La Scuola, 1975). Sólo quiero recordar a dos figuras representativas tanto para la interpretación histórica como para el análisis de los principios y del método de la *Problemsgeschichte*, que fue un tema dominante en la cultura alemana a finales del siglo XIX y a principios del XX. A estas referencias añadiré una alusión a lo que llamo *Wirkungsge-schichte*, un término

propio de la hermenéutica, que desempeña un papel central en toda la filosofía fundada en el lenguaje, en el comprender y en la interpretación.

Sobre todo, quiero recordar a Eduard Zeller y su gran obra dedicada a la filosofía de los griegos, bien conocida también en Italia —y merecidamente— porque sus cinco volúmenes son un pozo de erudición y de competencia. Hay que reconocer que Rodolfo Mondolfo y sus continuadores tienen el mérito de haber ampliado y reelaborado esta obra a la luz de los progresos de la investigación en el campo de la filosofía antigua. Mondolfo, con su erudición y su capacidad de juicio, ha conservado y renovado la gran obra de Zeller. ¿Cuál fue el mérito de esta obra? Eduard Zeller era teólogo, pero sus intereses lo hicieron dirigirse hacia la historia de la filosofía y contribuyó con muchos trabajos a la investigación histórica con el estilo del historicismo alemán. El aspecto decisivo es su hegelianismo moderado, que lo lleva a concebir un sentido en el desarrollo del pensamiento filosófico y, particularmente, del pensamiento griego. Un sentido, pero no como lo entendía Hegel, es decir, como necesidad de este desarrollo. Por lo demás, interpretar la tradición filosófica con el esquema de Hegel ha pasado ya a ser una constante en nuestro modo de pensar, incluso cuando no se acepta completamente el paralelismo perfecto entre el desarrollo lógico de las ideas y su curso en la historia de la filosofía. En esto consiste el hegelianismo moderado de Zeller; a continuación quiero ilustrar con un ejemplo cómo opera. Es bien conocida la controversia sobre la relación entre Parménides y Heráclito: por una parte, se dice que Parménides critica a Heráclito; por otra, se afirma que es Heráclito quien critica a Parménides y algunos dicen que se trata de un problema histórico. Pero tal vez lo cierto es que no se conocían entre sí. Es muy probable que —como se encontraban uno en Éfeso y el otro en Elea— no hayan tenido ninguna relación, al menos en el periodo de su relación creadora. Ahora bien, ¿por qué mi afirmación ha levantado tanta polvareda? La respuesta es clara: porque existió Hegel. Pues resulta evidente también para el historiador que todas las cosas están ligadas entre sí en el desarrollo progresivo del saber. La herencia hegeliana en Zeller queda bien demostrada por este problema que nace en el siglo XIX y se mantiene todavía hoy. Además, hay que tener en cuenta esta herencia para definir los límites de Zeller en la interpretación de los textos.

De la misma forma que en el trasfondo de Zeller aparece Hegel, en el trasfondo de Wilhelm Dilthey aparece su maestro indirecto, es decir, Schleiermacher, el otro punto de referencia de la historiografía sobre los presocráticos en el siglo XIX. Ciertamente, Dilthey es muy bien conocido en un país como Italia, donde el historicismo está tan profundamente arraigado. Sólo quiero recordar, muy brevemente, cuál es, a mi parecer, la contribución fundamental de Dilthey: el concepto de estructura, entendido naturalmente en sentido amplio y no en el sentido, muy particular, del estructuralismo de nuestros días. La introducción, por parte de Dilthey, del concepto de estructura en el análisis filosófico fue un hecho remarcable porque constituyó la primera resistencia de las ciencias humanas ante la invasión de la metodología de las ciencias naturales. En una época en la que dominaba la epistemología fue Dilthey el que se atrevió a oponerse a la tendencia predominante de la lógica inductiva y del principio de causalidad como única forma de explicación de los datos.

En este contexto «estructura» quiere decir que existe otra forma de comprender la verdad. Estructura es coherencia de las partes —se piensa que ninguna de las partes es prioritaria— al estilo del juicio teleológico de la tercera *Crítica* de Kant, que demuestra muy bien algo evidente: que en el organismo vivo no hay una parte que esté

antes, con función de guía, y otras que estén después, sino que todas están unidas en el mismo organismo y tienen una función en él. Es cierto que el término estructura procede de la arquitectura y de las ciencias, pero en la acepción de Dilthey ha pasado a ser claramente una metáfora. Significa que no existe primero una causa y después un efecto, sino que lo que existe es la coherencia de los efectos. Por eso Dilthey introduce otra expresión, que para mí ha sido muy importante: *Wirkungszusammenhang*, es decir, no la distinción entre causa y efecto, sino el contexto que todos los efectos forman por las relaciones entre sí. Como sucede, por ejemplo, en una obra de arte. El ejemplo preferido por Dilthey era la estructura de una melodía. Una melodía no es un mero sucederse de sonidos, porque una melodía termina y en este término tiene su cumplimiento. Es bien sabido que una de las características que distinguen al oyente cultivado, especialmente cuando se trata de la música más refinada, es el hecho de que se da cuenta, a diferencia de los otros, del momento en que termina la melodía y aplaude en el momento en que la obra *se cumple*. Al igual que el organismo, también la obra de arte es un contexto organizado de efectos y está claro que, mientras se permanece en el ámbito estético, ninguno puede dudar de que la explicación de la obra artística no puede ser de tipo causal, sino que se ha de fundar en los conceptos de armonía, cooperación, estructura. Con esta perspectiva Dilthey quería defender la originalidad y la autonomía de las ciencias humanas. En efecto en ellas hay una forma de evidencia y una forma de comprensión completamente distintas de aquellas según las cuales proceden las ciencias naturales.

Entonces, ¿cómo es posible adoptar esta perspectiva en el campo de la filosofía presocrática? ¿Dónde está aquí una obra, un texto que se presente en su coherencia interna? Sólo encontramos fragmentos de citas hechas por escritores posteriores, alusiones y deformaciones, una tradición tan frágil que puede parecer muy forzada la aplicación del principio de «estructura», tomado de la experiencia estética.

A esta dificultad se puede añadir una observación de carácter más general y para mí muy importante: nosotros no estamos nunca en la situación de espectadores puros o de oyentes de una obra de arte, porque siempre estamos inmersos, en cierto sentido, en la tradición. Plantearse el objetivo de comprender la estructura externa y la coherencia de una obra no suprime, de por sí, los prejuicios que proceden del hecho de estar dentro de una tradición.

La ilustración más persuasiva de este problema se encuentra en la *Introducción a las ciencias del espíritu* de Dilthey. En la segunda parte del libro describe el origen, el desarrollo y la decadencia de la metafísica científica. Es sorprendente cómo describe Dilthey la empresa imposible intentada por los griegos, es decir, el conceptualizar las imágenes de la intuición religiosa, especulativa, poética, mitológica, con los medios de la ciencia. Una metafísica científica es contradictoria en sí misma, es querer expresar científicamente aquella profundidad de la vida que no es accesible a la ciencia. El gran ejemplo de este fenómeno lo constituye la interpretación de Demócrito. Demócrito es el último gran pensador de su época, que no ha tenido un eco adecuado porque la metafísica fundada en el pensamiento de Platón y Aristóteles ha dominado toda la historia de la humanidad. El helenismo supuso la pérdida de aquella perspectiva, pero la tradición metafísica clásica continuó y dominó durante la Edad Media. En la Edad Moderna, con el desarrollo de las ciencias naturales, Demócrito y el atomismo han encontrado nuevos seguidores. (Actualmente hay algunos, como Popper, que ven en

Platón una ideología completamente falsa —como en el nazismo— y en Aristóteles un dogmatismo anticuado.)

Está claro qué es lo que quiero poner de relieve: tal vez incluso un pensador concienzudo como Dilthey, que propone un método que tiene su propia autonomía, termina por seguir esa perspectiva que tiene otro origen.

Por eso estoy convencido de que tampoco el historicismo, que asume la individualidad de una estructura, está libre de los prejuicios de su época, que siguen todavía hoy vivos en los partidarios de la perspectiva de Demócrito. Pero no es posible encontrar actualmente alguien que considere posible la existencia de un Galileo en el siglo II a.C. A pesar de las grandes creaciones de Euclides y Arquímedes, en aquel tiempo la matemática era todavía primitiva y hay numerosos argumentos históricos para rebatir aquella visión de las cosas.

Pero hay otro modo de aproximarse a un tema de investigación; se trata del llamado *Problemsgeschichte*, historia de los problemas. A finales del siglo XIX se afirmó un nuevo principio: no existe en la filosofía una verdad sistemática o un sistema universalmente válido. Todo sistema es unilateral, es una perspectiva más o menos parcial de la verdad, no es la verdad en sí misma. No obstante, los problemas presentes en las diversas formas de sistematización son estables e idénticos y, contando con ellos, es posible hacer la historia de la filosofía, a partir de la filosofía presocrática. Cohen, por ejemplo, interpretaba a Parménides como inventor de la identidad y a Heráclito como inventor de la diferencia. También aquí se puede encontrar un fundamento hegeliano, no siempre advertido por los historiadores de la filosofía. La *Lógica* de Hegel es como una cantera gigantesca de la que extrae material toda la filosofía posterior.

Mas, ¿qué es un problema? La expresión proviene del lenguaje de los adversarios que compiten en una lucha. Significa un impedimento puesto en el camino del otro a fin de que no pueda continuar. De aquí se traslada metafóricamente al contexto de la discusión: un argumento que se opone a la perspectiva de uno de los interlocutores es como un obstáculo. En este sentido problema es algo que bloquea el progreso del conocimiento. En los *Tópicos* Aristóteles ha formulado muy bien este concepto de problema.

Encontramos aquí una ocasión para mostrar la diferencia entre ciencia y filosofía. En la ciencia el problema es algo que no permite continuar con las explicaciones previamente aceptadas y que exige nuevas experiencias, nuevas teorías. Por eso el emerger de un problema, en las ciencias, es la primera etapa para realizar un progreso, como dice Popper; otra cosa es de dónde viene este problema, que tal vez Popper desestimaría como una cuestión psicológica. La demostración de las consecuencias de una teoría no es el único punto decisivo del conocimiento científico. Está claro que normalmente la característica de un verdadero investigador es la imaginación que trata de encontrar nuevas preguntas; pero el problema es encontrar una pregunta fecunda: ésta es la cuestión decisiva de la creatividad de la ciencia y no la verificabilidad o la falsabilidad como pretende el dogmatismo de Popper. De todas formas, diré que las ciencias tienen la función de resolver los problemas. Lo que sucede es que hay problemas que están fuera del dominio y de las posibilidades de las ciencias. Es entonces cuando la filosofía responde de forma distinta, pues reconoce que no es posible resolver estos problemas, pero no por ello los considera carentes de importancia. En efecto, no es cierto que cuando un problema no sea falsificable no constituya una cuestión para el pensador. Precisamente por eso encontramos la teoría del problema en

los *Tópicos* de Aristóteles, es decir, en el ámbito de la teoría de la dialéctica, entendida naturalmente no en sentido hegeliano, sino en el sentido totalmente contrario de razonamiento que no pretende resolver el problema.

Este sentido del problema excluye su estabilidad. El que busca problemas estables en la inestabilidad de la vida histórica dice: está claro que los problemas se repiten, como, por ejemplo, el problema de la libertad. Mas, ¿de qué libertad se trata? ¿Libertad como *eleuthería*, en el sentido histórico-político, como independencia y soberanía? Entonces, ser libre, es no ser esclavo. Mas ciertamente esta libertad no es la anunciada por la moral estoica, que indica que la condición óptima está en no desear cosas que no están disponibles para nosotros. También esto es libertad y es bien sabido que la filosofía estoica afirma que el sabio es libre aunque esté encadenado. Existe, además, la libertad según el cristianismo, la decisión libre, analizada en el *De servo arbitrio* de Lutero. Y existe también la libertad que es objeto del debate entre determinismo e indeterminismo, que se desarrolla durante todo el siglo XIX y llega hasta el siglo XX. En él la libertad no se define contra el dominio de un amo que dispone de la actividad y de la vida de un siervo, sino en relación con la naturaleza y con su causalidad necesaria, contra la cual se plantea la pregunta de si existe la libertad. Recuerdo que cuando los físicos de Copenhague descubrieron la teoría de los *quanta* muchos estudiosos eminentes la presentaron como la solución al problema de la libertad. Para nosotros esto es ridículo, porque seguimos aceptando la distinción kantiana entre causalidad —como categoría válida para los hechos que son objeto de las ciencias naturales— y moralidad, que no es un hecho en el sentido de los que examina la física, sino un hecho de la razón. La libertad como «hecho de la razón». Esta formulación empleada por Kant puede desconcertar, porque en ella se unen conceptos opuestos, hecho y razón —verdades de hecho y verdades de razón, para expresarnos con los términos de Leibniz—, mas lo que cuenta es la afirmación de Kant de que la libertad es una condición necesaria para la razón humana como persona moral y social. Es evidente que este concepto de libertad es completamente distinto de lo que podría sugerir el indeterminismo de los fenómenos, que no puede ser puesto como fundamento de la libertad del hombre.

Otro ejemplo indicativo del error que se comete cuando se busca a toda costa un mismo problema en conceptos históricamente diversos se puede encontrar en la ética de los valores. Es sabido que en el siglo XX el concepto de valor, procedente de la economía política, se aplica a la teoría filosófica. Lo aplican Max Scheler y, más todavía, Nicolai Hartmann, que ha sido para mí un maestro y un amigo. Hartmann interpretaba las virtudes aristotélicas como equivalentes a los valores, pero es evidente que esta interpretación es inadecuada porque «valor» tiene un significado «objetivante». Depende de una valoración, pero no se deriva, como la virtud de Aristóteles, del hábito. La virtud aristotélica caracteriza a la persona no sólo como capacidad de valoración, sino también como formación, hábito, carácter y, en este sentido, es muy distinta del valor. Éste es uno de los casos en los que resulta evidente la falta de diferenciación histórica y todo queda reducido a un problema idéntico. Quiero recordar que también Scheler protestaba contra esta identificación de los valores con las virtudes aristotélicas.

¿Cómo definir, pues, respecto a Dilthey y a la *Problemsgeschichte*, mi perspectiva de investigación y de interpretación? Yo la llamo *Wirkungsgeschichte*, historia de los efectos o de las determinaciones y *Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*, conciencia de la determinación histórica. Esto significa, sobre todo, que no es cierto que estudiar un texto o una tradición dependa de una elección nuestra. Esta libertad, este

distanciamiento respecto del objeto estudiado, no existe. Nosotros mismos estamos en el curso de la tradición, no nos encontramos en la distancia soberana en la que se sitúan las ciencias naturales para experimentar y teorizar. Es cierto que en la ciencia contemporánea, por ejemplo en la física de los *quanta*, el sujeto puede tener una función distinta de la de puro observador que objetiviza, pero estar en el curso de la tradición es algo completamente diverso, es estar condicionados y, estando condicionados, reconocer al otro. Esta dialéctica se da no sólo en la tradición cultural, la filosofía, sino también en las ciencias morales. También aquí, en efecto, encontramos, no al experto que desde el exterior estudia las normas, sino a una persona ya formada por estas normas, una persona que se encuentra ya en una sociedad, en una época, en un conjunto de prejuicios, en una visión del mundo. Todo esto es fecundo y ejerce ya su influencia en el dirigirse a una cuestión, en el interpretar una doctrina.

El concepto de *Wirkung* es ambiguo y, en ciertos aspectos, es un atributo de la historia, pero en cierto sentido es también un atributo de la conciencia. La conciencia está condicionada por las determinaciones históricas. No observamos la historia desde una cierta distancia; estamos, en cuanto seres históricos, siempre en la historia que intentamos comprender. Aquí se encuentra el carácter específico irreducible de este tipo de conciencia. Por esta razón me parece completamente erróneo afirmar que la distinción entre ciencias naturales y ciencias morales ya no es tan importante como se creía en el siglo XIX y que además ha quedado superada porque las mismas ciencias naturales ya no hablan de una naturaleza sin evolución, sin historia y, como consecuencia, también el hombre tiene su puesto en la larga historia del universo y las ciencias morales y del espíritu son una parte de las ciencias naturales. Todo esto es falso, no es una interpretación adecuada de la historicidad del ser humano. A éste no es posible observarlo desde un punto de vista fijo, no puede quedar reducido a objeto de una teoría evolucionista. La experiencia del encuentro del hombre consigo mismo en la historia, esta forma de diálogo, esta forma de comunicación de uno con los otros, es completamente diferente de la teoría de la naturaleza y también de la teoría de la evolución del universo y del *Homo sapiens*. Estos son temas fascinantes, pero espero que haya quedado ya claro que la memoria, vida del espíritu, es algo distinto. La *anamnesis* platónica es análoga al misterio del lenguaje: no tiene principio, así como tampoco es posible deducir las palabras de un principio. Hablar un lenguaje es una totalidad, una estructura en la que estamos inmersos; así como el recordar, que es una forma con la que articulamos nuestras experiencias, es un proceso que tal vez comience ya en el embrión. De esto no estoy seguro, porque no tengo memoria de mi estado embrionario, pero no es esto lo importante. Lo importante es que la memoria es percibir *de nuevo*, retomar.

Al final parece obvio que la posición hermenéutica queda confirmada por la situación humana y que la pretensión de distanciarse de las cosas, como si fueran sólo objeto de observación, se olvida del dato decisivo de nuestra comunicación con los demás hombres y con las demás culturas, a saber, que en este contacto también los demás nos hablan. (Por eso la empresa de interpretar el inicio del pensamiento occidental pasa a ser un diálogo entre dos interlocutores.)

También el significado de «método» debe cambiar desde el momento en que no existe un sujeto en una posición privilegiada. La palabra «método», en el sentido que le ha otorgado Descartes, presupone la convicción de su carácter único como guía de la verdad. En el *Discurso del método*, pero también en otras obras, Descartes ha insistido

en el hecho de que el método es único y general para todos los posibles objetos del conocimiento y este concepto de método ha terminado por dominar la epistemología de la Edad Moderna, a pesar del proceder flexible del propio método. En cambio, mi posición en el debate filosófico de nuestro siglo se caracteriza porque retoma la bien conocida oposición entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, entre la lógica de John Stuart Mill, por una parte, y Wilhelm Dilthey, por otra. Ahora bien, por encima de la diversidad de las dos posiciones, a mí me parece que se fundamentan en un mismo presupuesto, la objetividad del método, y que todo se reduce a una diversidad de métodos. Precisamente esto es lo que me parece desorientador. *Méthodos*, en el sentido antiguo, significa siempre la totalidad del estudio de un campo de cuestiones y de problemas. En este sentido el método ya no es un instrumento para objetivar y definir algo, sino que es el participar en las cosas de las que nos ocupamos. Este significado de «método» presupone que nos encontramos ya dentro del juego y no en un punto de vista neutral.

Naturalmente esta afirmación aparece como una provocación para el ideal de la objetividad, típico de las ciencias naturales, pero en las ciencias del espíritu entran en juego valores de otro tipo, más elevados. Es cierto que también en éstas surge la cuestión de la existencia o no existencia de un hecho, de su verificación, pero en las ciencias humanas esta cuestión es marginal, porque la verdadera cuestión es el encuentro del hombre consigo mismo en la forma de una participación que es más semejante a lo que tiene lugar en el mensaje religioso que a la relación entre sujeto y objeto tal como se establece en las ciencias naturales. Por otra parte, este hipotético punto de vista neutral sería la eliminación del sujeto del conocer y es completamente evidente que el fin último de las ciencias es el de eliminar todos los puntos de vista subjetivos. Pero esto no es posible en la vida cultural y en la vida social. Ésta no es la función de las ciencias del espíritu, porque en éstas no tengo que ponerme, mediante un método, en el lugar de otro al que considero como objeto. Jean Paul Sartre ha descrito muy bien la función aniquiladora de la mirada objetivadora: en el momento en el que se reduce al otro a objeto observado, se suprime el carácter recíproco de la mirada, deja de haber comunicación.

Por tanto, la discusión sobre las ciencias naturales y sobre las ciencias del espíritu es desorientadora si no se parte de sus diferentes funciones: las primeras son objetivadoras, las otras son participantes. Naturalmente esto no significa que objetivación y aproximación metódica no tengan cierto valor en las disciplinas humanísticas e históricas, sino sólo que no pueden constituir el objetivo de la investigación en este campo. De lo contrario, no se podría explicar nuestro interés por el pasado. Pues las ciencias naturales están interesadas por sus efectos, por el dominio de la naturaleza, y quizá también de la sociedad, mediante el progreso de los conocimientos. Mas la cultura vive como forma de comunicación, como juego en el que los dos participantes no son sujeto, el uno, y objeto, el otro. Por eso se puede comprender muy bien que las ciencias de la cultura tienen ciertamente un método científico que, sin embargo, es poco relevante si se lo compara con el valor que para estas ciencias tiene nuestra participación, nuestro estar dentro de la tradición y de la vida de la cultura.

Por lo demás, la inadecuación del concepto de método como garantía de objetividad aparece con toda evidencia cuando afirmo que la única aproximación al tema de los presocráticos es estudiar a Platón y Aristóteles, cuyos textos se conservan, y ver qué cuestiones se han planteado y en qué sentido. Ésta no es una tarea fácil,

especialmente por lo que se refiere a Platón. Se realiza concretamente sólo estudiando los textos en que Platón y Aristóteles hablan de sus predecesores, teniendo en cuenta que aquéllos no han trabajado con la perspectiva de nuestra investigación histórica, sino porque estaban motivados por intereses propios, por su propia búsqueda de la verdad, que en los dos presentaba caracteres comunes, pero también diversos. Por eso en este momento entra en juego el significado conjunto de la filosofía platónica y de la aristotélica. Sólo cuando hemos comprendido, por ejemplo, qué significa el hecho de que la crítica de Aristóteles considera a Platón como un pitagórico, sólo entonces podemos leer lo que Aristóteles dice sobre los presocráticos.

III EL TERRENO SÓLIDO: PLATÓN Y ARISTÓTELES

A continuación tenemos que entrar a fondo en nuestro tema, los presocráticos y el inicio del pensamiento occidental, aplicando los principios expuestos hasta ahora. La primera cuestión verdaderamente importante es la de los textos, y yo la resuelvo afirmando que los primeros textos auténticos sobre nuestro tema son los de Platón y Aristóteles. Pues tenemos que saber que una colección de fragmentos de los presocráticos o de testimonios sobre ellos, aunque sea un trabajo meritorio que debemos agradecer a su autor, no tiene casi ningún valor, si se la compara con las posibilidades de comprensión que ofrece un texto auténtico e íntegro. Es bien sabido que con el recurso a las citas se puede probar casi todo y lo contrario, porque también la cita más fiel y literal, por estar separada de su contexto, puede decir algo distinto del original. El que cita interpreta ya por la forma en que presenta el texto. Pues bien, todos los fragmentos recogidos en las colecciones de los presocráticos son citas aisladas, que no han llegado a nosotros en un texto definido y completo, sino a través de Platón y Aristóteles, los peripatéticos, los estoicos, los escépticos, los Padres de la Iglesia —una gran riqueza de autores que citan y describen doctrinas con fines completamente diversos—. Por eso el primer problema es encontrar un texto en el que se interprete el pensamiento de los presocráticos de una forma coherente.

El único texto que se refiere al pensamiento presocrático en su conjunto es el comentario de Simplicio a la *Física* aristotélica. Es el texto más extenso que ha llegado hasta nosotros de la literatura sobre los presocráticos, obra de un estudioso del siglo VI d.C, que era también un intérprete excelente. Pero se encuentra en el contexto de un comentario de Aristóteles y, en particular, de la *Física*. Por eso, preguntémosnos en primer lugar qué podía significar *physis* en los siglos VI y V a.C.

El título *perì phýseos* aparece por primera vez en Platón, pero el concepto se forma más tarde, en oposición a *techne*. Sin *techne* no hay concepto de *physis*. En este sentido lo define Aristóteles para decir que el matemático Platón no ha reconocido la esencia de la *physis*. Aristóteles es un físico y *physis* para él es el concepto decisivo de su estudio de los predecesores. Aquí reside la importancia del primer libro de la *Física*, al que Simplicio añadió un comentario muy completo.

Pero esta tesis es objeto de debate y no aparece tan evidente. Por eso refirámonos por un momento al *Fedón* y precisamente al hecho de que en él Sócrates, describiendo sus experiencias con los sabios de la época, usa la expresión *perì phýseos* como título de sus obras. No hay duda de que el uso de este título era tal vez propio de los sofistas, tal vez socrático, pero no puede ser del siglo VI a.C, porque entonces no había ni libros ni títulos, sino otra forma de comunicación con el público. Por tanto, está claro que el título *perì phýseos* no es de los primeros pensadores griegos, sino que fue compuesto posteriormente en una visión retrospectiva de la historia de los presocráticos. Todo esto no es ya objeto de discusión y los investigadores lo aceptan de un modo unánime, mientras que mi tesis, sostenida en los *Heraklit-Studien*, de que el concepto de *physis* no existía todavía en el siglo VI a.C, ni tampoco en Heráclito, continúa siendo objeto de discusión.

De todas formas, sigue en pie el hecho de que todos los pasajes comentados por Simplicio, elegidos de los textos que tenía a su disposición, están ya predeterminados por el objetivo de mostrar cómo Aristóteles defiende la tesis de que la *physis* es la

primera manifestación del ser. (Una tesis-añadido-en la que la meta-física es sólo un apéndice; lo afirmo plenamente convencido: la *Metafísica* es un apéndice marginal de la *Física* y el que lo olvida no podrá nunca comprender a Aristóteles ni tampoco el uso que la Iglesia ha hecho de la *Metafísica* aristotélica para fundamentar el concepto de lo divino como ser.) No obstante, a pesar de esta «predeterminación» del texto, todas las demás fuentes y tradiciones son secundarias con respecto a Simplicio.

Hay otro dato decisivo que se ha de tener presente al acercarse a los presocráticos. No se debe olvidar que hay dos esquemas, dos interpretaciones, omnipresentes en nuestra mentalidad. Una es la interpretación aristotélica, según la descripción de Simplicio, en el primer libro de la *Metafísica* y en el primer libro de la *Física*. La otra es la interpretación hegeliana. Las dos están tan arraigadas en nosotros que sería ilusorio pensar que podemos librarnos de ellas por completo. Por ejemplo, el problema de la relación entre Parménides y Heráclito deriva, como problema especulativo, de la primacía de los prejuicios hegelianos, como he dicho previamente, pero también, en cierta medida, de los platónicos y aristotélicos. Hay que ser conscientes de que toda investigación histórica sobre la filosofía griega se desarrolla en el marco de la disolución de la metafísica idealista, hegeliana, y que esta idea de disolución está presente, de forma más o menos explícita, en todos los historiadores del siglo XIX.

Si se asumen estos puntos de partida, queda clara la debilidad de la *vulgata*, la tradición según la cual todas las historias de la filosofía comienzan con Tales y la escuela de Mileto. La escuela de Mileto..., mas ¿qué era una escuela en el siglo VI a.C. en una ciudad como Mileto? Nadie sabría responder a esta pregunta. ¿Y qué significa la sucesión Tales de Mileto-Anaximandro-Anaxímenes, con el consabido problema de cómo es posible, después de la profundidad de Anaximandro, que habla del infinito indeterminado, la vuelta al aire como sustancia primordial? La verdad es que este modo de formular los problemas es débil, porque no se apoya en datos históricos, sino en una construcción intelectual. En efecto fueron Apolodoro y otros quienes dijeron que Anaximandro había sido un seguidor de Tales de Mileto y que Anaxímenes lo había sido de Anaximandro. Entendámonos: es posible que una de estas construcciones sea correcta, pero sería un juego de azar querer afirmarlo con certeza. La «escuela de Mileto» no era en realidad una escuela. Hay otro elemento que se podría tomar como punto de partida: el fundamento religioso del inicio griego de la filosofía. Este fundamento está implícito en la conocida fórmula «del mito al *logos*», que es otra fórmula habitual para interpretar la historia de los presocráticos. Mas, ¿qué se entiende en este caso por «mito»? En el siglo XIX estaba claro: se trataba de la «religión homérica». Sin embargo, ciertamente no hubo una religión homérica. La «teología homérica» era en realidad la invención, la visión de un gran poeta que daba unidad, componía, interpretaba una enorme riqueza de mitos locales, provenientes de ambientes diversos del mundo griego. Sin duda era una composición del poeta que había vivido en el siglo IX a.C. y era al menos dos siglos anterior a las noticias sobre Tales de Mileto. El otro poeta al que algunos se refieren, cuando se habla de la religión en esta edad, es, naturalmente, Hesíodo con su *Teogonía*. Es cierto que Aristóteles cita a Homero y Hesíodo como los primeros que han propuesto sus consideraciones sobre la divinidad. Pero Aristóteles no pretendía hablar de una religión, sino que quería demostrar que en la concepción del nacimiento de la familia de los dioses y del orden del universo había ya pensamientos lógicos y conceptos filosóficos latentes. Por eso me parece muy dudoso el esquema tradicional «del mito al *logos*». Quizás el mito, en el caso de la mitología

homérica, es más *logos* que *mythos*. Es fascinante la humanidad que subyace en la descripción de los dioses como una sociedad noble de grandes señores, una aristocracia de la cual, en un tiempo indefinido, surgió por voluntad de Zeus la historia del mundo. Ciertamente todo esto no es una teología en el sentido de la tradición cristiana y por eso está equivocado, por ejemplo, el título del libro, de gran valor por lo demás, de Werner Jaeger: *La teología de los primeros filósofos griegos*. Aquí se emplea el término «teología» de una forma equívoca. Jaeger es un autor con muchos conocimientos culturales y científicos, pero en este libro no ha sido tan sagaz como en *Paideia*, donde el interés por los sofistas le ha hecho evitar la teologización de la tradición presocrática. Es interesante, a este respecto, comparar las partes de los dos libros dedicadas a Jenófanes. En *Paideia* se trata a Jenófanes de una forma que me parece completamente adecuada, pero después, en *La teología de los primeros filósofos griegos* —donde, a mi parecer, está influido por la sociedad americana y por el papel de la Iglesia en América— Jaeger ha modificado su interpretación de los versos de Jenófanes sobre el Dios que es inmóvil, etcétera. Creo que Jaeger tenía razón cuando afirmaba que esta descripción por imágenes es típica de un rapsoda, no de un teólogo. Esta es la razón por la que he criticado breve y marginalmente a un maestro de la investigación en este campo.

Por ahora son suficientes estas observaciones introductorias. Comencemos a profundizar en nuestro trabajo interpretando los testimonios más importantes sobre la filosofía presocrática en Platón y en Aristóteles.

Comencemos con Platón y, en concreto, con el *Fedón*, 96 y sigs. Aquí, como ya se sabe, traza Sócrates su autobiografía científica y filosófica. Pero antes de proceder a la interpretación de este texto es oportuno subrayar una vez más el error que se comete al basarse en un fragmento. El texto al que nos referimos es sólo un capítulo de un todo, de un conjunto. En efecto es *todo* el diálogo, el *Fedón* en su totalidad, el texto en el que es posible, aunque no fácil, identificar la cuestión a la que Platón trata de dar una respuesta. Es uno de los diálogos más conocidos. Nietzsche ha dicho que la figura de Sócrates, a punto de morir, presentada en esta obra, pasó a ser el nuevo ideal de la óptima juventud griega, sustituyendo a Aquiles. Hay algo de cierto en esto, pues ya se sabe que el diálogo comienza con un motivo homérico, el motivo de la muerte y de qué hay después de ella. A este respecto recordamos las inolvidables escenas con las que Homero describe el viaje de Ulises al Hades para visitar a los héroes de Troya y, en particular, la imagen de Ulises que, habiendo perdido la memoria, la recupera bebiendo la sangre del sacrificio: la muerte es la noche de la memoria; se muere cuando ya no hay memoria. Se trata, podríamos decir, de imágenes que sugieren algo semejante a una religión popular. Pero también está claro que en ellas se anuncia un tema que será objeto de reflexión, pues las sombras de los héroes existen en un lugar, el Hades, pero no tienen memoria y, por consiguiente, el problema que se plantea es el del alma y el de qué es respecto a la vida y a la muerte. En este momento hay una nueva fuente de posibles malentendidos que invade nuestro modo de pensar: el concepto agustiniano de alma como interioridad de la conciencia. La compleja doctrina cristiana de la inmortalidad del alma y de la salvación está implícita en nuestro concepto de alma o, como decimos nosotros los alemanes, *Seele*, un término que sugiere algo que tiene que ver más con el sentimiento, algo más huidizo —también en Ja fonética— que el término alma. Está claro que esta tradición actúa sobre nosotros empujándonos a creer que en la poesía homérica hay una idea de alma en cierto modo semejante a la nuestra.

Por otra parte, la supuesta «religión de Homero» no es la única fuente de prejuicios del intérprete. Está también el llamado orfismo, un concepto que ha ejercido durante mucho tiempo su influencia en la investigación y constituye un problema que sigue planteado. ¿Qué era este movimiento religioso que se difundió en los siglos VII-VI a.C, que no existía en tiempos de Homero o que al menos no es citado por el poeta que recoge tanta riqueza de movimientos religiosos y de mitos? Esta cuestión sigue planteada, de la misma manera que sigue planteado el problema de la datación del culto de Dionisos, figura casi desconocida en el *epos* homérico y que ha pasado a ser ampliamente conocida después de la obra de Nietzsche. De todas formas, se trata de cosas muy vagas y nuestro interés por ellas al ocuparnos de los presocráticos, está sólo en el hecho de que en este culto el alma era el centro de la religiosidad. Me parece que este dato es evidente en la figura de Pitágoras. Al leer las biografías de los presocráticos, siempre se saca la misma conclusión: todos ellos son presentados como seguidores de Pitágoras, desde Anaximandro a Parménides, pasando por todos los demás. Naturalmente este hecho quiere decir algo. A mi parecer significa que Pitágoras concentra en sí motivos fundamentales como el misterio de los números, el misterio del alma y el de su transmigración y purificación. Esto nos lleva al problema de la memoria, porque es evidente que, normalmente, una religión que habla de la metempsícosis presupone la ausencia de memoria. Parece una excepción que alguno, como Empédocles, tenga una vaga idea de haber sido otra cosa en otra vida.

Por tanto, hay un conjunto de problemas ligados al alma. ¿Es un soplo que vivifica a los animales y a los hombres? ¿Es como una primera luz en el interior del hombre, la conciencia incipiente, la memoria o algo semejante? Todo esto sigue siendo un trasfondo vago, que no se puede emplear como clave para comprender. Por el contrario, hay que estudiar la forma en que se trata en el *Fedón* el problema del alma para ver cuáles eran los problemas por los que estaba interesado un pensador de la época platónica. Éste es un ejemplo del problema que planteo: cómo leer la tradición que nos interesa en un texto que no está construido con esta finalidad, pero que nos permite adivinar tendencias fundamentales de la cultura de la época.

Como conclusión, se podría formular así el problema: ¿es el alma una fuerza vital o es una especie de capacidad espiritual? ¿Es vivir o es pensar? ¿O es que estos dos aspectos están entrelazados? ¿De qué modo? Éste es el tema de Platón y por medio de Platón tenemos que comprender cómo lo trataron los presocráticos.

Quiero añadir una última observación general sobre el *Fedón* y, en concreto, sobre el escenario del diálogo. Los dos interlocutores de Sócrates son —como ya se sabe— pitagóricos exiliados en Atenas en una época en que esta secta se había disuelto como consecuencia de acontecimientos políticos. Simias y Cebes son figuras históricas y representan no tanto el pitagorismo de los orígenes cuanto su evolución de secta religiosa a grupo de investigadores y científicos. Hay que tener presente este dato cuando se lee la discusión entre Sócrates y los dos amigos, que ya no son pitagóricos en el sentido de seguidores del gran fundador de una semirreligión. Se trata de la discusión con dos científicos que usan los temas y las metáforas de los pitagóricos, pero lo hacen para describir los resultados de la ciencia de su época. Me parece que este hecho es muy importante. Se discute mucho acerca del tema de los pitagóricos. Recuerdo que en mis años jóvenes la tesis más radical —sostenida en la obra de E. Frank, *Plato und die sogennanten Pythagoreer*; Halle, 1923 [*Platón y los llamados pitagóricos*]— era que toda nuestra concepción tradicional de los pitagóricos, entendidos como matemáticos,

astrónomos, etcétera, era una reinterpretación procedente de la escuela platónica, en particular de Heráclides del Ponto. El radicalismo de esta tesis no se ha visto confirmado. Actualmente está claro que existían ya unas matemáticas de Pitágoras, aunque con un trasfondo religioso. Pese a todo hay que precisar que en la época de Platón prevalecía la ciencia y no la religión. Así lo testimonia el hecho de que los dos interlocutores de Sócrates en el *Fedón* son más o menos científicos, que no saben nada, por ejemplo, de las prescripciones religiosas de Filolao —gran maestro de la secta—, pero conocen bien la biología y la astronomía de la época platónica. Me parece que esta precisión es importante para comprender cómo Platón introduce en el escenario y en el carácter típico de los interlocutores la crítica de una tradición y una interpretación de ella que, al mismo tiempo, lo es de su época. Naturalmente, la concepción de la ciencia del *Fedón* no corresponde tampoco a la del tiempo de la muerte de Sócrates. Para nosotros es indiscutible que este diálogo fue escrito más tarde, tal vez veinte años después. Platón retoma la figura de Sócrates a punto de morir en el momento en el que comienza a delinear los datos centrales de la teoría de las ideas y comienza a fundar una forma de escuela. (Es correcto denominar así a la Academia, pero no a las llamadas escuelas de los sofistas, los atomistas o los eleatas, etcétera, que no eran propiamente escuelas.)

Pienso que estas notas son importantes para comprender por qué el *Fedón* está ligado a nuestro tema. El análisis del problema del alma introduce el largo relato autobiográfico de Sócrates —hecho naturalmente por Platón—, sus experiencias con los científicos de la época y su nueva orientación. Este es claramente el punto crucial en el camino hacia la verdad: no según las doctrinas de sus predecesores, sino según la teoría de las ideas.

IV

EL PROBLEMA DEL ALMA EN EL FEDÓN

El tema del *Fedón*, que se plantea en el relato del último día de la vida de Sócrates, es el problema de la vida y de la muerte, y de qué es la vida de una persona, qué es eso que llamamos alma, *psyché*. El diálogo es un análisis del problema del alma y de los argumentos propuestos para sostener su inmortalidad, con un momento de extraordinaria importancia en el que los propios narradores interrumpen su relato, lo que constituye una señal de que se trata de un momento de máxima atención y de que hay una respuesta capital.

El *Fedón* comienza con un tono moral, casi religioso: el problema del suicidio y de la espera de una nueva vida después de la muerte. Éste es el primer tema del diálogo; el segundo es la inmortalidad del alma. Me parece que el puente entre las dos partes es la idea de la catarsis, la purificación, y esto es importante para nuestra interpretación.

Ya se sabe que el pitagorismo era sobre todo un conjunto de normas para la purificación, como la de no usar un cuchillo para atizar el fuego o la de no comer habas. Lo decisivo es que Platón da a este ideal de pureza un sentido nuevo, que ha terminado por resultarnos familiar a través de Kant, a saber, el sentido de la razón pura. Las matemáticas son razón pura en cuanto que trascienden el acceso sensible a las cosas, como aparece ya en el *Menón*, en la teoría de los conceptos matemáticos puros. Por eso la visión moral y religiosa de la separación entre alma y cuerpo corresponde, en su núcleo, a la separación entre la ciencia matemática y la experiencia sensible. Por esta razón la vida del filósofo es un camino hacia la muerte, entendida como separación de lo sensible, del cuerpo.

El primer argumento sobre la inmortalidad del alma está tomado de la estructura cíclica de la naturaleza: siendo la vida un fenómeno natural, la muerte no puede ser nada más que una etapa en el ciclo de la *ghénesis* y de la *phthorá* (*Fedón*, 70 y sigs.). Este argumento de carácter cíclico de la naturaleza es objeto de una descripción artística maravillosa. Cuando Platón habla de las consecuencias de una naturaleza en la que no hubiese un continuo retorno a una nueva vida, lo hace con el lenguaje que da la experiencia de la naturaleza cuando no es primavera. Por consiguiente, está claro que la concepción de la naturaleza como curso cíclico pasa a ser un argumento evidente para sostener la tesis del retorno de la muerte. Por eso Sócrates concluye (71e) diciendo que *anabióskesthai*, el revivir, es una realidad, que los vivos son engendrados a partir de los muertos, que las almas de los muertos continúan existiendo, no se aniquilan. El texto continúa así: «Xai0 taij me0n ge a0gaqaij almeinon einai, taij de xaxaij xa9xion» (72e), es decir: esta nueva existencia será necesariamente mejor para los buenos, peor para los malos. Esta afirmación resulta tan incoherente con el argumento de la estructura cíclica de la naturaleza que algunos filólogos la han suprimido. No estoy de acuerdo en que esto sea correcto. La lectura de los manuscritos es unívoca, no hay variantes y el argumento se encuentra a lo largo de toda la tradición, que quizá ha sido un poco más sagaz y ha comprendido que precisamente esta falta de «consecuencialidad» estaba en la intención de Platón, porque lo que verdaderamente interesa en la cuestión de la inmortalidad del alma es que el destino de los difuntos depende de la moral de la vida que se ha vivido.

Al final de toda la argumentación Sócrates dirá, contra las incertidumbres de Simias, que es verdad que nadie está seguro en este campo, pero que es mejor llevar una

vida honrada. Está claro que Sócrates no pretende haber demostrado la inmortalidad del alma y que el argumento último es el segundo: es mejor vivir con esta orientación que sin ella. A mí me parece que esto tiene una enorme importancia. He escrito un ensayo donde demuestro que en Kant se encuentra el mismo tipo de argumentación. En efecto, tampoco en Kant se demuestra que exista la libertad. Pretender ofrecer esta demostración, preguntando a la naturaleza y después controlando, significa estar ciegos desde el principio ante el valor ontológico de la libertad, que es un hecho de razón, no de ciencia natural. Naturalmente, la motivación de Platón es distinta: él no quiere decir que la ciencia tiene sus límites y examinar por qué la práctica tiene que seguir el consejo de una vida honrada. La motivación de Platón es de orden trascendente: es la limitación de nuestra racionalidad frente al misterio de la muerte y de la eternidad. En este sentido yo podría decir que la «infinidad mala» es también la condición de Platón: sobre la cuestión central de la moral y de la vida hay una dialéctica abierta y no un resultado que pretenda ser una demostración.

Esta comparación entre Kant y Platón no se refiere al concepto de libertad, porque este concepto, naturalmente, no existe en la filosofía platónica. Quiero decir que, así como Kant no fundamenta la metafísica sobre un argumento teórico —en efecto, la *Crítica de la razón pura* no ofrece una metafísica en el sentido tradicional—, sino en la vida moral, tampoco Platón pretende demostrar la inmortalidad del alma con argumentos teóricos, sino que se remite a la realidad de la figura de Sócrates y a su obrar, al que se refiere particularmente al final del diálogo. Pero esto, lo repito, no significa que se trate del mismo concepto de libertad.

Por otra parte, se puede también afirmar que en todo ello se muestra la inadecuación de una argumentación en torno a la inmortalidad del alma que se fundamente en un concepto de alma de cuño naturalista. Quiero llamar la atención sobre el hecho de que no utilizo por casualidad el término «naturalista» y no «materialista», que es siempre más aristotélico. Tal vez se pueda usar este concepto en la interpretación de] *Sofista*; pero tampoco en este caso, como veremos, es totalmente adecuado. En efecto, «materialista» presupone *morfh9*, la idea como *morphé*, como forma; presupone el modelo del producir, del artesano que modela el material. Por eso prefiero el término «naturalista» que, además, corresponde al término griego *physis* que encontramos en el diálogo. Ya he dicho que la autobiografía intelectual de Sócrates comienza con la confesión de que estaba muy preocupado con los problemas de la *peri phýseos istoría*. «Historia» en el sentido griego, es decir, relato de observaciones realizadas, como el informe de un viajero sobre las cosas observadas durante el viaje. En este sentido hay que entender *peri phýseos istoría* como relato de las experiencias vividas por el testigo de los acontecimientos, que ha visto las cosas acerca de las cuales ofrece un informe. Está claro que en la época del *Fedón* «*peri phýseos*» constituía un título común para designar los tratados sobre la naturaleza, sobre el universo, sobre el cielo, etcétera.

El segundo argumento, introducido por Simias como una doctrina socrática famosa, es el de la *anámnesis*. Sócrates dice que el conocimiento tiene que ser un recordar, porque cosas como los conceptos matemáticos, por ejemplo *to ison*, lo igual en sí, no se pueden recabar del ámbito de la existencia, donde no hay nunca dos entes perfectamente iguales (y a este respecto viene a la mente la metafísica de Leibniz). El concepto matemático de igual es la igualdad perfecta que no se puede hallar nunca en la

experiencia sensible, y esto prueba la preexistencia del alma que ha visto ese igual en sí que no es visible en la experiencia existencial.

Pero mi objetivo, como es obvio, no es simplemente interpretar el *Fedón*, sino mostrar cómo considera Platón los antecedentes de la filosofía platónica, las teorías de los presocráticos. Con esta finalidad examinamos las dos objeciones que al final del *Fedón* se presentan contra la inmortalidad del alma.

La primera objeción, planteada por Simias, es muy fácil de comprender: el alma no es más que la armonía del cuerpo y cuando envejece el cuerpo decae también la cooperación armoniosa de sus órganos, hasta la muerte, cuando al final el alma se disuelve. Está claro que este argumento deriva de la ciencia de la época y, en concreto, es un argumento de tipo pitagórico. Es muy próximo a la definición aristotélica del alma como *ente-lécheia*, el acabamiento perfecto del organismo vivo.

La segunda objeción —puesta por Cebes— consiste en el argumento de que el alma se podría ir consumiendo a través de la transmigración en los diversos cuerpos para terminar disolviéndose definitivamente con el último cuerpo. No cabe duda de que también en esta imagen se refleja uno de los descubrimientos de la biología de aquella época; pues sabemos que los científicos de la época platónica tenían ya una concepción de la vida como transformación del organismo material. Por eso podemos comprender que la objeción según la cual el alma, aunque es algo que sobrepasa los límites de una existencia, termina por consumirse y desvanecerse, es una imagen propia de una visión naturalista del alma, la misma visión naturalista que se expresa en el concepto del alma como armonía del cuerpo, destinada a desaparecer con él.

Estas dos objeciones se presentan como si fueran insuperables para la tesis de la inmortalidad del alma. Parecen tan evidentes que incluso Fedón y Equócrates, los dos narradores del diálogo, interrumpen el relato para expresar su turbación. Es un momento de gran fuerza poética.

A la objeción de Simias Sócrates responde que el problema no se plantea en los términos en que él lo ha presentado, porque el alma no se identifica con la armonía. A lo sumo la armonía es algo que el alma trata de establecer o encontrar. El alma armoniosa no es un dato natural, sino un bien hacia el que se orienta la vida. Me parece claro que aquí podemos leer el conflicto entre una teoría naturalista o, si se quiere, matemática de la armonía, dependiente de los elementos que la componen, y una teoría finalista —por así decirlo—, es decir, la armonía como finalidad de la vida.

La otra objeción —la de Cebes— requiere una respuesta más compleja y Sócrates, después de un momento de silencio y de concentración, comienza: para clarificar el tema es necesario en primer lugar analizar la causa de la *ghénesis* y de la *phthorá*, porque sólo así es posible llegar a comprender algo sobre el sentido de la muerte. Para ello Sócrates empieza a narrar las experiencias que tuvo con las ciencias de la época hasta que tomó la decisión de iniciar un camino diverso, el que conduce a las ideas.

Ahora quiero dejar pendiente el análisis del texto para volver a repetir y precisar algunos conceptos de carácter general a los que ya he aludido. En primer lugar quiero añadir algo a propósito de la perspectiva hermenéutica. No hay duda de que, en esta perspectiva, yo aparezco como un defensor de lo que Hegel llamaba la «infinitud mala». De todas formas, es una verdad muy simple que una historia universal, que en alemán se llama *Weltgeschichte*, es algo que cada generación tiene que escribir de nuevo. Me parece muy evidente que con el cambio histórico tiene que cambiar también

el modo en que se mira el pasado y se lo conoce. Sólo que esta verdad resulta más difícil de aplicar a la tradición filosófica, porque en este caso se trata de reconocer que esta tradición no ha concluido con la gran síntesis de Hegel, sino que ha habido otras figuras que nos han abierto nuevas perspectivas como, por ejemplo, Nietzsche, que quizá no puede ser comparado con Hegel en cuanto a solidez conceptual, pero que sin duda ha penetrado y comprometido toda nuestra actitud hacia el pasado.

Esto me lleva a hacer alguna precisión sobre la *Wirkungs-geschichtliches Bewusstsein*, la conciencia de la determinación histórica, que implica el caer en la cuenta de los prejuicios constitutivos de nuestra comprensión. Naturalmente no podemos conocer todos nuestros prejuicios, porque nunca podemos agotar el conocimiento de nosotros mismos ni alcanzar una completa autotransparencia. Por otra parte el hecho de que los prejuicios sean constitutivos de la comprensión no significa que la aproximación a un texto sea una elección arbitraria del investigador, porque los prejuicios no son más que las raíces del investigador en una tradición, la misma tradición que habla en el texto al que se plantean preguntas. Aquí radica la complejidad de la situación hermenéutica, que depende siempre del género del texto. El material de la hermenéutica de la cultura clásica se encuentra en la tradición de la teología, de la jurisprudencia o de la filología, y está claro que todo depende de la finalidad del texto.

Esto nos ayuda a comprender también, por ejemplo, la diferencia existente entre la «doxografía» de Platón y la de Aristóteles. Los escritos de Platón no son apuntes de trabajo, sino obras literarias; por eso la forma en que la doxografía está presente en esos escritos es diferente de la forma en que está presente en la *Metafísica*, en la *Física* o en el *De anima*. Los escritos de Platón estaban destinados a la publicación o a la lectura en público en Atenas. En cambio, los escritos de Aristóteles eran apuntes para la enseñanza, que tal vez se transmitieron durante varias generaciones en la escuela, pero que no estaban destinados al público.

Consideremos el *Fedón*, por ejemplo. Es evidente que no constituye un tratado, sino una obra literaria. En ella hay tanto una imitación de la vida como una fusión entre argumentación teórica y acción dramática. El argumento más sólido del *Fedón*, para sostener la inmortalidad del alma, no es propiamente un argumento, sino el hecho de que Sócrates, hasta el final, mantiene firmemente sus convicciones. El escenario propio de la narración desempeña el papel de argumento. Al final del diálogo se encuentra el mito que describe el globo en el que vivimos y también cómo él tiene que ser el escenario de una vida honrada. En efecto, no se puede responder con argumentos satisfactorios a las preguntas sobre qué es el universo fundado en el principio del bien. Es entonces cuando intervienen los mitos con su capacidad especial para sugerir. Platón mismo trata de advertir que no se trata sólo de relatos, sino que en ellos están entrelazados conceptos y reflexiones. Por eso son como una prolongación de la argumentación dialéctica en una dirección en la que no se dispone de conceptos y argumentos lógicos.

También la ignorancia socrática es una figura literaria. Es la forma a través de la cual Sócrates lleva al interlocutor a enfrentarse con su propia ignorancia. En este sentido es ejemplar la conclusión del *Lisis*. Ni Menexeno ni Lisis consiguen definir la amistad y el diálogo se interrumpe con la intervención brusca de los pedagogos que invitan a los chavales a marcharse a casa. Esta conclusión negativa es un modelo que se encuentra en todos los diálogos confutatorios. Se trata siempre del mismo problema, a saber, que para practicar una virtud es necesario previamente estar orientados hacia ella de forma teórica. En este sentido se puede hablar también del intelectualismo de los griegos, pero

hay que precisar que se trata de una «intencionalidad» a la que no correspondían conceptos adecuados. En Platón, que era un gran escritor, como Sófocles y Shakespeare, esta «intencionalidad» se expresa —por ser insuficientes los conceptos— en la acción del diálogo, en el caso del *Lisis* en la relación dialógica entre Sócrates y los dos jóvenes amigos.

Por otra parte, si tomamos la *República*, nos encontramos con un Sócrates completamente distinto en la forma de dialogar y de demostrar. Aquí Platón tiene que describir una ciudad ideal, en la que una élite se forma teóricamente para poder dirigir la vida práctica. En uno de mis artículos, traducido también al italiano, *L'idea del bene tra Platone e Aristotele*, sostengo que en ambos filósofos está en juego lo mismo, es decir, el problema del bien, pero hay que entender que en la *República* el *ethos* tiene una dimensión utópica completamente distinta de la aristotélica: se representa en una ciudad donde todo está regulado de tal forma que es casi imposible hacer algo malo (cosa que parece inconcebible para el liberal moderno). Sólo un error de cálculo, por parte de lo que se podría llamar el comité de planificación, podría destruir esta ciudad ideal.

Otra peculiaridad de los diálogos platónicos es que en ellos los interlocutores de Sócrates se expresan de una forma muy común —«sí, no, tal vez, naturalmente»— y no están caracterizados en modo alguno. Esto no sucede por casualidad, sino que es voluntad del escritor, para que ninguno se vea tentado a identificar a los interlocutores con tipos determinados, como si se tratase de un espectáculo teatral. En los diálogos platónicos el interlocutor es como un modelo vacío en el que todos pueden reconocerse.

He hecho todas estas alusiones para esclarecer no sólo la diversidad que hay entre un diálogo de Platón y un texto de Aristóteles, sino también la que hay entre los textos platónicos. A éstos se les plantean preguntas continuamente, sabiendo que en cada ocasión responderán de distinta manera, porque el diálogo, la comunicación, la participación en la tradición, están estructurados de un modo temporal. La tradición no se detiene, no queda fijada de una vez para siempre. Es indicativo el hecho de que también la Iglesia católica ha recurrido a este concepto de tradición para dar vida y flexibilidad a su misión sin abandonar el mensaje central del cristianismo. Siempre me ha sorprendido el interés de los católicos por mi pensamiento, pero he terminado por comprenderlo: también la Iglesia está interesada por una tradición viva y por el diálogo continuo con ella

V

EL ALMA ENTRE LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU

La segunda parte del Fedón comienza (96a) con la afirmación de que para hablar sobre la inmortalidad del alma es necesario comprender la génesis, el origen del alma, porque sólo cuando está claro cómo está constituida el alma y cómo se realiza se puede examinar la posibilidad de su desaparición.

Es en este momento cuando Sócrates comienza a contar cómo estudió con gran interés las conclusiones a las que habían llegado los científicos de su época, y está claro que esta descripción alude a la fisiología de los milesios y a la medicina. Sócrates, por consiguiente, trató de comprender, basándose en estas ciencias, de qué modo se forma el alma, si el cerebro es la sede de las sensaciones, cómo se derivan de éstas la memoria y la opinión y cómo, al estabilizarse la memoria y la opinión, se genera el conocimiento. Ahora bien, si reflexionamos sobre el hecho de que la memoria es la capacidad de retener algo de modo que permanezca de una forma estable y de que también la opinión es algo que pretende ser estable y permanente, encontramos aquí la primera indicación del problema platónico de cómo el flujo de las experiencias sensibles puede constituir algo estable. También para nosotros el problema de cómo se constituye en la estructura física de nuestro cuerpo la «intencionalidad» del pensar es un misterio, pero este misterio se formula aquí como oposición entre flujo y permanencia, lo que prelude el tema central del análisis del *Teeteto*.

Sócrates concluye afirmando que su búsqueda no tuvo ningún resultado y que incluso él mismo terminó por no comprender nada, ni siquiera de las cosas que antes creía que sabía como, por ejemplo, el proceso de crecimiento del organismo humano. Este ejemplo es importante porque está ilustrado con una argumentación de tipo cuantitativo-matemático, pero que esconde una dificultad lógica. En efecto, dice que anteriormente había creído que la causa del crecimiento del hombre estaba en la unión de los elementos materiales con el organismo por medio de la nutrición. Esto nos conduce al problema de cómo se constituye el dos respecto al uno, si por adición de una unidad o por división de la unidad. Estamos ante la paradoja de que la causa del constituirse del dos podría ser, contradictoriamente, el sumar o el dividir. ¿Cómo es esto posible? Para nosotros está claro que la respuesta es que cuando se habla de aumento o de disminución no se trata de un verdadero movimiento y que se ha de plantear el problema en otra dimensión ontológica, no en ésta que, en efecto, es sólo un anuncio del problema constituido por la causa de la generación y de la corrupción. Con el paso sucesivo dado por Sócrates comenzamos a superar esa forma primera e inadecuada de plantear el problema. Sócrates dice que en el transcurso de su búsqueda se topó con el texto de Anaxágoras y creyó que había encontrado finalmente una solución al problema de la causa del *nous*, pero que con el tiempo también esta esperanza quedó defraudada. El pasaje es muy conocido y lo cito sólo para indicar que en él se encuentra una confirmación de la perspectiva de nuestra interpretación. Está claro que la esperanza de Sócrates y su crítica a la función del *nous* en Anaxágoras indican la falta de un concepto que sea adecuado a la intención. Cuando Anaxágoras dice *nous*, está claro que Sócrates querría que significase algo así como pensar, ordenar, planificar, y es cierto que el mismo Anaxágoras, en el texto conservado gracias a la solicitud de Simplicio, presenta

el *nous* como el autor primordial de la organización del universo —casi como una cosmogonía científica—, pero al final describe el proceso en términos físicos.

Retomando la interpretación del texto notamos que Sócrates afirma (99c) que el verdadero principio de todas las cosas es el bien, su finalidad interna. En virtud de esta exigencia critica las diversas teorías sobre la posición de la Tierra en el universo: la de que la Tierra se mantendría estable por el movimiento del universo que la rodea como un vaso enorme, la que supone que la Tierra está sostenida por el aire y también aquella otra según la cual es Atlas quien la sostiene. Está claro que todas estas teorías son para Sócrates como aquel famoso relato hindú según el cual el globo terráqueo estaría sostenido por un elefante y éste, a su vez, se apoyaría en una tortuga, y no se comprende por qué ésta, a su vez, no tendría que apoyarse en alguna otra cosa. Si se quiere evitar un regreso al infinito, la respuesta a la pregunta por la causa no se podrá encontrar en un ente físico, sino en el bien.

Pero de esta forma la argumentación cambia. Ya no se trata de una *istoría*, de la búsqueda de un ente que pueda sostener la Tierra, porque la cuestión, planteada de este modo, no tiene solución. En la *Crítica de la razón pura*, y en concreto en la «Dialéctica trascendental», Kant ha confutado la posibilidad de una cosmología racional; pero el problema del mundo en su totalidad, de su principio y de su finalidad, sigue siendo exigencia de la razón pura. El bien es el principio del que deriva el orden del universo en su totalidad, el mundo de los hombres con su praxis y la naturaleza con sus normas, los astros, la tierra, etcétera. En la idea del bien aparece por primera vez «el todo», en un sentido completamente diferente del que este término tiene cuando se entiende como suma de todos los particulares, cuando se entiende, podemos decir, como objeto de la *istoría*. Creo que Sócrates ha postulado aquí lo que se desarrollará después en la *Física* aristotélica, a saber, una interpretación de la realidad basada en la idea del bien. Quiero añadir que la estructura teleológica de la filosofía de la naturaleza de los griegos mantiene, en cierto sentido, su actualidad, porque sugiere el concepto de una totalidad en la cual se considera que la naturaleza, el hombre y la sociedad pertenecen al mismo sistema. Desde este punto de vista las ciencias modernas son como la *istoría*: acumulación indefinida de experiencias que nunca alcanza la totalidad, precisamente porque falta una estructura teleológica.

Entonces, ¿cómo es posible concluir algo convincente y seguro en relación con este problema de la causa? En este momento comienza la respuesta positiva, ante todo con el enunciado de una regla: asumir como verdadera la hipótesis que parezca más sólida y segura y, por tanto, considerar verdaderas las consecuencias coherentes con ella. Atención: aquí hipótesis no tiene el mismo significado que en la terminología de la filosofía moderna de la ciencia, porque aquí no se pretende decir que la validez de la hipótesis se ha de controlar a través de la experiencia, a través de los hechos. No, aquí se trata de la coherencia lógica, immanente, de los conceptos. Las consecuencias de las que aquí se habla no son las consecuencias de hechos empíricos. Esto es decisivo. Los epistemólogos anglosajones, que han estudiado este tipo de argumentación, han reconocido su valor lógico, pero han dicho que en este contexto falta el criterio de verdad, es decir, la experiencia. Es cierto, aquí no se nombra la experiencia. Pero, ¿por qué? La razón es que aquí se trata del *logos*, del dirigirse a los *lógoi*, algo que para Sócrates es más real que la experiencia directa. Así como no se puede mirar al sol directamente —es la famosa metáfora—, sino a su imagen reflejada en el agua, así el

que quiere saber cómo son verdaderamente las cosas alcanza una mayor claridad en los *lógoi* que en la experiencia sensible.

Platón, por consiguiente, pide que se expliquen todas las consecuencias de las hipótesis y en esto se fundamenta la crítica dirigida a los antilógicos: si no se explica el contenido de un concepto, es inútil discutir acerca de él. La confusión en el uso de las palabras y de los argumentos es siempre posible y en esto se basa la técnica de argumentación de los sofistas, pero si se explica el verdadero contenido de una hipótesis, entonces es válida la discusión sobre su coherencia.

En este momento comienza la argumentación según la cual la causa se identifica con la idea. Parte de la idea de lo bello, de lo bueno, de lo grande, etcétera y está claro que hay un paralelismo entre estos entes y los matemáticos: tampoco lo bello, lo bueno, lo grande se deducen de la experiencia. Pese a todo, el *eidos* está, en cierto modo, en las cosas. Digo esto con mucha cautela, porque aquí no hay ninguna separación ontológica, como sostenía Aristóteles, sino que se dice (100d) que nada hace bella una cosa a no ser la presencia o la comunicación de lo bello en sí. Ni en este texto platónico, ni tampoco en los demás, se encuentra una teoría específica de la participación, como supone Aristóteles. Platón se siente completamente libre en la elección de los términos de los que se sirve para expresar la relación entre la idea y lo particular, porque no están tan separados como supone la crítica de Aristóteles, según el cual la idea sería la duplicación del mundo. Éste es un dato decisivo. La Academia tenía muchas teorías sobre la relación entre lo universal y lo particular, pero no existía el concepto de la separación entre ellos. En cambio, era fundamental la separación entre las matemáticas y la física. Este es el gran paso adelante de Platón con respecto a los pitagóricos precedentes. Arquitas, por ejemplo, era un matemático de primera fila que sabía también que las matemáticas no tratan sobre el triángulo dibujado en la arena y que éste es sólo una imagen de su verdadero objeto. Sin embargo, los pitagóricos no habían llegado a formular en conceptos qué era el objeto verdadero, el objeto puro de las matemáticas.

No obstante, la separación entre matemáticas y física no significa que los números y las figuras geométricas existan en otro mundo. Asimismo, lo bello, lo justo, lo bueno, no son nunca un segundo ente. Ésta es una ontologización errónea de las intenciones de Platón, determinada por el influjo de la tradición posterior, que se esboza ya a través de la crítica de Aristóteles, el cual estaba motivado por su interés por la física. Es el neoplatonismo —así llamamos nosotros a esta tradición— el que hace de Platón un pensador de la transcendencia y es *este* Platón el que es objeto de estudio en el siglo XIX.

La argumentación de Sócrates prosigue después con la afirmación de que la idea no sólo es idéntica a sí misma, sino que está indisolublemente asociada a otras ideas determinadas, de la misma manera que, por ejemplo, es evidente que el calor está unido al fuego. Lo más interesante es esta relación entre las ideas. Sólo de esta forma existe el *logos* que, por consiguiente, no es la simple aparición de una palabra, sino que es unión de una palabra con otra, de un concepto con otro. Sólo de esta forma es posible la demostración lógica y en esto consiste la explicación de las implicaciones contenidas en una hipótesis.

Al razonar sobre la asociación de diferentes ideas, se descubre que el alma, en cuanto principio vital, está necesariamente asociada con una idea —la vida— incompatible con la muerte. En este pasaje hay algo que los intérpretes no han captado suficientemente. La conclusión de Sócrates resulta convincente para los interlocutores y

también para el lector: sí, es cierto, la idea del alma, en cuanto está asociada con la vida, es incompatible con la idea de la muerte, es decir, el alma es la vida misma y, por consiguiente, está claro que es *athánatos*. Aquí evidentemente se trata del alma como principio de vida, pero de una forma particular. Para Sócrates el alma es también la orientación hacia las esencias puras, las ideas puras. De todas formas, la conclusión es clara. Sócrates prosigue (106a y sigs.) afirmando que si el alma es inmortal, también es incorruptible, indisoluble, *anólethros*. El significado de *athánatos* está claro: se trata de un término de la tradición épica de los griegos y sugiere el elevarse hacia algo superior, es el predicado de la divinidad: los *athánatoi* de Homero. Pero, ¿qué quiere decir *anólethros*? La argumentación resulta difícil. Ante todo hay que notar que es totalmente paralela a la exposición precedente sobre la inmortalidad. Para los textos que hablan de ella parece obvia la equivalencia entre inmortalidad e inmutabilidad, como confirma Aristóteles (*Física* 203/13). Surge naturalmente la sospecha de que pudiera haber sido Aristóteles quien introdujo en la tradición doxográfica sobre los presocráticos esta inseparabilidad entre inmortalidad e inmutabilidad, pero hay que reconocer que fue Platón el que, en el *Fedón*, encontró los argumentos decisivos. Partiendo del trasfondo religioso de los pitagóricos —que estaban a punto de desaparecer—, Platón trató de sostener la idea de la inmortalidad (contra la amenaza del materialismo) introduciendo claramente un orden de relaciones eidético, como el que se puede captar en las matemáticas. Si se sigue el texto de toda la argumentación platónica, entonces se ve cómo el concepto de la inmortalidad se eleva al plano eidético a través del concepto de la inmutabilidad. ¡En el texto es exactamente así! Si dos elementos son incompatibles entre sí —como el par o el impar o el alma y la muerte— está claro que uno no puede acoger en sí al otro, cuando existe uno no puede existir el otro. Pero siempre es posible pensar que «uno pase y el otro ocupe su lugar». Esto vale mientras se consideren pares e impares (u otras cosas semejantes, como fuego y calor) sólo como características de algo y no como «ideas», como relaciones eidéticas, por las cuales algo como el concepto de par o de impar, en sí mismo inmutable, se realiza innumerables veces en los números pares e impares.

Me parece que el *Fedón* ofrece un anticipo de la crítica a la identificación pitagórica del ser con las matemáticas, desarrollada después en la doctrina de las ideas y que, en particular, encontrará una afirmación clara en el «tercer género» del *Filebo*. En el trasfondo de todo esto podría estar sobre todo el hecho de que el concepto eleático del ser se concilia con la superación de la nada. Lo que es un deseo insuprimible en la experiencia humana —superar lo impensable de la muerte en el pensamiento de la inmortalidad— hace que resulte también impensable la superación de la nada. Lo interesante, por consiguiente, es este concepto de *ólethros*, el desaparecer, la nada, algo que no está en la experiencia, en la conciencia humana, como lo está, en cambio, *thánatos*, que es una amenaza constante.

La duplicidad de la cuestión es una consecuencia de la ambigüedad del concepto del alma, principio de vida y sede del pensamiento. La tensión entre estas dos concepciones del alma pasa a ser un problema. El pensar en las matemáticas y en la dialéctica no es pensar en el sentido de la argumentación de la ciencia moderna, sino que es presencia del ser. Quiero decir que Platón y Aristóteles están convencidos de que no existe pensamiento sin vida, *nous* sin *psyché*, porque el pensamiento no es nada más que la presencia de las cosas y, como tal, es vida. Estos dos aspectos, la vida y la especulación teórica, parecen inseparables y esto se puede observar también en la

filosofía moderna, siempre que sea concebida en sentido especulativo y crítico. La fenomenología hegeliana muestra la transformación de la estructura circular de la vida en la «reflexividad» de la conciencia. La transposición de vida en autoconciencia es fundamental para todo el idealismo alemán.

Por lo demás, se puede percibir este problema no sólo en el *Fedón*, sino también en Aristóteles. En el *De anima* Aristóteles se expresa con mucha claridad: las partes del alma —como había afirmado ya Platón, aunque de una forma narrativa y mística—no constituyen una división propiamente dicha, porque el alma siempre es una, tanto cuando es función vegetativa como cuando es función afectiva o función teórica. Éste es el misterio del alma, a saber, que no está dividida, como el cuerpo, en varias partes, cada una de ellas identificada por una función distinta, sino que está concentrada intensamente en cada uno de sus aspectos. A la luz de estas consideraciones podemos comprender perfectamente qué sentido tiene la oscilación de la filosofía entre el inicio entendido como principio de vida y el inicio como principio del conocer y del pensar. Esta oscilación está fundada en la propia estructura del hombre. Ésta no es confusión, sino intercambio vivo entre las diversas formas en que la vida humana se articula como *entelécheia*.

La conclusión de Sócrates sobre este problema es (106d) que lo inmortal es también incorruptible y que, al igual que el par, aunque no se puede hacer impar, no puede desaparecer, así sucede con el alma. En otras palabras: si se admite que el alma es inmortal, hay que admitir que también es incorruptible. En efecto, Dios y la idea del alma son inmortales y también imperecederos. No hay duda de que ésta es una argumentación débil. Al final, la admisión de la inmortalidad no aparece sólidamente fundada, sostenida sólo por el aplauso. Parece que el propio Simias advierte esta debilidad; pero finalmente se superan todas las dudas con la afirmación de que en todo caso es mejor llevar una vida honrada. La interpretación más común de este texto ha puesto de manifiesto que en definitiva sólo se habría demostrado la inmortalidad de la idea de la vida, de la idea del alma, y no la incorruptibilidad del alma particular, individual. Este tema seguirá vivo durante toda la historia de la filosofía; piénsese, por ejemplo, en el averroísmo y en los procesos por herejía, en el Maestro Eckart y en otros. ¿Qué hay que pensar a este respecto? ¿Que Platón no cayó en la cuenta de este problema, de que había demostrado sólo la inmortalidad de la idea del alma y no la del alma individual? En efecto, volvemos aquí a un problema fundamental de la filosofía platónica: el hecho de que no se tematiza la relación entre el universal y el particular. Los conceptos relativos a la inmanencia del uno en el otro nacerán sólo en la tradición posterior. Preguntarse por la relación platónica entre el particular, que es dado e indudable, y el universal, se interprete en sentido realista o en sentido nominalista, es puro aristotelismo. Será la tradición la que tematice este problema, pero en Platón no existe, porque para él es evidente que la esencia verdadera, el ser verdadero, se revela en el lenguaje, que también está siempre determinado. La *psyché* no es sólo un concepto general, sino que es la omnipresencia de la vida en el particular, en el ser vivo. En la debilidad de la argumentación de Sócrates encontramos, por consiguiente, una confirmación del hecho de que las ideas son inseparables del particular. Además, en el *Parménides* podríamos encontrar otra confirmación: es un sinsentido que el mundo de las ideas sea sólo para los dioses y que el de los hechos sea sólo para los mortales.

Todo esto es importante para comprender mejor qué hay en el trasfondo de esta dialéctica platónica de inmortalidad-incorruptibilidad. Está claro que la presencia del

alma en el individuo, fundada en la evidencia y no en la argumentación, está ligada a la tradición religiosa. Sócrates llegará a la conclusión de que cuando sobreviene la muerte del cuerpo, el alma pasa a existir en otro lugar, en el Hades. Aquí está presente la tradición religiosa, pero no en el sentido del culto oficial. Se trata de algo diferente. Obsérvese que en 106d, mientras que Sócrates afirma que se debe admitir que *o theós* en cuanto inmortal no se puede disolver, su interlocutor responde que todos deben admitirlo, especialmente *para theoís*. Ahora bien, la multiplicidad de los dioses, como la imagen del Hades, pertenece a la tradición religiosa, pero aquí *o theós* quiere decir *lo divino* y esto significa que Patón no quiere referirse sólo a la religión tradicional, sino a un concepto racional que la confirme. De todas formas, quiero precisar que *o theós* no significa monoteísmo, naturalmente, sino lo divino de una forma indeterminada. Finalmente, a propósito de este tema se puede encontrar en el *Eutrifón* una explicación excelente de esta reserva socrática hacia la religión tradicional de la ciudad.

Como conclusión diré que estas observaciones tienen el objetivo de demostrar que los argumentos del *Fedón* sobre la inmortalidad del alma se desarrollan siempre dentro de una tensión teórica que deriva de la ambigüedad de la función del alma como principio de vida y como conciencia.

VI DEL ALMA AL LOGOS: EL TEETETO Y EL SOFISTA

El *Fedón*, como se ha expuesto en la lección precedente, sirve como introducción al paso del concepto de alma como principio de vida a la nueva orientación socrático-platónica hacia el saber y las matemáticas. El *Teeteto* trata de reformular, de alguna manera, el problema de la oposición entre los conceptos vitalista y espiritualista del alma.

La discusión comienza con la definición del conocimiento como *aísthesis*, sensación (151e). Atención: un matemático como Teeteto dice que el conocimiento es sensación. Esto significa que aquí no se habla de la función de los sentidos, no se trata naturalmente del concepto aristotélico de *aísthesis*, sino de la inmediatez de la percepción sensible, de su evidencia, que se corresponde con la evidencia de la que se valen las matemáticas y que es distinta de la argumentación «desnuda». Quiero dejar claro que empleo aquí el término «desnudo» con el significado que tiene en la expresión griega *λόγοι*. Teodoro de Cirene dice que siendo joven se había dedicado a los *psiloi logoi*, pero que después se dirigió a las matemáticas, en las que se encuentra la evidencia. Está claro, por tanto, que en este contexto sensación significa evidencia, en el sentido de «he aquí, esto es». En este marco se desarrolla después la teoría de la sensación como encuentro con la realidad (153e). Esta teoría se encuentra de nuevo, por ejemplo, de una forma muy sutil —yo diría protagórica— en Alfred Whitehead y también en Wittgenstein. Tal vez la única cita extensa de Platón que se encuentra en Wittgenstein (en las *Investigaciones filosóficas*) sea este texto del *Teeteto* donde Sócrates expone la teoría de la percepción como física, como un encuentro de movimientos, en el que el más lento aparece como un ente estable y el más rápido como algo que fluye y es variable (156d y sigs.).

Sócrates demuestra que no es posible detenerse en esta física de la percepción porque ésta no es un mero movimiento físico, como la conciben Empédocles y otros. Conocemos bien la teoría del ver de Empédocles porque Teofrasto nos ha transmitido la parte de la obra de Empédocles dedicada a este tema. Está claro que la teoría del encuentro comienza con Empédocles y continúa hasta Protágoras. El dato central de la argumentación socrática es que la percepción no es un encuentro entre los ojos y los entes, sino que el ojo es solamente un órgano del alma. Vemos a través del ojo, pero no es el ojo el que ve (184d). En el curso de esta demostración Platón cita a sus predecesores, desde Heráclito a Empédocles y Protágoras, y también a Homero y Epicarmo, presentándolos a todos como partidarios del fluir universal de las cosas, como si todos ellos fuesen pre-parmenídeos. A este respecto debe quedar claro que se trata de una construcción, fruto de la ironía, de la fantasía, de la imaginación de Platón, porque el concepto del fluir no se puede separar del concepto de lo permanente, el uno implica al otro, como he subrayado en el análisis del *Fedón* al poner de manifiesto que la memoria y la opinión son una aproximación a lo idéntico, a lo permanente. Hay que observar que en este texto la comparación con la posición de Protágoras es una ficción platónica y por eso parece increíble que en la colección de los fragmentos de los sofistas de Mario Untersteiner se encuentre este capítulo del *Teeteto* porque está claro que en él no se trata de Protágoras sino de una interpretación de este filósofo; una interpretación muy sutil, de gran interés para la filosofía moderna, porque, en efecto, en ella se

encuentra el problema de cómo se puede explicar la observación y la interpretación del hecho por parte del espíritu.

Esta construcción platónica aparece muy clara en otro texto (180-181) donde se contraponen las dos posiciones como si se tratara de las de dos combatientes: por una parte están los *reóntes*, los partidarios del fluir, que sostienen que las cosas fluyen eternamente; por otra, los *siasiótai*, un juego de palabras que indica a los partidarios de la *stasis*, de la inmovilidad del ente, pero que son también revolucionarios. En efecto, en la lengua común, *stasiótes* significa revolucionario; y ciertamente es una revolución insistir en la identidad, permanencia, estabilidad del ser contra la perspectiva del fluir universal.

La segunda respuesta a la pregunta acerca de qué es el conocimiento —después de la demostración de que no se puede identificar con la sensación, mas se refiere al alma— es que el conocer es la *doxa*. No me detengo en ella porque se asemeja en lo sustancial a la respuesta precedente y porque es más interesante la tercera y última: el conocimiento es la opinión acompañada del *logos*, la opinión motivada racionalmente. Es evidente que se trata del objetivo al que tiende todo el diálogo, a saber, el conocimiento como *logos*. Pero la forma en que se presenta este concepto es insatisfactoria, porque la razón aparece sólo como algo añadido a la opinión, que existe ya de por sí y después es ratificada y sostenida. Mas esto no es *logos*, no equivale a una opinión sólida y es un error considerarlo sólo como una expresión, una elaboración de la opinión.

El *Teeteto* concluye, por tanto, con un tema, el *logos*, que no se ha definido de un modo adecuado y que será el centro del *Sofista*. En este sentido la conclusión del *Teeteto* es, en efecto, una introducción al *Sofista*.

Tomemos entonces el *Sofista*. Aquí—precisamente en 242 y sígs.—encontramos una doxografía bastante extensa, muy importante también para la posterior doxografía aristotélica. De hecho, es posible presentar varias alusiones de Aristóteles a este pasaje, en el que se encuentra una crítica de la narración mítica. El interlocutor de Sócrates, el extranjero de Elea que ha ido a Atenas, habla sobre el ente y afirma que parece como si todos los que han hablado sobre este tema hubieran contado un cuento. Uno dice que existen tres entes, tres principios que de vez en cuando combaten entre sí y se unen. No podemos precisar a quién se refiere. Muchos lo han intentado, pero, a mi parecer, no hay una solución satisfactoria y creo que el motivo está en una característica más general de los escritos de Platón, a saber, que no se los puede utilizar para deducir noticias históricas precisas. Otro afirma que los seres son dos, el húmedo y el seco, o el caliente y el frío, y que combaten entre sí. La tercera posición es la de los eleatas: «*Eleatixón e3qnov, a9po Cenofa9nouv te xai e4ti pro9sqen a0pca9menon*». Éste es un lenguaje semejante al de los oráculos, muy misterioso, y es erróneo interpretar este texto como un testimonio de la posición de Jenófanes como fundador de la escuela de Elea. Todos los elementos que componen una interpretación de este tipo están equivocados: no existió ninguna escuela eleática. Por consiguiente, Jenófanes no fue su fundador y no tuvo nada que ver con Parménides. Sé perfectamente que esto va contra la tradición doxográfica que parte de Aristóteles, pero Platón mismo dice en el texto citado: «*xai 9 e1ti pro0sqen*», es decir, que los eleatas comienzan antes de Jenófanes. Creo que esto es verdadero en un cierto sentido, porque la filosofía eleática es una respuesta a los primeros intentos de explicación filosófica del universo, que] comienzan con los milesios. La importancia de Jenófanes está en el hecho de que

representa la transformación de los intereses de una sociedad que se convierte cada vez más a la nueva ciencia. De hecho Jenófanes es un rapsoda, que comienza como declamador de la mitología griega, de Homero y de otros poetas, pero que después en Sicilia, donde se había fundado una nueva sociedad, comienza a tratar, en sus versos elegantes, del universo; y de lo divino, diciendo que éstos no son como aparecen en la mitología, etcétera. De todas formas, lo importante es comprender que este texto no es una fuente histórica para establecer cronología de los presocráticos. Tiene otro significado como expondré más adelante.

El elenco se concluye con la cita de las musas jónicas, es decir, Heráclito y Empédocles, que ha pasado a ser también un pasaje clásico de la descripción socrático-platónica de los predecesores.

Preguntémonos ahora cuál es el sentido de este texto. Es evidente que se trata de una clasificación de los predecesores según el criterio del número de los principios. Para los primeros los principios son tres; para los segundos son dos; para los eleatas es uno; para Heráclito y Empédocles son uno y muchos, con una alternancia periódica en el caso de Empédocles, con una unidad dialéctica en el caso de Heráclito. Se trata, por tanto, no de una cronología, sino de una clasificación lógica, de tipo pitagórico, porque está relacionada con el misterio de los números.

Después de esta clasificación se abre una nueva perspectiva más reflexiva. El extranjero de Elea declara (243a) que los que han discutido sobre el número de los principios han avanzado sin preocuparse de «nosotros», de nuestra capacidad de seguirlos y comprenderlos. ¿Qué quiere decir esto? Hay que relacionarlo con el inicio del discurso, donde se afirmaba que parecía como si los pensadores precedentes hubieran contado un cuento al hablar del número de los principios. Por consiguiente, se trata de la distinción entre una narración mítica, común a todos los predecesores, y una aproximación distinta al problema, la que ofrecerá el interlocutor de Sócrates, que demostrará que es necesario dar un nuevo paso hacia la reflexión, es decir, es necesario sobre todo comprender qué se entiende por ente, algo que los primeros pensadores sólo dan por supuesto. En efecto, éstos sólo *cuentan* cómo los entes se unen, se engendran y están relacionados entre sí; *describen* todo esto como un acontecimiento, pero el problema consiste por encima de todo en comprender el ido del ente. El desarrollo posterior del diálogo versará precisamente sobre el análisis de este problema. Lo decisivo es que el sentido del ente está en la controversia entre dos posiciones semejante a la lucha entre *reóntes* y *stasiótai* descrita en el *Teeteto*.

Una de las posiciones es la tradicionalmente llamada «de los materialistas». A este respecto es necesario hacer una precisión: en Platón no existe el término materia con el significado que ha asumido en la tradición. Se trata de un concepto introducido por Aristóteles y, por tanto, atribuir el concepto de *yle* a los presocráticos constituye una gran ingenuidad, como comprobaremos también al analizar los textos aristotélicos. No hay citas que confirmen que en los presocráticos esté presente el concepto de materia; el agua de la que habla Tales de Mileto es algo distinto de la materia. En realidad en el texto del *Sofista* que estamos analizando (246a) se habla únicamente de los que pretenden que existen sólo las cosas que se pueden agarrar y tocar con las manos, como si se tratase de piedras y troncos de árboles, una clara alusión al relato de Hesíodo acerca de la revuelta de los Titanes contra el Olimpo (*Teogonía*, 675-715). La metáfora, por consiguiente, sirve para indicar a los que identifican el ser en lo que es tangible, y se entiende esta posición en un significado profundo, ontológico. Es decir, no en el sentido

moderno de que el ser es lo que se puede constatar y medir con la experiencia, sino en el sentido de que el ser es *dynamis*, lo que produce efectos. Este es el término con el cual, en este contexto, el filósofo trata de definir el sentido del ser identificado en lo que es tangible. Es la resistencia a la penetración, lo que Demócrito llamaba solidez. Se trata de un concepto dinámico, ofrecido por la razón. Se llega a él al obligar al «materialista» a que admita —como consecuencia incontrovertible del hecho de que existen seres vivos mortales— que existen, de alguna manera, el alma y las virtudes, cosas que son, en cuanto que producen efectos *dynamis*.

Del mismo modo el otro partido, el de los «amigos de las ideas», tal vez los pitagóricos, no puede sostener hasta el final que el ser es inmóvil e inmutable, porque es evidente, y no es necesario demostrarlo, que el ente no puede ser mudo como una estatua. El concepto de *dynamis* vale tanto para lo que considerado material como para lo que es considerado psíquico y, por consiguiente, la contraposición entre fluir y estabilidad resulta al final una construcción errónea, porque también el partido de los «amigos de las ideas», que afirma que todo es estable, sin movimiento, tiene que estar de acuerdo finalmente en la necesidad de que el ente se mueva. Es cierto que los objetos de las matemáticas y de la geometría euclídiana no conocen el movimiento, pero Platón, el filósofo, rechaza el dogmatismo de esta posición, es decir, que el ser sea inmutable, estable, etcétera. En efecto, no es posible pensar que el ente en sí mismo sea neutro, sordo, sin movimiento, sin *noûs*. Y ésta —entiéndase bien— no es la conclusión de un razonamiento, sino la referencia a una convicción dominante: lo que es no puede ser sin vida, sin movimiento, sin algo como el *noûs*.

Nos hemos encontrado aquí, pues, con el mismo problema del *Teeteto*, la relación entre fluir y estabilidad; el mismo problema que en el *Fedón* se había presentado como el tema del alma entre *zoé* y *noûs*, entre vida y espíritu. El *Sofista* desarrolla este problema a través de la compleja dialéctica de los cinco conceptos fundamentales: el ente, el movimiento, la quietud, lo idéntico, lo diverso: una serie de conceptos que requiere un esfuerzo mental notable. En efecto, ¿cómo es posible incluir en esta clasificación identidad y diversidad, que son conceptos de la reflexión? En la lógica hegeliana su función es clara, pero ¿cómo se relacionan en esta serie con los conceptos de movimiento y de quietud? El análisis resulta muy difícil, pero al final la conclusión más clara es la siguiente: la alternativa rígida entre movimiento y quietud, su exclusión recíproca, se resuelve a través de la dialéctica unitaria de idéntico y diverso y los dos términos iniciales se desarrollan pasando a ser, en cierto sentido, movimiento estable y estabilidad móvil, como se describe en el libro X de *Las Leyes*. La reciprocidad de *éteron* y *tautón* es el medio con el que Platón, en el *Sofista*, intenta justificar la unidad de movimiento y quietud. Es cierto que para Platón no está clara la relación entre estos dos pares de conceptos, pero como gran artista hace sentir la oscilación entre unos y otros. Creo que Platón advierte el carácter problemático del paso de conceptos de la reflexión pura —por expresarnos con palabras de Hegel—. como los de identidad y diversidad, a conceptos más tradicionales y más concretos, como movimiento y quietud. Este tema se presenta también en el *Timeo*, por ejemplo, donde se describe la sucesión de las estaciones. Es una imagen que sugiere, como en el libro X de *Las Leyes*, que la participación del ente en los momentos del movimiento no excluye su estabilidad.

La finalidad del *Sofista* no es encontrar una solución sólo formal de la aporía, ni un compromiso entre las dos tesis opuestas, que resultan vencidas en la lucha. En

efecto, en la intuición de Platón, aquí se trata de la conciencia, algo que tiene la función de identificar, porque pensar es siempre identificar, pero es también moverse, porque pensar es siempre una acción, un fluir en el tiempo, de modo que la identidad se encuentra siempre en la temporalidad. Que todo esto está en la intención de Platón se deduce también del *Parménides*, del conocido *excursus* sobre la estructura del «instante», un texto muy importante, también para el pensamiento moderno. El primero que se ha planteado de nuevo realmente el problema de la contradicción interna del «instante» como concepto temporal ha sido Hegel, así como Kierkegaard ha sido el primero que lo ha puesto en relación con el concepto de la angustia. Mas sobre este problema no existe una tradición propiamente dicha. Yo la he buscado en vano, aunque alguna vez el problema aparece, como por ejemplo, en las *Noches áticas*, una obra de la época imperial en la que se describen conversaciones convivales de jóvenes de la clase dirigente, dedicados —al parecer— a juegos intelectuales en ocasiones demasiado pretenciosos. Aquí se encuentra una referencia al problema del instante del *Parménides*. De hecho se discute en torno a la cuestión del momento en que el agonizante pasa a estar muerto: en el momento en que está muerto ya no agoniza, en el momento en que está agonizando no está todavía muerto. También en el Pseudo Dionisio se encuentra una alusión a este problema. Pero todo esto, naturalmente, no es importante. Lo importante, por el contrario, es comprender lo que hay en la intención de Platón, a saber, algo que tiene que ver, sin duda, con el estatuto ontológico del alma, pensamiento o conciencia. En efecto, el tema que va del *Fedón* al *Teeteto* y al *Sofista*, y que se encuentra también en el problema del «instante» analizado en el *Parménides*, es la estructura del alma de ese ser en el que se supera la contradicción entre movimiento y estabilidad.

Sería muy interesante analizar la semejanza entre esta síntesis de movimiento y quietud y la autorreflexión del idealismo moderno. Hay una correspondencia entre el paso, en la filosofía griega, del principio de la vida al principio del espíritu y el desarrollo dialéctico en la *Fenomenología del espíritu* y la *Lógica* de Hegel. También el problema de la vida, de su estructura circular y, por tanto, autorreflexiva, es muy semejante. La misma cuestión del paso de la idea de la vida a la particularidad del individuo vivo tiene, como ya he dicho, su correspondencia en Hegel, cuando describe, en la *Fenomenología*, el paso de la vida al organismo particular y a la conciencia de sí mismo. El capítulo en el que se desarrolla la autoconciencia está preparado **por** el análisis de la autorreferencia de la vida. El tema platónico de la vida, del alma universal que circula y se diferencia en organismos diversos y particulares, es comparable a la autoconciencia, a la autorreferencia y, en definitiva, al Espíritu absoluto, al saber absoluto, donde la autorreferencia alcanza la transparencia concreta y no queda ya nada separado.

Naturalmente hay que evitar el caer en la identificación de Platón con Hegel. Si el resultado fuese éste, sería lo mismo estudiar directamente a Hegel. El problema está en las diferencias. En efecto, la autorreflexión como estructura autónoma del **ente** es una posición a la que se llega después de un largo desarrollo del pensamiento. Cuando estudiamos a Platón —y esto vale para toda la tradición griega— no debemos olvidar que se encuentra en el pasado con respecto a Hegel. Aquél no fundamenta todo en la estructura de la autorreflexión, sino que describe la relación entre los conceptos de identidad y diversidad, por una parte, y dos dimensiones diferentes de la realidad, quietud y movimiento, por otra. Pero también cuando estudiamos a Aristóteles tenemos

que estar atentos. Un hegeliano diría que Aristóteles ha terminado su enciclopedia con una descripción sólo verbal de la autorreflexión de lo divino. Es cierto, esto es lo que se encuentra en el libro Lambda de la *Metafísica*, el único en el que está bien descrita la culminación onto-teológica de la metafísica aristotélica. Aquí la autorreflexión se desarrolla como una forma completamente autónoma. Pero yo reflexiono también sobre el hecho de que esta autonomía perfecta no es humana y, por consiguiente, sobre la diferencia entre los seres humanos y lo divino. Lo divino está caracterizado por la continuidad de su presencia, su superioridad está en el hecho de que no experimenta enfermedades, fatigas, interrupciones, generación, que, en cambio, son propias de los hombres. La finitud del ser humano lleva consigo determinadas consecuencias. El propio Aristóteles insiste en un hecho que es innegable, a saber, que la reflexión presupone siempre un hecho determinado, es siempre *un parérgon*, un algo más que viene después, se añade a algo inmediato. En efecto, la reflexión presupone siempre el abandonarse al dato para volver después —reflexión— al punto de partida. Hay otras muchas cosas vinculadas a la finitud del ser humano. Por ejemplo, el gran misterio del olvidar, el olvido. El ordenador es un ente pobre porque no puede olvidar y, por tanto no es creativo. Pues la creatividad depende de la selección realizada por nuestra imaginación y por nuestra razón.

Todo esto demuestra que decir que hay una metafísica de la finitud del ser no es una afirmación vacía y que este tipo de ontología ha sido, de alguna manera, la última palabra de la ontología griega.

Ciertamente Hegel, al retomar esta posición, permanece dentro de los límites constituidos por la autonomía de la auto conciencia, que son propios de una cultura basada en la independencia del sujeto autorreflexivo respecto de la realidad. De esta misma cultura deriva «la agresividad» de la ciencia moderna que siempre quiere dominar su objeto mediante un método, excluyendo así la participación mutua entre objeto y sujeto, que es lo más elevado de la filosofía griega y, al mismo tiempo, el fundamento de nuestra participación en lo bello, lo bueno, lo justo, en los valores de la comunidad humana. El modelo del conocer es el diálogo y no el encuentro entre un sujeto autónomo y un objeto dominado, que es el postulado de la ciencia moderna y también, en cierto sentido, la muerte de la metafísica. Tal vez todo esto pueda servir para comprender por qué Husserl, con su interpretación de la conciencia temporal, continúa siendo un maestro de la filosofía contemporánea, junto al autor de *Ser y tiempo*.

VII EL PLANTEAMIENTO DOXOGRÁFICO DE ARISTÓTELES

Antes de avanzar en esta investigación quiero resumir brevemente el camino que hemos recorrido ya. En primer lugar, en el marco de la perspectiva que llamo *Wirkungsgeschichte*, hemos asumido como campo de estudio textos bien conservados y no reconstruidos, es decir, Platón y Aristóteles. Hemos partido de la convicción de que se comprende bien el inicio de la ciencia y de la filosofía griegas cuando se deduce de la respuesta que los grandes pensadores, como Platón y Aristóteles, han dado a los problemas planteados por dicho principio, esto es, los problemas relativos a la aproximación científica, matemática, astronómica y física a la naturaleza. Con esta intención hemos analizado el *Fedón*, basándonos en el principio de que no es posible comprender una parte concreta de un texto tan estructurado sin hacer referencia a todo el movimiento del pensamiento y al diálogo que se establece entre la obra de Platón y el pasado. En este sentido hemos tratado el tema del alma, como principio de vida, por una parte, como pensamiento y espíritu, por otra. De aquí hemos pasado al *Teeteto* y al *Sofista* y hemos estudiado los textos que tratan de los primeros que han narrado relatos sobre los principios. En este estudio he puesto de manifiesto que no se entiende el «principio» en un sentido temporal, sino lógico: es aquello sobre cuya base se estructura todo lo demás, como sucede con los números. Ha quedado claro que se piensa que este inicio es muy oscuro, como se deduce también, por ejemplo, de la forma en que Platón presenta a Jenófanes, es decir, casi como un mensajero de un pasado muy lejano.

Digo todo esto para advertir una vez más que no se puede considerar estos textos platónicos, y en general todos aquellos en los que se basa la tradición, como documentos y testimonios de valor histórico sobre los presocráticos. Desde este punto de vista son muy inseguros. Las cronologías que se deducen de ellos son construcciones de estudiosos de la época helenística y las biografías son un conglomerado de leyendas y tradiciones auténticas. Esta advertencia vale también para las citas conocidas como *Fragmentos* de los presocráticos, citas en las que se reflejan los intereses y las perspectivas de los autores que las recogen.

En el *Teeteto* y en el *Sofista* hemos encontrado, en el análisis del conocer y del ente, el mismo problema que en el *Fedón* se planteaba como tema del alma entre vida y espíritu, es decir, el problema de la relación entre movimiento y quietud.

Ahora tenemos que pasar al «efecto» de la filosofía presocrática en la filosofía aristotélica, es decir, a cómo la primera se «determina» en la segunda. Éste es un tema muy importante porque en los testimonios de Aristóteles se basará, en buena parte, la doxografía posterior, la de Teofrasto y sus seguidores. Por eso es útil advertir que Aristóteles, como Platón, cuando habla de los presocráticos, tampoco está motivado por un interés historiográfico, sino por los problemas de su filosofía. Se trata de comprender que la filosofía presocrática es una «provocación» para las doctrinas aristotélicas, que los textos de la *Física* o de la *Metafísica* dedicados a ella forman parte de un diálogo vivo entre el filósofo y sus predecesores y que sólo si se entiende este diálogo es posible reconstruir un poco mejor la cuestión formulada por la «escuela» milesia, por la eleática o por el atomismo.

Está claro que hay una continuidad de problemas entre Platón y Aristóteles. Ambos participan de la «fuga hacia los *lógoi*» y, en este sentido, ambos son seguidores del Sócrates del *Fedón*. Con el helenismo, y sobre todo con el estoicismo, comenzará una

nueva fundamentación del principio, no Ja del análisis de los *lógoi*. No obstante, si está clara la afinidad entre ambos, también está clara la diferencia fundamental: Platón se orienta hacia las matemáticas, Aristóteles hacia la física y la biología. La primera orientación permite la exclusión completa del problema de la contingencia, porque en el ámbito matemático no existe lo particular y la aplicación a él de los números es sólo un uso práctico de las matemáticas. Los números y sus relaciones no son un instrumento para construir y reconstruir el orden de la materia. Son el orden mismo de la realidad, el orden del movimiento circular de los astros. También en el mundo sublunar, en el que los movimientos son irregulares, hay un orden, como aparece en la reproducción de las formas, en la repetición de las estaciones, etcétera. La orientación hacia la física o Ja biología, en cambio, significa el reconocimiento de la individualidad del ente vivo, lo particular, lo que Aristóteles llama el *rocíe ti*, una cosa que sólo se puede mostrar con el dedo. Se trata, como es obvio, de la realidad constituida como ente vivo.

Esta relación compleja entre los dos filósofos tiene sus consecuencias. Ambos están interesados por la realidad del universo, pero Platón habla de ella a través del gran mito contado en el *Tuneo*. Ya se sabe que en cierto sentido el *Timeo* es responsable de la integración de la filosofía griega en la cristiana, porque el Demiurgo es interpretado, de forma evidentemente errónea, como el Creador. Por el contrario, el Demiurgo es un artesano, como indica el término, y ciertamente produce algo, pero no de la nada, como hace el *Verbum* según la doctrina teológica de la creación. En efecto, el artesano divino fabrica las cosas teniendo como modelo las ideas, de las que no es creador. Aquí está claro que el modelo hacia el cual está orientada la actividad del Demiurgo son las matemáticas de la astronomía pitagórica. Él forma el alma del mundo; pero, ¿qué es ésta? No es el principio de la vida, ni es el saber, sino el principio del movimiento periódico, regular, siempre igual, que es propio de los astros y cuya esencia se puede expresar con los números y sus proporciones. Si se quiere usar la terminología aristotélica, aquí se trata de *techne* y no de *physis*, donde *techne* no es, evidentemente, la técnica en el sentido moderno, sino la creación espiritual, lo que está antes de la técnica en sentido moderno. Para los griegos *techne* es saber cómo se fabrica algo, pero no es la producción en sí.

Está claro que Aristóteles no se encontraba a gusto con esta explicación de la naturaleza por imágenes, como la del artesano, el *technikós*. Esta imagen es lo opuesto a la *physis* y yo estoy convencido de que el concepto *physis* se constituye, en la tradición occidental, precisamente a través de la comparación con la *techne*, y que esta comparación, como la que se realiza entre *nomos* y *physis*, es típicamente sofística. En todo caso, está claro que Aristóteles no se contentaba con esas imágenes y, puesto que algunas veces era capaz de hacer juicios bastante duros, decía que se trataba de metáforas vacías, que en el *Timeo* no había ninguna coherencia intelectual, que no tenía valor para el filósofo, el cual quiere explicar las cosas mediante conceptos. Para Aristóteles, como para Platón, el universo aparece fundado en la regularidad matemática, y por eso no es semejante al mundo político-social, regulado por las leyes. Mas para Platón todo esto era objeto de una narración mítica. El mundo fue formado por un hábil artesano, pero está regido por divinidades subordinadas, responsables de lo irregular y lo contingente en nuestra vida. Sólo el cielo es perfecto. Aristóteles transforma este mito en conceptos que constituyen la esencia de la *physis*: materia, principio del movimiento, forma, fin. Pero éstos sonb conceptos de la *techne*, son conceptos con los cuales se puede describir la actividad del artesano, y precisamente

con este tipo de conceptos Aristóteles intenta definir la esencia específica de la naturaleza. Esto no tiene que sorprender. En la época de la retórica y de la dialéctica sofisticas la civilización griega había alcanzado un nivel para el cual la actividad del buen artesano era un modelo de humanidad y el saber era una *techne*. De modo que los conceptos relativos a esta actividad eran los primeros que estaban a su disposición para expresar el problema por el que Aristóteles estaba interesado.

Antes de proseguir conviene advertir que la doctrina aristotélica de las cuatro causas no fue construida para fundar una metafísica. El capítulo sobre las cuatro causas era inicialmente un capítulo de la *Física* y sin duda que esta última no era sólo la primera disciplina en el curso de la enseñanza aristotélica, sino también una de las primeras obras. Establecer quién redactó la *Física* es un problema muy complejo, pero resulta evidente que ya había sido publicada de forma fragmentaria antes de su redacción completa en la forma en que hoy la conocemos.

Comenzamos, pues, con el análisis de la *Física*, una obra en la que no se presenta el pensamiento de una forma definitiva y sistemática, como en la *Metafísica*, sino en su proceso de desarrollo y que, sobre todo, está motivada por el intento de contra ponerse a Platón y a la Academia, también cuando Aristóteles expone el pensamiento de los predecesores. El objetivo polémico está claro desde el primer libro, que es fundamentalmente una crítica a Platón. No hay que sorprenderse por ello: aparece aquí la contraposición, a la que ya he aludido, entre Platón, el matemático-pitagórico, y Aristóteles, el físico-biólogo, hijo de un médico. En este primer libro encontramos una clasificación de los principios más simple que la enumeración contenida en el *Sofista*. En los capítulos segundo y tercero, después de una pequeña introducción, se encuentra la crítica a Parménides y a la filosofía eleática, que comienza con la afirmación, bastante evidente, de que los eleatas no pueden tener un puesto en la física, ciencia de las cosas en movimiento, precisamente porque niegan la existencia del movimiento. En efecto, la crítica a los eleatas es una crítica a Platón. En ella se dice que los intentos de definir los diversos significados de ser, ente, etcétera, son muy complicados y no tienen nada que ver con la *physis*, pero en estos dos capítulos no se dice nunca que el famoso poema de Parménides se ocupaba —en la parte más extensa, que se perdió— de la naturaleza, del universo, de las cosas en movimiento. La crítica se dirige sólo a la primera parte, la conservada a través de Simplicio, que pensaba —con razón— que sólo había que conservar esta primera parte del poema porque únicamente ella era objeto de la crítica aristotélica. Esto quiere decir que, a través del texto de Parménides, Aristóteles criticaba en realidad la posición platónica. En otras palabras: Aristóteles en la *Física*, es decir, en una obra dedicada a la naturaleza, analiza precisamente la parte del poema de Parménides que no se ocupa de la naturaleza, porque en realidad intenta polemizar con Platón, cuyas ideas están bien reflejadas en la primera parte del poema.

El cuarto capítulo versa sobre los *physikoi*, los naturalistas, llamados a veces fisiólogos y en otras ocasiones físicos. No hay una terminología fija, pero en cualquier caso está claro que se trata de denominaciones que incluyen a todos los pensadores precedentes, excepto los eleatas y, en cierta medida, los pitagóricos y Platón.

El texto afirma que hay dos tipos de naturalistas: los que hacen nacer las cosas por *pyknótes* y *manótes*, es decir, por condensación y rarefacción, y los que las explican con la *eccrísis*. la separación de la mezcla. *Pyknótes-manótes* y *eccrísis* son claramente

dos conceptos diversos y sobre su diversidad se fundamenta la clasificación de los naturalistas.

Aristóteles no añade nombres a *pyknótes-manótes*, pero es ' fácil comprender que se refiere a Tales de Mileto y, sobre todo, a Anaxímenes con su doctrina de que el aire es el elemento _ fundamental y puede asumir innumerables aspectos diferentes por condensación y rarefacción. (Estoy convencido de que también Tales de Mileto tenía en mente algo semejante.) *Pyknótes-manótes*, por consiguiente, es el grupo en el que Aristóteles sitúa a los milesios.

El segundo concepto, *eccrísis*, se usa para referirse, explícitamente, a Anaximandro, Empédocles y Anaxágoras, con una clasificación en la que llama inmediatamente la atención la vinculación del primero con los otros dos. En efecto, el texto termina hablando sólo de Anaxágoras, de tal forma que queda claro que mezcla y separación son un modelo necesario como consecuencia de la crítica eleática a la pluralidad y a la mutabilidad de los acontecimientos naturales. Para responder a esta crítica se puede recurrir sólo a esos conceptos. Ésta es una conocida tesis aristotélica, repetida en muchos casos, y me parece totalmente evidente que se pensaba que la teoría corpuscular era una respuesta a la crítica eleática. Con todo, estando así las cosas, resulta imposible colocar a Anaximandro en el marco de esta teoría, como hace Aristóteles, porque así se anticipa «el efecto» de la crítica eleática, con un anacronismo comparable al que nos hemos encontrado en el *Sofista*. La verdad es que aquí se superpone la filosofía de Anaxágoras a la de Anaximandro. Naturalmente esta superposición tuvo que tener alguna base en la tradición. Así se deduce, por ejemplo, de Teofrasto, que atribuye a Anaximandro, como ha probado Diels, una cosmogonía fundada en la idea de la explosión de un huevo cósmico primordial y, por tanto, en la idea de separación y diferenciación. Está claro que este relato, conocido por Aristóteles, lo llevó a clasificar a Anaximandro en la teoría corpuscu-ar. Esta clasificación, por otra parte, era tan natural que también a moderna historiografía filosófica la ha adoptado. La Escuela e Viena, Gomperz y sus seguidores, y también el joven Dilthey, dicen a este respecto cosas muy semejantes. De hecho, siempre terminamos entendiendo la condensación como compresión de innumerables partículas, una imagen de *lapyknótes* determinada por la influencia de la mecánica de Galileo. Pero si nos colocamos en la cultura del siglo V la imagen es distinta. Me parece evidente, por ejemplo, que en el caso de Anaxímenes la cuestión es la flexibilidad de los fenómenos, el devenir con sus diferentes aspectos, todos ellos reconducibles al mismo sustrato. Lo importante es esta flexibilidad o capacidad de cambio. En la visión aristotélica esto significa que aquí está —sin desarrollar toda-vía— el principio del movimiento: en efecto, el aire es móvil y no puede subsistir en estado de quietud. Aristóteles dice que en los milesios no aparece el elemento tierra porque carece de flexibilidad. En estas primeras teorías no se plantea sólo, o no ocupa el primer lugar, el problema de la causa material, sino el problema del principio del movimiento. Por eso me parece completamente erróneo seguir a Aristóteles afirmando que primero el agua y después el aire, en cuanto sustancias materiales, fueron considerados como principios. No. Se trata de algo distinto, a saber, de elementos que aluden a la mutabilidad de las cosas. Esto era lo importante también en Anaximandro, si bien su cosmogonía era muy semejante a la de Anaxágoras y ésta es la razón por la que Aristóteles los confunde. Es más, al final se olvida a Anaximandro, mientras que se habla mucho de Anaxágoras. De esta forma nos encontramos con otro ejemplo de un problema que ya he puesto de manifiesto: que conocemos la filosofía de

los primeros pensadores a través de la figura de un pensador de la época socrática, en este caso Anaxágoras.

Es el mismo problema que se nos plantea con Tales de Mileto. En la *Metafísica* Aristóteles dice, con cierta reserva, que la afirmación de Tales de Mileto según la cual el agua es el primer elemento nace de la observación de que sin humedad no hay vida. Pero esto no corresponde a la cultura del siglo VI. A ésta corresponde, en cambio, la otra afirmación aristotélica según la cual el agua era considerada el primer elemento, porque el tronco permanece siempre en su superficie, es sostenido por ella. Es evidente que esta observación corresponde plenamente a la demostración concreta, contrapuesta a la narración mítica. En efecto, el hecho de que cuando se intenta sumergir un tronco siempre sube a la superficie es una demostración concreta de la «fundamentalidad» del agua. Me parece que esta argumentación es auténtica, tal vez la única que corresponde verdaderamente al pensamiento de los milesios. La otra, la del agua como principio de vida, presupone un desarrollo de la biología y de la medicina que no se habían alcanzado en tiempos de Tales de Mileto y al que se llegará sólo en el siglo V. La conclusión, pues, es que también en este caso se da la superposición del siglo V y en particular de Diógenes de Apolonia, como demuestran los estudios de Burnet. Para mí ésta es otra demostración de cómo la doxografía sobre los presocráticos ha estado condicionada por el siglo IV, aun cuando el doxógrafo sea Aristóteles. Naturalmente, no se trata de falsas interpretaciones conscientes por parte de Aristóteles, sino del hecho de que la exactitud de las informaciones y de las diferencias entre un filósofo y otro no es para él demasiado importante ante los problemas que verdaderamente le interesan. Nosotros, como filósofos, cuando estudiamos a los presocráticos en las obras de Aristóteles, tenemos que referirnos a los intereses de Aristóteles y no podemos pretender, como querría la ciencia histórica moderna, descifrar y decodificar una tradición muy fragmentaria.

Quiero subrayar una vez más las razones de estos análisis sobre los textos platónicos y aristotélicos. Tenemos que partir del hecho de que se daba una diversidad entre la intención y los instrumentos conceptuales. Éste ha sido el punto de partida de mi estudio de Platón y de Aristóteles: los dos conocen perfectamente la diferencia entre intención y conceptualización. Éste es el motivo por el cual el *Sofista* describe las teorías de los presocráticos como narraciones: que no llegan a clarificar el concepto del ente. Me parece que en el caso de Aristóteles es decisivo el concepto de *yle*, precisamente por su inadecuación. Como ya he dicho, este concepto es adecuado, no para el mundo de la naturaleza, sino para el de la *techne* y por esta razón Aristóteles emplea un término más preciso, *ypokéimenon*, para atenerse al objeto de estudio, es decir, el devenir de la naturaleza: si hay cambio, tiene que haber un sustrato de este cambio.

En efecto, nuestro análisis quiere demostrar que nos encontramos aquí en la fuente de la doxografía, pero que esta fuente es, al mismo tiempo, una deformación de las verdaderas intenciones de los primeros pensadores de Occidente. Por ejemplo, cuando Aristóteles en la *Metafísica* comienza a hablar de la primera concepción de la causa, la propuesta por Tales de Mileto, el primero que se había servido de demostraciones y no había narrado sólo mitos, dice que se identificaba la causa con la materia. Este inicio interpretativo condicionará profundamente la doxografía posterior: el agua pasará a ser equivalente a elemento material, y también el *ápeiron* de Anaximandro y el aire de Anaxímenes. De esta forma se construye la imagen de una

«escuela» que se habría desarrollado en torno a un tema común, una imagen con la que se plantea después el problema de que el aire de Anaxímenes se muestra como un retroceso respecto a la materia indeterminada de Anaximandro. Evidentemente, todo esto es una consecuencia de los conceptos que Aristóteles tiene que introducir para superar la concepción matemática y mítica del *Timeo*. Pero también está claro que en Aristóteles hay una incoherencia y por eso he comenzado con la *Física*, donde se presenta a los milesios de una forma completamente distinta: se coloca a Anaximandro en un grupo distinto al de Tales de Mileto y Anaxímenes, a los que de esta forma se puede considerar como representantes de la idea de condensación, de flexibilidad, de cambio de las cosas.

También en Platón nos encontramos con la carencia de conceptos adecuados a las intenciones y, a este respecto, hemos visto el esfuerzo que realiza para pasar de quietud-movimiento a conceptos tan formales y lógicos como identidad-diversidad. Naturalmente esto no quiere ser una crítica de una perspectiva que, habiendo adoptado el formalismo del concepto aristotélico de causa, podría considerar incompleto el intento platónico. No. El problema es otro: se trata de comprender el antiguo esfuerzo imaginativo del conocer en el uso de los conceptos. El gran progreso de la filosofía de nuestro siglo ha sido reconocer este carácter de pre-esquematización en el uso de los conceptos. Heidegger, por ejemplo, al analizar el concepto de *Bewusstsein*, ha puesto de manifiesto que en el uso del concepto de conciencia hay algo predeterminado y oscuro. Está claro, pues, que una tradición filosófica comienza a hablar en el momento en que los conceptos que utiliza dejan de ser asumidos como algo obvio, pero permanece la tensión del pensamiento para encontrar las implicaciones de ese uso determinado de los conceptos.

Es exactamente esto lo que sucede en la posición crítica de Aristóteles contra la cosmología matemático-pitagórica de Platón. Ya he dicho que la doctrina de las cuatro causas es la base conceptual sobre la que se desarrolla sobre todo la física, pues permite la transformación en conceptos del mito del *Timeo*, la superación de la concepción matemática de *la physis*, de la que surgía la necesidad de la intervención del Demiurgo.

El punto crucial en esta doctrina es la causa material. La expresión griega es *y/e*: la floresta, el leño, un término que evoca a todas luces su proveniencia del mundo de la artesanía, y no del de la agricultura, como sucede con muchos conceptos latinos correspondientes. ¿Qué es la causa material? Para el artesano —está claro— la materia no es la sustancia de su obra, sino únicamente la condición *sine qua non*. El material es indispensable, pero depende completamente de la elección del proyecto y de su ejecución. La materia no se desarrolla por sí misma hacia la forma. Cuando Aristóteles comienza a hablar de la naturaleza dice que es un ente que tiene el principio del desarrollo en sí misma. Pero la materia no tiene su desarrollo en sí misma; es más, se la puede definir precisamente como lo que no tiene esta cualidad. Antifonte el sofista dice que enterrando un trozo de leño no nace un árbol; y Aristóteles lo cita aprobándolo. Por consiguiente, lo primero que hay que comprender es que la materia no tiene una función autónoma y es algo completamente distinto de la naturaleza. Ciertamente es algo, es *ousía pos*, en cierto sentido es un ente. Pero en otro sentido es también un no-ente. En efecto, cuando se entiende por materia algo existente —como, por ejemplo, el papel en el que escribo—, este «material» es ya algo más que la materia: es cuadrado, blanco, etcétera; es decir, es un ente, porque tiene una forma, tiene una finalidad, está disponible para mí. En cierto sentido la materia no existe, a saber, en el sentido en que existir, ser,

significa *ser aquí*. Cuando digo que algo es material, ciertamente no es sólo materia, sino que es ya una cosa formada, una cosa organizada. Mas, ¿cómo puede la materia estar formada si se excluye la obra de un artífice? En la transformación de la ciencia aristotélica, a principios de la edad moderna, se recurrió al concepto de hilo-zoísmo para sustituir al artífice divino. Pero tampoco este concepto es mucho más que una metáfora, que no puede resolver el problema de la esencia de la naturaleza como lo plantea la *Física* aristotélica. Me parece, pues, evidente que la materia no es lo que caracteriza la naturaleza. Lo decisivo es el principio del movimiento, el *óthen e kinesis*. Es cierto que Aristóteles insiste en el hecho de que la materia es indispensable, pero esta insistencia deriva de su oposición al matematismo pitagórico-platónico: para defender su punto de vista tiene que basarse en la causa material. El problema comienza cuando se trata de definir qué función tiene ésta en la realidad de los entes. La respuesta está en una expresión que por sí misma tiene un significado bastante preciso, pero que en la filosofía aristotélica presenta cierta ambigüedad. Esta expresión —como ya se sabe— es *ypokéimenon*, algo anónimo que sustituye el sustrato del cambio cualitativo, pero que es también el sujeto de la proposición. ¿Qué es este sustrato/sujeto? ¿Es la materia? ¿Es la forma? Esto no está decidido. El significado de *ypokéimenon* es subyacente, sustrato. El término *substantia* no es más que su traducción al latín.

VIII EL PENSAMIENTO JÓNICO EN LA FÍSICA DE ARISTÓTELES

Quiero continuar analizando la compleja relación existente entre Platón y Aristóteles. Al comienzo del *Filebo* Sócrates—un Sócrates muy maduro— dice que hay cuatro causas: una es lo ilimitado, la segunda es el límite, la tercera es lo limitado, la cuarta es el espíritu que hace la limitación. Está claro que nos encontramos aquí sobre todo la tradición pitagórica: la relación entre el *ápeiron* (lo indeterminado, lo ilimitado) y el *peiras* (el límite), en la que este último es el número, lo que hace desaparecer lo ilimitado y es, por tanto, la esencia de las cosas, por lo cual, al conocer los números, conocemos las cosas y sus relaciones. Pero Platón habla también de una tercera causa, lo limitado, la concreción de la relación entre ilimitado y límite, y sobre todo de una cuarta causa: el espíritu que realiza la limitación. Nos encontramos aquí, a mi parecer, más allá de la tradición pitagórica, pues Platón, partiendo precisamente de esta tradición, se ve obligado a poner como causa algo espiritual que produce la síntesis entre ilimitado y limitado.

Por consiguiente, me parece clara la diferencia entre la posición platónica y la aristotélica. Aristóteles identifica el sustrato del cambio con la *yle*. Platón con lo indeterminado, con el *maltón kai étton* o también *mega kai mikrón*, es decir, un sustrato entendido de un modo matemático o, si se quiere, de un modo idealista, algo que corresponde al primer concepto del ser en la lógica de Hegel. Naturalmente Platón sabe perfectamente que el problema consiste en explicar el paso de lo indeterminado a la determinación de los entes naturales, a la *physis*. Entonces aparece el Demiurgo, el espíritu que realiza la determinación uniendo lo ilimitado con el límite, la cuarta causa necesaria para superar el esquema exclusivamente numérico de los pitagóricos.

Mas si el Demiurgo es una metáfora vacía, si es sólo una imagen poética que alude a un espíritu que gobierna la realidad, es decir, si falta el concepto, ¿cómo se puede explicar racional mente el ser concreto, determinado? Es el problema de la *aplé ghénesis*, el problema de cómo es posible el devenir, desde el momento en que incluye algo que no había antes. Si hay que explicar la generación sin recurrir a un artesano mítico, ¿cómo es legítimamente posible?

Aristóteles responde que por encima de todo es necesario evitar el sinsentido de la nada. La nada no puede existir. Éste es un dato interesante porque evidentemente Aristóteles tiene presente la argumentación eleática que rechaza todo uso de la nada, del *me on* e introduce aquí conceptos suyos, más adecuados para el ente natural, que se caracteriza por el movimiento. Usa el término *stéresis*, privación. Esto quiere decir que el paso del frío al calor, por ejemplo, se puede explicar entendiendo el frío como falta de calor, no como algo sobre lo que interviene un agente exterior, el artesano que toma el material y le da una forma nueva. El concepto de *stéresis* es la respuesta de Aristóteles al problema de la *aplé ghénesis*. Este concepto está acompañado por los de *dynámei on* y *energhéia on*, ser en potencia y ser en acto. Nos encontramos no sólo en la *Metafísica*, sino también en la *Física*, en los capítulos VI y VIII. Estos conceptos permiten a Aristóteles resolver la contradicción interna del movimiento, el problema dialéctico de la unidad de quietud y movimiento. El *dynámei on* abre una nueva perspectiva de la ontología: el concepto de ente entendido no como presencia, como dato estático y

permanente, sino como algo en lo que está implícito también el movimiento. En la dimensión de *dynamis* y en *entelécheia* ser y movimiento ya no están en oposición.

Todo esto significa que Aristóteles, para explicar lo concreto y lo contingente, asume intencionadamente puntos de vista opuestos a la perspectiva pitagórica y a sus desarrollos míticos (el artesano divino de Platón). Esta intención de Aristóteles es la que prefigura la doxografía. Ya he hablado de la insensatez de la tradición según la cual Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes constituirían una sucesión lógica. Para Aristóteles no se encuentran en esa sucesión porque él mismo dice que la teoría de Anaximandro se puede situar entre las que se basan en la separación de la mezcla y, puesto que la separación es distinta de la condensación-rarefacción, se deduce que no se puede incluir a Anaximandro en el grupo de Anaxímenes. Es evidente, por consiguiente, que en la *Metafísica* Aristóteles no es coherente cuando agrupa a estos tres milesios en torno al concepto de causa material y, en particular, describe de forma inadecuada la posición de Anaximandro. Por eso es necesario examinar su conocimiento real de los jónicos.

Por lo que respecta a Tales de Mileto ya he dicho que su problema no es la causa material. El problema de Tales de Mileto, como lo confirma el *Fedón*, es que el todo — nosotros lo llamamos universo, con una expresión rebuscada que indica algo unificado, orientado hacia la unidad— está puesto sobre el agua y sostenido por ella, como el tronco que, empujado desde abajo, sube siempre a la superficie. Evidentemente ésta es la única información que Aristóteles tenía acerca de Tales de Mileto, como lo demuestra también el hecho de que antepone un «quizá» cuando atribuye a Tales de Mileto la concepción del agua como elemento primordial porque nutre a las formas vivas. En efecto, ésta es una concepción del siglo IV y deriva de Diógenes de Apolonia. Las fuentes aristotélicas sólo presentan como tema de Tales de Mileto el siguiente: ¿de qué forma sostiene el agua el universo?

¿Y por lo que respecta a Anaximandro? Detengámonos en su famosa y primera sentencia, a la que Heidegger ha dedicado un estudio muy penetrante y que ha sido también analizada por la filología clásica con mucha atención y con resultados muy interesantes. Se trata de la famosa cita hecha por Simplicio, que dice: «ἀρχὴν εἰρήξει τῶν ὀντων τὸ ἀπειρον» (*Física* 24,13). Naturalmente aquí *archén* no significa nada más que inicio, en sentido temporal; sería un anacronismo atribuir a Anaximandro el significado metafísico de principio como punto del que se deduce algo. El significado está claro: lo ilimitado es el inicio de todo. Quiero recordar que Werner Jaeger, en su *Teología de los primeros pensadores griegos*, ha dedicado una nota excelente al análisis del capítulo sobre el infinito en la *Física* aristotélica. Éste es el camino correcto, el mismo que yo estoy recorriendo: comenzar con los conceptos de la *Física*.

El texto prosigue así: «ἐκωνθεν ἡ γενεσιῶν ἐστι τοῖς οὐρανοῖσι καὶ τῶν φασγάνων εἰς τὰ γενεαῖς τὰ ἀπειρον». También ésta es una frase muy conocida: allí donde tienen origen los entes, el devenir, allí está también la *phthorá*, un término muy significativo que prefiero traducir como disolución. (Insisto en estas connotaciones lexicales porque ésta es la vida de la filosofía: hablamos con palabras y las palabras, para que sean comprendidas como expresiones de un pensamiento, tienen que estar referidas a sus connotaciones precisas y también a su origen.) La disolución sucede según la necesidad: «ἐδοῦναι γὰρ αὐτοῖς διόχνησαι τὸ σὺν ἀλλήλοισι τῆς ἀδύνατον τῶν οὐρανῶν». Es muy

conocida la interpretación mística de esta I famosa sentencia, desde Schopenhauer a Nietzsche en su estudio sobre la filosofía en la época trágica de los griegos: los entes purgan la pena por la culpa cometida cuando se han separado del todo y se han individualizado. Pero esta interpretación no consigue explicar la palabra *allélois*: el texto dice que los entes purgan la pena *uno a otro*. No es casual que esa interpretación se basara en un texto en el que faltaba el término *allélois*. La verdad es que — especialmente después de recuperar la integridad del texto— el sentido del manuscrito de Simplicio es completamente diverso y ciertamente no tiene nada que ver con el pseudobudismo que estaba en el trasfondo de la metafísica de Schopenhauer. Si no suprimimos *allélois* y, por el contrario, prestamos a este término la debida atención, nos damos cuenta de que alude a los *enantía*, a los opuestos y a su reciprocidad. De esta forma la frase de Anaximandro no es más que la descripción del equilibrio, del continuo restablecimiento del equilibrio que se da en el universo, es decir, del hecho de que cualquier predominio de una determinación se ve siempre sorprendido por el predominio de una determinación opuesta. Es evidente que la intención de la sentencia de Anaximandro es la de expresar el equilibrio natural entre los fenómenos.

Por otra parte se encuentra también la tesis de que «xata9 th0n tou8 xro9nou ta9cin», según la disposición del tiempo, sería un añadido de Simplicio a modo de interpretación. Me parece que esta tesis de Dirlmeier es convincente y por eso, a mi entender, no está justificada la afirmación de Jaeger según la cual Anaximandro habría tomado de la *polis* jónica y de su organización la imagen del tiempo como un juez que, sentado en su sitial, establece el castigo. Esto no aparece en Anaximandro. Es sólo una interpretación añadida; pero la ha añadido alguien que sabía de Anaximandro más de lo que sabemos nosotros y sobre la cual, por lo tanto, merece la pena reflexionar. Este intérprete sabe que en el origen de la cosmogonía de Anaximandro se encuentra el mito de la explosión del huevo cósmico. Esto es lo que justifica la visión aristotélica según la cual la concepción de Anaximandro habría estado fundada en la separación de la mezcla y no en la condensación-rarefacción de Tales de Mileto y Anaxímenes. Está claro que estos dos pueden ser agrupados porque tanto el agua como el aire están sujetos a variaciones de densidad y de agregación. Ahora bien, entre estas dos tradiciones, la del agua y la del aire, habría que colocar a Anaximandro, y ciertamente no de modo que Anaxímenes sea un retroceso respecto a él. Recuérdese que se consideraba a Anaxímenes como fundador de una escuela. Aristóteles habla de «oi1 peri9 9Anacime9nhn»; se considera a éste como representante de los pensadores de Mileto, de modo que es imposible que Anaxímenes no hubiera comprendido la profundidad del concepto de sustancia indeterminada, que habría sido formulado por Anaximandro.

La incongruencia nace de la interpretación errónea de la palabra «*ápeiron*», que ha de tener un significado distinto del de sustancia indeterminada. Creo que el intérprete que añadió « xata9 th0n tou8 xro9nou ta9cin » lo comprendió. Comprendió, como Anaximandro, que el movimiento periódico continúa sin límite y sin final. En efecto, el *ápeiron* es lo que, girando siempre sobre sí mismo, como un anillo, no tiene principio ni final. Éste es el milagro del ser: el movimiento que se autorregula, continuamente y hasta el infinito. Parece que éste es el verdadero inicio para los entes. Heidegger ha mantenido decididamente este dato decisivo, a saber, que el ente está caracterizado por la temporalidad. Mas, ¿es compatible esta visión de la periodicidad del ser con el término *ápeiron*? El problema se resuelve si se entiende la primera expresión —« a0rxh9n ei1rhxe tw8n o1ntwn to0 alpeiron » — como una

formulación en cierto sentido paradójica y que, ciertamente, no se ha de interpretar al pie de la letra, como ha hecho la doxografía, para la cual, como el *arché* tiene que ser finito o infinito, resulta obvio entender el *ápeiron* de Anaximandro como sustancia infinita. En resumen, y de un modo provocador, yo diría que el inicio para los entes es no tener un inicio, porque en el ente hay una periodicidad continua.

Naturalmente sabemos que esta conclusión no está presente en Anaximandro. Es más, su visión del universo como una rotación equilibrada plantea la pregunta sobre qué había antes del continuo equilibrarse de las cosas. La respuesta está en un nuevo mito cosmogónico, el mito de la explosión de un huevo cósmica. Investigaciones recientes han demostrado que en su trasfondo había mitos cosmogónicos orientales, en particular de los hititas y de los sumerios. También se sabe que se ha desarrollado un debate sobre los caracteres de esta cosmogonía: ¿piensa Anaximandro en una cosmogonía que se repite periódicamente y que da origen a una multiplicidad de universos? No. Esto significa atribuirle el pensamiento de Empédocles y Demócrito. En la época de éstos es posible abstraer de la observación sensible hasta llegar a suponer que en la periodicidad se da la formación de un *Cosmos*, de un orden a través de la explosión, la determinación y la organización de todas las cosas, y que todo esto está seguido por una disolución y una nueva explosión. Una interpretación de este tipo no corresponde a la que yo —junto con otros— considero que fue la verdadera intención de Anaximandro, a saber, la de llamar la atención sobre la compensación recíproca de los diversos entes. Jaeger, en particular, ha hecho un buen trabajo al demostrar que el lenguaje usado por Anaximandro no expresa ninguna religiosidad mística de tipo budista, según la cual la individualización sería una culpa y como tal tendría que estar castigada por una pena. No. Jaeger ha demostrado que el lenguaje de Anaximandro es el de la ciudad, el del derecho que rige en la ciudad, es el equilibrio social y político de la ciudad. Aunque no sigo, como ya he dicho, a Jaeger en la atribución a Anaximandro de la imagen del tiempo como un juez sentado en el sitial, sin embargo estoy de acuerdo en el hecho sustancial de que el lenguaje de Anaximandro proviene del lenguaje político, del lenguaje de la ciudad, con su ordenamiento y sus instituciones. Precisamente por esto creo que es más conveniente la tesis de que la pluralidad de los universos, atribuida a Anaximandro, es una superposición posterior, del mismo modo que la humedad del elemento primordial en Tales de Mileto es una superposición de Diógenes de Apolonia.

Por lo que respecta a Anaxímenes sólo quiero recordar que con él aparece por primera vez el procedimiento demostrativo. Recuérdese la conocida «demostración» de la condensación, a saber, el hecho de que el aire es frío con la boca cerrada, porque está comprimido y condensado, y es caliente con la boca abierta, porque está sometido a rarefacción. Podemos sonreír ante la ingenuidad de esta demostración, pero lo importante es que pretende ser una demostración fundada en la observación de las cosas; un procedimiento que es típico de los pensadores de este periodo.

En definitiva, el resultado al que hemos llegado es que hay una orientación común evidente entre los tres nombres que nos han sido transmitidos como miembros de la llamada escuela de Mileto. Tales de Mileto con el agua, Anaximandro con la periodicidad del universo y Anaxímenes con el aire, tienen en común un problema idéntico que podemos formular, recurriendo a un concepto propio de la *Física* aristotélica, de esta forma: *physis*. Ésta es la novedad que se manifiesta en estos pensadores: el problema de la *physis*, algo que permanece en el devenir y en la variedad de las manifestaciones. Lo que da unidad a estos pensadores y los hace aparecer como la

primera etapa del pensamiento griego es su intento de expresar la idea de una realidad que se rige y se organiza en sí misma y este intento se puede describir perfectamente en la conceptos de la *Física* de Aristóteles.

Es posible sostener también el modo de ver que acabo de exponer con la documentación constituida por las elegías de Jenófanes. Es bien sabido que Jenófanes era un rapsoda que, como Pitágoras, emigró de la costa asiática a la Magna Grecia después de la ocupación de los persas, un fenómeno de enorme importancia, el inicio de un nuevo capítulo del pensamiento occidental, en el que Jenófanes representa una huella muy fascinante. Ciertamente no fue un pensador, no fue el fundador de la escuela eleática, que nunca existió. La escuela eleática es un concepto de la época helenística: a los ojos de los maestros de escuela todo pasa a ser escuela. El grandísimo valor de Jenófanes está, por tanto, en el hecho de que era un rapsoda, un profesional educado en la recitación de la gran poesía épica. En sus elegías se afirma que hay que alabar al que hable de virtudes y no de titanes, gigantes y centauros, y que no es justo poner en el primer lugar las empresas y las victorias en la lucha. Las cosas más grandes son de otra naturaleza, son la cultura y el saber, y esto es lo que hay que honrar y celebrar. Es un documento de un valor extraordinario, aunque en él no se perciba al filósofo, sino al rapsoda.

Pero hay también algunas sentencias de Jenófanes que tienen relevancia filosófica, como las contenidas en los fragmentos 23 al 28 de la edición de Diels-Kranz. Comienzan así: « ei8j qe9oj, e1n te qeoi8si xai0 a9nqrw9poisi me9gisto, ou2ti de9maj qnhtoi8sin o9moi0ioj ou9de89 no9hma », es decir: único dios, entre los dioses y los hombres el más grande, no es semejante a los mortales ni por figura, ni por inteligencia. (Se podría notar que la expresión «único dios entre los dioses el más grande» es contradictoria, pero hay que tener en cuenta que no pertenece a un tratado lógico.) Mas, ¿qué es este único dios? La respuesta la encontramos en los fragmentos que siguen: « a9ll 0 a9pa9neuqe po9noio no0ou freni9 pa0nta xradai0nei » con la fuerza de su *noûs* gobierna todo; « ai9ei0 d 9 e9n tau9twi8 mi9mnei xinou9menoj o9ude9n », siempre permanece en el mismo lugar y no se mueve. Esta última es una expresión fatídica, por la que Jenófanes ha pasado a ser el fundador de la escuela eleática, en cuanto habría negado el movimiento al poner el Uno como inmóvil. A mí me parece evidente, en cambio, que estos fragmentos abordan el mismo problema tratado por los milesios: el todo que se apoya sobre sí mismo y que corresponde a la tierra que se apoya sobre el agua o a la periodicidad regular descrita por Anaximandro o al aire sometido a condensación y rarefacción. Entonces todo queda claro: el único dios, el nuevo dios, es lo que nosotros llamamos universo. Sólo éste existe.

¿Quién ha analizado después verdaderamente esta nueva visión del universo que permanece en sí mismo, inmóvil? Está claro: Parménides. Su poema es la gran respuesta a las cuestiones planteadas por los milesios. Ésta es la lógica de las cosas que estamos examinando, no aquella según la cual primero estaría el agua, después lo indeterminado, después el aire. No es esto lo que nos interesa, sino la forma en que se presenta una visión de la realidad en su totalidad. Por lo demás, como hemos visto, es esto lo que interesaba al Sócrates del *Fedón* donde declaraba su insatisfacción por los relatos *peri phýseos*. De la misma manera que lo que nos interesa en la cosmogonía de Anaximandro, por ejemplo, es el hecho de que constituye un intento de encontrar un orden en las cosas. El huevo primordial que explota tiene el mismo sentido que lo que

dirá Platón: el orden de las cosas presupone un espíritu que sostiene la realidad y ordena las cosas. Se trata de un problema típico y recurrente. Lo encontramos también en la cultura cristiana: ¿qué hacía Dios antes de la creación? Agustín lo analiza en el libro X de las *Confesiones* (y Lutero propuso esta respuesta: fue al bosque a buscar un palo con el que golpear a los que planteaban cuestiones de este tipo). Es evidente, por consiguiente, que un pensador que intenta comprender aquella «nueva mitología», que sustituye a la mitología de la tradición épica, tiene que preguntarse cómo es posible el devenir de una naturaleza puesta como un todo que se sostiene sobre sí mismo. ¿Cómo se responde a esta pregunta? ¿Con una nueva mitología, una cosmogonía, un huevo originario, algo místico? Todo esto no es más satisfactorio para quien piensa en términos racionales. Entonces la respuesta es no, no existe la generación, el movimiento, el cambio. Nos encontramos con la teoría del ente expuesta en el poema de Parménides, con la respuesta al problema que se ha planteado cuando una visión científica ha sustituido a la tradición mítica y a la pluralidad de los dioses del Olimpo continuamente ocupados, como Hermes, con las cosas del mundo. El primero, verdadero y único Dios no se mueve, sino que está en sí mismo porque es el universo.

Hemos llegado así al único texto del inicio del pensamiento occidental que ha llegado hasta nosotros: el poema de Parménides. Es cierto que se ha conservado sólo una pequeña parte de un todo que no conocemos en su integridad, pero es posible comprender este todo a partir de lo que nos ha llegado, es decir, casi toda la primera parte y algunos pasajes posteriores. En todo caso, el problema de este todo es —como veremos— la compatibilidad entre las dos partes: la primera sobre el ente considerado como inmóvil, la segunda en la que se expone una visión del carácter procesual de la naturaleza.

Como conclusión de todo lo dicho hasta ahora conviene añadir una precisión. En mi aproximación a estos temas renuncio a establecer distinciones donde no hay diferencias filosóficas importantes. Por eso no establezco diferencias entre los tres jónicos, pero sí, por ejemplo, entre los jónicos y los eleatas. Por eso no me detengo en Heráclito que, sin duda, tiene una posición semejante a la de Parménides acerca de la nueva concepción del universo. Está comprobado, por ejemplo, que Heráclito critica la *polymathie*, la información superflua sobre muchas cosas, como sucede en Homero y Hesíodo, en Pitágoras y en otros, todos ellos mencionados como hombres que no han comprendido bien las cosas. También ésta es una respuesta a la cuestión planteada por el desarrollo de la nueva concepción del universo. Heráclito y Parménides están en la misma posición. No es seguro si fueron contemporáneos o si Heráclito era un poco mayor, pero me parece que no cabe duda de que ambos tuvieron la misma función en el desarrollo del inicio del pensamiento griego. Ahora bien, si han desempeñado la misma función, no es demasiado inteligente interesarse por sus hipotéticas relaciones. Tal vez ni siquiera se conocían mutuamente. En definitiva, tanto el esquema aristotélico y hegeliano —que el historicismo del siglo XIX hizo suyo—, el cual consideraba a Parménides como un crítico de Heráclito, como el esquema opuesto, propio de la cultura de nuestro siglo, aparecen como un juego completamente inútil, porque lo verdaderamente importante es comprender que Parménides y Heráclito responden ambos, aunque de modo diverso, a la misma provocación filosófica.

IX PARMÉNIDES Y LAS *DÓXAI BROTON*

La conclusión a la que hemos llegado es que el poema de Parménides es el primer texto original para la historia de los presocráticos, que es el tema de nuestra investigación.

Naturalmente, como ya he dicho al principio, también la gran tradición épica de Homero y Hesíodo tiene un valor filosófico, a pesar de su forma mítica y narrativa. No es casual que la filosofía Ideática, y no sólo ella, se sirva del hexámetro homérico para formular sus argumentaciones. Está claro que existe una relación estrecha entre visión épico-religiosa y pensamiento conceptual, pero Platón llegamos a un punto de ruptura, cuando afirma -como hemos visto en el *Teeteto* y también en el *Sofista*—que el rasgo más característico de sus predecesores es el de ser narradores de cuentos. Desde este punto se parte para ir hacia los *lógoi*, las argumentaciones, la dialéctica. Con la filosofía platónica y aristotélica comienza un nuevo camino hacia la verdad.

No obstante, ya en la obra de Parménides encontramos un inicio de estos conceptos, aunque sea en forma poética. La tradición nos ha transmitido una parte completa de su poema, unos sesenta versos, mientras que del resto nos ha llegado sólo algún fragmento. Esto se explica también por la influencia de Platón y de Aristóteles, pero especialmente de Platón, cuyo interés está orientado hacia la primera parte del poema, que ha adquirido de esta forma una importancia central. Por suerte esta influencia no ha sido tan fuerte como para llevar a la eliminación del proemio.

Antes de proceder a la interpretación del texto, merece la pena repetir la advertencia de que está escrito según el estilo de la tradición épica homérica. Esto quiere decir que no es el libro de un maestro que quiere polemizar con otro, porque ciertamente una intención polémica no se plasmaría en el estilo épico. En la tradición historiográfica sobre los presocráticos, en cambio, se ha creado el lugar común de la discusión crítica entre los partidarios del devenir, por una parte, y los partidarios de la estabilidad, por otra. Ciertamente existe algo semejante, pero no en la forma de una polémica entre Heráclito y Parménides. A partir del historicismo y de la filología del siglo XIX se ha interpretado siempre el fragmento 6 (Diels-Kranz) como un documento de esta supuesta polémica. Aquí —se decía— el destinatario de la crítica de Parménides es Heráclito, que identifica de un modo contradictorio el ser y el no ser. Me parece que esta interpretación carece totalmente de sentido —como ya he dicho— en relación con el estilo épico del texto que sería una forma totalmente incoherente para desarrollar una crítica. A este respecto basta recordar el hecho de que el supuesto colega contra el que polemizaría Parménides tendría que estar identificado en la expresión *dóxai brotan*, las opiniones de los mortales, que es la primera que aparece en el poema. Pero *brotoi* no es una palabra de argumentación crítica. Significa «mortales» y se usa en la poesía épica como sinónimo de hombres para aludir a su destino común. Es evidente, por consiguiente, que ésta no es la forma en la que se puede desarrollar una discusión crítica y está claro que cuando en el fragmento 6 se dice *brotoi*, se quiere dar a entender la opinión común de los hombres y no la del maestro de Éfeso. El historicismo ha

ignorado precisamente el valor poético del texto de Parménides y resulta extraño que haya podido suceder esto. Por eso nos encontramos siempre, también en Diels, primero a Heráclito y después a Parménides. Sin embargo, fueron contemporáneos y presentarlos en esa sucesión es en parte consecuencia de suponer que Parménides tenía una intención polémica contra Heráclito.

Pasemos ahora al análisis del texto, que citaré según la edición de Diels-Kranz, comenzando por el proemio. Éste está redactado claramente teniendo como modelo el proemio de la *Teogonía* de Hesíodo. Al principio de la *Teogonía* (22-28) las musas se aparecen a Hesíodo, dedicado a apacentar los rebaños (el mundo cotidiano) a los pies del Helicón, y le anuncian su misión de cantor de las cosas que fueron y de las cosas que serán, de la gran familia de los dioses y de los héroes.

Nótese que las musas dicen que tienen que enseñar muchas verdades, pero también muchas cosas falsas. Esta dualidad verdadero-falso de la enseñanza es muy importante y resulta central para la interpretación del poema de Parménides, como se verá a continuación. Además, esta duplicidad aparece también en Platón cuando dice que hasta el atleta más veloz puede perder en la competición, una forma irónica de mostrar cómo en la actividad espiritual la verdad y el error están entrelazados. También en las controversias sobre la dogmática católica, en la Edad Media, se formulaban objeciones y confutaciones para llegar a comprender y confirmar una tesis al final de la controversia. Este entrelazamiento verdadero-falso existe también en el poema de Parménides, sólo que expresado de una forma poética. La cultura del siglo XIX ha ignorado prácticamente el valor del texto y ha sobrevalorado el aspecto mítico-religioso, quizá también bajo la influencia del interés por el orfismo que aparece igualmente en Nietzsche y en sus contemporáneos. Pero no es en modo alguno cierto que la forma en que se manifiesta la nueva concepción de que el ser es inmóvil e inmutable tenga algo que ver con la religión. En cambio, es una típica argumentación lógica decir que el ser no puede ser no-ser. Por lo demás, ya había algo semejante en la respuesta de un rapsoda como Jenófanes —anteriormente he aludido a ello— a las nuevas teorías sobre la naturaleza. El problema es el siguiente: supuesto que el universo encuentra en sí mismo su equilibrio, que está fundado en el agua o que está ordenado según una periodicidad regular, ¿cómo puede ser descrito o, mejor, cómo puede ser pensado sin plantear al mismo tiempo la pregunta acerca de cómo se ha formado, acerca de qué había antes? Éste es un problema que continúa ocupando al pensamiento humano hasta nuestros días.

Pero volvamos al texto. El proemio describe el «viaje» del poeta en un carro. Las hijas del sol son compañeras y guías del camino del narrador. Al final se llega a una puerta y las muchachas se quitan los velos de sus cabezas: es el símbolo de la luz en la que entran. Aquí hay una puerta, una gran puerta cuyos detalles se describen. Esta descripción pormenorizada —a la que H. Diels ha dedicado una nota muy extensa— corresponde a la rebuscada técnica literaria que sustenta el texto. Según Karsten, que publicó una edición de Parménides, en el proemio se describe primero el viaje, después la partida y finalmente la llegada. Me parece una construcción demasiado artificial. En efecto, no se habla de la partida; el poema narra la llegada del carro a la puerta, que es abierta por Diké, oportunamente persuadida por las hijas del sol. Es una entrada descrita con la gran plasticidad que caracteriza toda esta parte del poema. Piénsese, por ejemplo, en las ruedas del carro que chirrían al girar velozmente. Imágenes rápidas, acciones veloces, que quieren evocar el carácter repentino e inmediato de la inspiración. Que

aquí se trata de la inspiración lo confirma el hecho de que la diosa, después de haber acogido al poeta, le anuncia que quiere enseñarle muchas cosas. Es muy interesante notar que a menudo se emplean los verbos en la forma iterativa, es decir, en una forma que no corresponde a la idea de la inspiración de la revelación imprevista, sino que parece sugerir la iteración que es propia del pensar, del meditar. Esta iteración está claramente expresada en la imagen de las dos hijas del sol que «cada vez», esto es, no una sola vez, empujan al poeta para que pase de la noche a la luz. Debemos concluir, por consiguiente, que en el proemio hay una doble connotación metafórica, no sólo el sentido de la inspiración, sino también el de la preparación para un largo camino, el *odós polyfemos* de los primeros versos, durante el cual se transmitirán muchos conocimientos al viajero. En definitiva, el poeta quiere sugerir, de una forma muy rebuscada, su experiencia de investigador, de hombre que conoce muchas cosas, pero que al final necesita algo semejante a una revelación.

Otro problema muy debatido es la identificación de la diosa. Es el mismo problema del nombre de la diosa a la que se invoca en el proemio de la *Ilíada*. Me parece que conozco muy bien a la diosa de la que habla el pensador: es Mnemosine, es la diosa de la *mneme*, porque la sabiduría está basada en la unidad y la estabilidad de la memoria. El saber es acumulación de experiencias a las que la conciencia del fin da un sentido. En cierto modo, a través de las experiencias ya sabemos, pero conocemos verdaderamente cuando sabemos el fin que da un sentido a lo que hemos aprendido. Por ejemplo, «sabemos» verdaderamente la teoría del universo elaborada por los pensadores de Mileto cuando la ponemos en relación con el problema que ella planteaba, a saber, de qué modo se podía pensar la unidad de dicho universo. Naturalmente, este problema de la memoria permanece en el trasfondo de los versos de Parménides, no emerge como concepto, sino únicamente como imagen poética de la diosa que revela la verdad.

Pasemos ahora a lo que la diosa anuncia que quiere enseñar, no sin haber notado antes que ella acoge al visitante con un apretón de manos que expresa saludo y confianza: también este gesto nos hace sentir como nuestra la cultura griega del siglo VI. El tema de la enseñanza divina es «el todo»: «xrew0 de0 se pa9nta puqe9sqai», es necesario aprender todas las cosas, a saber, « h9me9n 0Alhqe9hj eu9xuxlle9oj a9treme9j h8tor», por una parte, la verdad bien redonda, su corazón inmóvil, por otra « Brotw9n docaj», las opiniones de los mortales.

Quiero subrayar enseguida el uso del singular en la expresión «corazón de la verdad» frente al plural de las «opiniones de los mortales». Es extraño que el debate sobre la filosofía eleática se haya desarrollado como si Parménides pusiese por una parte la verdad y por otra la *doxa*, pues Parménides no habla de la *doxa*, sino de las *doxai*, lo cual me parece completamente natural: la verdad es una, las opiniones de los hombres son múltiples. Si *doxa* es un término platónico, expresa el concepto de la diferencia entre opiniones y verdad.

Está claro, por tanto, que la diosa quiere enseñar la verdad, pero también las opiniones de los mortales, en las que no hay verdad. Pero el mensaje se complica en los dos versos siguientes, en los que se ha concentrado —no por casualidad— la atención de los intérpretes: hay que aprender las opiniones tal como se presentan, con su aparente plausibilidad y su carácter incontrovertible. (Es una lástima que en la traducción se pierda el valor poético de los versos; en el texto griego hay una sonoridad sugerente, como una cascada de sonidos: « a9ll 0 e1mphj xai9 tau8ta maqh9seai, w9j ta9 doxou8nta xrh8n doximw9j 9 ei9nai dia9 panto9j pa0nta perw8nta ».) Por eso

el problema es la verdad y la multiplicidad de las opiniones. Así lo confirma Aristóteles —el cual, no lo olvidemos, era un lector atento del poema en su integridad— cuando dice que Parménides niega el movimiento y el devenir, queriendo afirmar la identidad del ser, pero después, forzado por la presión de la verdad, se doblega también él para describir el universo en su multiplicidad y en su devenir. También algún intérprete moderno dice que Parménides niega primero el movimiento y pone sólo al ser, pero después, obligado por la experiencia, admite que existe también algo que está en movimiento. Todo esto me parece absurdo, así como también me parece absurdo intentar resolver el problema —como hace algún otro—, con una lectura diversa del texto que elimine la aparente contradicción.

La verdad es que aquí nos encontramos frente a un problema especulativo, a saber, la inseparabilidad de la verdad con respecto a la probabilidad y a la conjetura, algo que pertenece a la naturaleza humana y, más aún, la hace superior. El desarrollo del hombre no está predeterminado, escrito ya totalmente en las condiciones naturales de las que parte. El hombre tiene la capacidad de levantarse por encima de estas condiciones y de abrir posibilidades de desarrollo nuevas y múltiples. Este misterio de las numerosas posibilidades abiertas frente al hombre implica que los mortales conocen no sólo la verdad, sino también las posibilidades múltiples. Me parece que en la especulación de Parménides se encuentra el fundamento de este tema, planteado como inseparabilidad de la verdad frente a la multiplicidad de las opiniones.

Pasemos ahora al análisis del desarrollo del tema anunciado en el proemio. Este desarrollo está constituido por una primera parte sobre la verdad y por otra segunda sobre las opiniones. Quiero detenerme sobre todo en el paso de la primera a la segunda parte, porque en este punto aparecen con gran claridad las relaciones entre los dos aspectos y la articulación del conjunto. En los versos 50-52 del fragmento 8 el texto dice: en este momento pongo término a la argumentación persuasiva y al pensamiento en torno a la verdad, ahora tienes que aprender también «δοξᾶν δὲ θάλασσά τοι ἔστι βροτείῳ», las opiniones mortales, expresadas en palabras que constituyen un *kosmos*, un orden —aunque este orden sea *apatelós*, solamente plausible y no verdadero—. Está claro que «doxas [...] brótelas» corresponde a las *doxas brotón* del proemio, una repetición que, según una técnica común de la literatura griega, indica una división, que para nosotros constituye el inicio de un nuevo capítulo.

Este nuevo capítulo —que analizaremos antes del que trata sobre la verdad— está dedicado a las opiniones y a las sugerencias acerca del universo, que no son verdaderas y, sin embargo, parecen convincentes. La interpretación de los primeros versos (53 y sigs.) es muy difícil y a ella se han dedicado muchos especialistas que han contribuido a clarificar muchas cosas. Antes de afrontar las dificultades con el análisis del texto, quiero expresar que el sentido que doy a estos versos es el siguiente: los hombres han aceptado dos figuras de entes y han acordado denominarlas con dos expresiones, pero después han cometido un error fundamental porque han separado las dos figuras, contra lo que se había acordado. Está claro, por tanto, que aquí se discute el devenir de la naturaleza y su tematización en la filosofía de los milesios. Recuérdese que la única sentencia de éstos que nos ha llegado es el fragmento de Anaximandro en el que se afirma: los entes purgan la pena *allélois*, uno a otro. Guiados precisamente por este *allélois* hemos establecido que el proceso del devenir no es, para Anaximandro, el alejamiento de lo divino, la separación de la totalidad y el sucesivo retorno de los que hablan Schopenhauer y otros intérpretes del siglo XIX, basándose en un texto en el que

no figuraba *allélois*. Nosotros hemos concluido que Anaximandro tematizaba el orden del universo en el cual nunca predomina una cualidad de un modo definitivo y absoluto, sino que siempre se ve equilibrada por otra cualidad, como, por ejemplo, el invierno está seguido y equilibrado por el verano. Este tema lo encontramos de nuevo en estos versos y, por lo demás, así lo ha anunciado ya la diosa cuando ha dicho que quería enseñar también lo que se presenta como plausible acerca de la naturaleza. Nuestra tarea, por consiguiente, es comprender no sólo la presencia de los temas de los jónicos en Parménides, sino también que estos temas ya conocidos están presentes de una forma intelectualmente más consciente y articulada.

Veamos ahora el texto. El verso 53 dice: «mopfa9j ga9r xate9qento du9o gnw9maj o9noma9zein», los hombres establecieron denominar dos figuras de entes. El verso 54 prosigue: «tw8n mi9an ou9 xrew9n e9stin», y ésta es la expresión que ha creado las mayores dificultades de interpretación para los lectores de este texto. Según la interpretación tradicional el texto afirmaría aquí que una de las figuras-denominaciones de la realidad no era correcta. Pero esto constituye una interpretación errónea de la lengua griega, pues en griego «una de éstas», en el sentido de una en correlación con la otra, una entre dos, no se dice *mía*, sino *etére*. Por consiguiente, esa *mía* que el texto de Parménides califica como incorrecta, como error, no es «una de las dos», sino la unicidad, la reducción a la unidad de lo que es doble. En efecto, la primera palabra del verso siguiente es *tantía*, forma poética de *ta enantía*, es decir, los contrarios, los opuestos, y sabemos que en el fondo del pensamiento de los jónicos se encontraba precisamente esta idea, a saber, la intuición de que los *enantía* se oponen entre sí, sustituyéndose uno a otro, en un proceso infinito, el *ápeiron*, en el que se realiza continuamente un nuevo equilibrio. Por tanto, las dos figuras separadas de las que habla Parménides indican la teoría de los opuestos, como el calor y el frío, por ejemplo, o la luz y las tinieblas. Está claro, pues, que el primer paso es comprender que todo esto tiene que ver con las concepciones de los jónicos, y el segundo es comprender que estas concepciones quedan superadas, que son confirmadas y al mismo tiempo corregidas.

El texto prosigue afirmando que los hombres distinguieron los opuestos y les atribuyeron *sémata*, signos, « xwri9j a89p 9 a9llh9lwn », separados uno de otro. Encontramos aquí de nuevo el *allélois* del fragmento de Anaximandro y podemos comprender su significado: quiere sugerir la reciprocidad e inseparabilidad de los opuestos. ¿Qué son estos opuestos? En la filosofía de los milesios son lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, y cosas semejantes; aquí (v. 56), en cambio, son, por una parte, «*tei men phlogós aithérionpyr*», el fuego etéreo, muy ligero, completamente idéntico a sí mismo, homogéneo, mas « tw9i d 99 e9te9rwi mh9tau9to9n », no idéntico al otro, al opuesto; por otra, el opuesto, la noche, las tinieblas, la densidad oscura y pesada. Nótese cómo esta descripción supera la visión de los milesios. Aquí se menciona una sola oposición, la existente entre la luz y las tinieblas. Aquí se destaca la excelencia de la luz, descrita con atributos positivos, contra la noche, connotada con cualidades negativas. ¿En qué sentido son atributos positivos y negativos? Me parece obvio: en relación con el conocer. La luz es positiva por la manifestación del ser y la noche es negativa porque lo descubre. Estas consideraciones pueden parecer obvias, mas yo espero que quede claro el principio que las inspira: que una cosa ha quedado bien comprendida cuando se encuentran sus implicaciones. El principio de una buena hermenéutica es siempre interpretar un texto de modo que quede explícito lo que en él

está implícito. Si me dedico, por ejemplo, con mis alumnos y con algún colega a interpretar una sección de la *Lógica* de Hegel, obtenemos un resultado que es casi una continuación de las páginas hegelianas. Lo mismo sucede con la interpretación de Parménides, si trabaja jamos correctamente.

El resultado al que hemos llegado en la interpretación de estos versos es, en primer lugar, que en ellos se encuentra una visión del universo como constituido por opuestos interrelacionados e inseparables; en segundo lugar, que esta concepción es conceptualmente superior a la de los jónicos y, finalmente, que la imagen luz-tinieblas, que sintetiza esta concepción, alude también a la manifestación del ser y a la posibilidad de conocerlo. Este último dato se puede clarificar mejor haciendo referencia a los pasajes del poema (por ejemplo, fragmento 6, v. 1 y fragmento 3) en los que se identifica al ser con el *noeîn*. Nosotros traducimos este término con «pensar», pero debemos recordar que su significado primario no es el de pensamiento racional, sino el de percibir mentalmente, no es un preguntarse qué en esto, sino el afirmar que *hay* algo. Su etimología se refiere a la percepción del animal que, mediante el olfato y sin ninguna mediación, advierte la presencia de algo. De esta forma llegamos a comprender el sentido de la relación entre pensar y ser en Parménides y por qué, por ejemplo, en este mismo fragmento octavo, que estamos analizando, se menciona, entre las demás cualidades del ser, también el *noeîn*. Es como si Parménides dijera que es propio del ser manifestarse en algo cuya existencia es percibida de una forma inmediata.

Hay otra cuestión que quiero plantear en orden a la imagen parmenídea del fuego manso —es decir, amigo, benévolo-etéreo, homogéneo en sí mismo. Lo hemos interpretado ya como luz en la que aparece la manifestación del ser. Pero podemos ponerlo también en relación con la cosmología antigua. La concepción según la cual los astros eran fuentes de fuego llevaba consigo el problema de reducir el fuego a elemento estable, no destructor. Piénsese en las concepciones atribuidas a Anaximandro sobre los agujeros o conductos a través de los cuales resplandece y se canaliza el fuego de los astros. En efecto, la doxografía nos dice que en Anaximandro se planteaba el problema de separar el fuego en cuanto elemento destructor. Ahora bien, lo opuesto a destructor es *épion* —el término que encontramos en Parménides (fragmento 8, v. 57)—. que quiere decir exactamente manso, benévolo, amigo y, por tanto, útil. Por lo demás, este problema podemos encontrarlo en el *Timeo*, en el texto (31b-33a) donde se dice que en el origen del gran organismo vivo que es el universo hay una elaborada proporción entre el fuego y los demás elementos; o en la filosofía estoica, que tiene una concepción del fuego como elemento que ilumina, vivifica y no destruye. Este tema del fuego como elemento no destructor, sino estable y homogéneo, que ilumina y confiere visibilidad, se puede rastrear en el trasfondo de las ideas cosmológicas de Anaximandro, aunque sea de una forma implícita. Se podrían ofrecer otros ejemplos para argumentar que en Parménides se refleja algún motivo de las teorías meteorológicas y astronómicas de los jónicos, pero lo que nos interesa, sobre todo, es comprender la novedad que hay en este reflejarse. Esta novedad está en el hecho de que el antiguo tema del fuego pasa a ser el tema de la luz, de su homogeneidad e identidad consigo misma, que nos sugiere la identidad del ser. Hay aquí una afinidad clara con el problema de las opiniones plausibles de los mortales: casi podríamos sustituir esta imagen del fuego como luz por la del «corazón inmóvil de la verdad» que hemos visto en el proemio.

El análisis de los últimos versos del fragmento 8, por consiguiente, nos ha llevado a la conclusión de que tenían que señalar el paso de una primera parte dedicada

a la exposición de la verdad —los primeros cincuenta versos de dicho fragmento 8— a una segunda dedicada a la exposición de las opiniones de los mortales sobre el universo. Esta segunda parte no nos ha llegado bien conservada como la primera, pero creo que sería amplia y articulada y que presentaría las opiniones de los mortales como una forma de conocimiento. Ésta no es sólo una suposición mía, porque existe, a este respecto, una tradición válida. Una confirmación se puede encontrar en el fragmento 16, constituido sólo de cuatro versos transmitidos por Aristóteles (*Metafísica*, libro Lambda/5, 1009 b21), pero sin duda auténticos. El texto dice: « w9j ga9r e89xa9stot 0 e1xei xra8sin mele9wn poluxa9mptwn », como se constituye la relación de los miembros en el organismo, «tw9j no0oj a0nqrq9poisi pari0statai», así sucede con el *nous* de los hombres (en otras palabras: el pensamiento como conciencia de algo, como percepción intelectual, está en relación con la constitución del organismo; aquél se da cuando existe ésta -piénsese a este respecto en la medicina y en la biología de aquellos siglos-); « to0 ga0r au9to0 e1stin olper froe9ei mele9wn fu9sij a0nrw9poisin xai0 pa8sin xai0 panti9 », es siempre el mismo, que piensa, (es decir) la naturaleza del organismo, en todos y en cada uno; « t9o g9ar ple9on e9sti9 no0hma », el pensamiento es lo que predomina, la plenitud.

Este texto, sobre cuya interpretación han corrido ríos de tinta, hay que ponerlo sobre todo en relación con la medicina y la ciencia de la época, en las cuales se encontraba ya la idea de que la percepción depende de la mezcla de los elementos del organismo humano. Por consiguiente, esta idea no es nueva en sí misma, pero si tenemos presente la intención de presentar en una forma conceptualmente superior ideas comúnmente aceptadas (que es, a nuestro parecer, la intención de esta parte del poema), entonces aparece la verdadera tarea de la interpretación; comprender en qué sentido, en qué puntos, bajo qué aspectos, esta concepción es superior a la jónica.

Subrayemos, sobre todo, que en la poesía épica existía ya una explicación mitológica que hacía depender la aparición del pensamiento en los hombres de alguna potencia divina. Con los jónicos, y con Parménides que se refiere a ellos, asistimos a una nueva iluminación del tema: percepción y pensamiento se forman no como obra de una fuerza divina, sino por la mezcla de los humores del organismo, idea que, como hemos visto, hay que poner en relación con el concepto de equilibrio del organismo, que la ciencia médica estaba formulando. De esta forma la sensación de calor, por ejemplo, o la de frío, dependen de alteraciones del equilibrio orgánico como la fiebre o el movimiento y, por tanto, no existen el calor en sí y el frío en sí, como dos entidades separadas. Releamos, a este respecto, el texto de Parménides que hemos analizado antes, donde se dice que los hombres establecen nuevas figuras de la realidad, separadas y opuestas, y les atribuyen nombres diversos, por ejemplo —se podría añadir— frío y calor, mientras que lo que existe verdaderamente es su unidad. Por eso su separación en potencias autónomas es un error, mientras que la verdad es que el *noeîn* es exactamente su unidad. En este sentido se explica también la relación del conocer con la luz: el pensar es la luz en la que las cosas son visibles e identificables, la falta del pensar es la oscuridad en la que no hay nada. De este modo comienza a estar claro por qué esta concepción del *noeîn* es un paso adelante hacia la verdad: la unidad y la estabilidad del *noeîn* conducen a la estabilidad, a la homogeneidad, a la identidad del ser. Naturalmente, para comprender todo esto no hay que detenerse en la contraposición entre la relatividad de las sensaciones y el carácter absoluto del pensamiento. La percepción sensible es ya, en cierto sentido, percepción intelectual. Éste es el significado de *noeîn*.

Nosotros nos vemos siempre llevados a percibir las cosas identificándolas. El hecho de que la tendencia a lo idéntico está establecida sobre todo en la sensibilidad ya no constituye un gran problema, gracias también a las investigaciones de la psicología moderna. Esto es lo que encontramos en el poema de Parménides: la estabilidad del ser que se anuncia en la relatividad del percibir.

X PARMÉNIDES Y EL SER

Hasta ahora hemos analizado el proemio del poema de Parménides y el paso de la primera parte, dedicada a la verdad, que es breve, pero nos ha llegado íntegra a través de Simplicio, a la segunda parte, dedicada a las opiniones, que debía ser más larga, pero de la que se han conservado sólo los versos iniciales • y algún fragmento. En efecto, he anticipado el análisis de la segunda parte respecto a la primera, que no he presentado todavía. Esta anticipación no ha sido casual, porque me interesaba poner de relieve que la tarea anunciada en el proemio, es decir, la enseñanza no sólo de la verdad sino también de las opiniones, se realizaba de un modo efectivo en el curso del poema. Por eso he saltado inmediatamente del proemio a los últimos versos del fragmento 8, con los que se pasa precisamente de la exposición de la verdad a la exposición de las opiniones. Quiero subrayar una vez más la importancia de esta duplicidad. Ésta es una característica del hombre, más aún, es el signo de su superioridad, porque es propio del hombre plantear problemas y abrir la dimensión de posibilidades múltiples, así como también es propia del hombre la capacidad de lo verdadero y de lo falso. Por eso he recordado que también en Hesíodo al comienzo de la *Teogonía*, las musas proclaman que pueden enseñar cosas verdaderas, pero también cosas falsas. En definitiva, la no-verdad es interna al concepto de saber, es un elemento no separable, sino constitutivo del saber, porque los hombres están necesariamente expuestos a una multiplicidad de sugerencias y opiniones.

A partir de estas consideraciones he intentado demostrar que en el trasfondo del poema de Parménides se encuentran, como punto de referencia, las concepciones jónicas sobre el universo y, en particular, sobre su formación a través de los contrarios que, continua y regularmente, se equilibran, como afirma Anaximandro en la única sentencia que de él nos ha llegado. Con respecto a estas doctrinas tradicionales Parménides aporta una innovación importante: en lugar de las diversas oposiciones de húmedo y seco, caliente y frío, etcétera, pone un único par de opuestos, a saber, la luz y las tinieblas. Precisamente en esta innovación es donde se encuentra la superioridad de Parménides respecto a la tradición jónica. En efecto, la luz tiene que ver con el conocimiento. Por eso el poema pone el acento positivamente en el hecho de que la luz no es un fuego destructor, sino un fuego manso, es decir, que ilumina y no es llameante. Naturalmente esta distinción entre dos tipos de fuego permanece implícita en Parménides, pero la encontramos completamente explicitada en el estoicismo.

Para sostener la tesis de la superioridad de Parménides he analizado también el fragmento 16 —citado por Aristóteles— donde se dice que el *noeîn*, el pensar, acontece sobre la base de la relación entre los diversos miembros del organismo. He traducido *noeîn* de un modo tradicional con el término «pensar», pero no hay que olvidar que resulta completamente incomprensible si no se entiende en su verdadero significado,

que es encontrar algo, percibir que hay algo, como sucede en el olfatear de los animales, al cual se refiere precisamente la etimología del término *noeîn*. El sentido de la inmediatez que hay en el significado de este término es fundamental para toda la argumentación del poema. Si no se comprende esto, no se puede ni siquiera comprender la afirmación parmenídea sobre la inseparabilidad del ser y del pensar: sólo en la medida en que existe la evidencia —es decir la percepción intelectual, el *noeîn*— de que hay algo, el ser existe, está presente. Si usamos un término de la escolástica se podría decir que el problema planteado es el de la «haecceidad». Nos encontramos de nuevo con este problema en la filosofía de Heidegger, pero podemos verlo ya mucho antes en el *noeîn* de Parménides, y también en Aristóteles, que pone en relación *noein* con *tynchánein*, encontrar: la inmediatez del percibir, en la que no hay ningún sentido de distanciamiento entre el percibir y lo percibido. Por lo demás, también nosotros decimos que el olor «se percibe», antes de decir, de un modo reflexivo, que un sujeto percibe el olor. Cuando intervienen las palabras y los conceptos, cuando comienza la argumentación, entonces comienza la «destrucción» de esta inmediatez.

Finalmente, quiero volver una vez más al anuncio, hecho en el proemio, del camino de la verdad y del camino de las opiniones, para destacar una advertencia que ya he hecho, pero que merece la pena subrayar. Para Parménides existe únicamente el plural *doxai*, nunca la *doxa*, y también cuando se usan otras expresiones nos encontramos siempre el plural como, por ejemplo, tó *docoînta*. Por eso es erróneo decir que en la segunda parte del poema de Parménides se trata de la *doxa*. Esto es platonismo, no eleatismo, porque *doxa* es un término de la filosofía platónica: *aisthesis*, *doxa* y *logos* son tres conceptos con los cuales el *Teeteto* trata de definir el conocimiento.

Pasemos ahora al análisis de la primera parte del poema, la dedicada a la exposición de la verdad, y comencemos por los fragmentos 2 y 3, cuya colocación ha sido objeto de un intenso debate. Creo que pueden ser leídos uno a continuación del otro y ambos a continuación del primer fragmento, es decir, del proemio. En efecto, el fragmento 2 comienza con la observación de que es posible concebir dos caminos de investigación: uno es aquel según el cual « *e1stin te xai0 w0j ou9x e1sti mh9 ei8nai* », es decir, el camino que afirma «es» y que el «no es» no es, y éste es el camino de la verdad que acompaña a la persuasión; el otro es el camino según el cual « *ou9x e1stin* », no es, es necesario que no sea, y éste es un camino sin esperanza. Indudablemente nos encontramos ante una composición muy pensada y ante conceptos elaborados que no son fáciles de interpretar. El trabajo de los la «haecceidad». Nos encontramos de nuevo con este problema en la filosofía de Heidegger, pero podemos verlo ya mucho antes en el *noeîn* de Parménides, y también en Aristóteles, que pone en relación *noein* con *tynchánein*, encontrar: la inmediatez del percibir, en la que no hay ningún sentido de distanciamiento entre el percibir y lo percibido. Por lo demás, también nosotros decimos que el olor «se percibe», antes de decir, de un modo reflexivo, que un sujeto percibe el olor. Cuando intervienen las palabras y los conceptos, cuando comienza la argumentación, entonces comienza la «destrucción» de esta inmediatez.

Finalmente, quiero volver una vez más al anuncio, hecho en el proemio, del camino de la verdad y del camino de las opiniones, para destacar una advertencia que ya he hecho, pero que merece la pena subrayar. Para Parménides existe únicamente el plural *doxai*, nunca la *doxa*, y también cuando se usan otras expresiones nos

encontramos siempre el plural como, por ejemplo, tó *docoūnta*. Por eso es erróneo decir que en la segunda parte del poema de Parménides se trata de la *doxa*. Esto es platonismo, no eleatismo, porque *doxa* es un término de la filosofía platónica: *aisthesis*, *doxa* y *logos* son tres conceptos con los cuales el *Teeteto* trata de definir el conocimiento.

Pasemos ahora al análisis de la primera parte del poema, la dedicada a la exposición de la verdad, y comencemos por los fragmentos 2 y 3, cuya colocación ha sido objeto de un intenso debate. Creo que pueden ser leídos uno a continuación del otro y ambos a continuación del primer fragmento, es decir, del proemio. En efecto, el fragmento 2 comienza con la observación de que es posible concebir dos caminos de investigación: uno es aquel según el cual « *to9 ga9r au90to9 noei8n e8sti9n te xai9 ei88888nai* », es decir, el camino que afirma «es» y que el «no es» no es, y éste es el camino de la verdad que acompaña a la persuasión; el otro es el camino según el cual « *ou9x elstin* », no es, es necesario que no sea, y éste es un camino sin esperanza. Indudablemente nos encontramos ante una composición muy pensada y ante conceptos elaborados que no son fáciles de interpretar. El trabajo de los intérpretes resulta todavía más difícil por el hecho de que en el fragmento 6 no se indican dos caminos sino tres, por lo que se plantea el problema de la identificación del tercer camino. En este problema se basan los partidarios de la tesis de Parménides como crítico de Heráclito, afirmando que el tercer camino sería precisamente el pensamiento de Heráclito. Sin embargo, ya hemos visto que el término *brotói*, empleado en el fragmento 6 para indicar a los que siguen este camino, no se puede interpretar como identificación del filósofo de Éfeso. Por ahora nos limitaremos a los dos caminos indicados en el fragmento 2, tratando de comprender por qué un camino guía hacia la verdad y el otro no conduce a resultados positivos y, más aún, es imposible. Lo primero que hay que comprender es que aquí *estin* equivale a «existe», no tiene un valor copulativo, de conexión entre sujeto y predicado, como podemos encontrarlo en Aristóteles y en la gramática de la filosofía clásica. Es la inmediatez del ser que encontramos en el *noein* donde no se da todavía la distinción clara del *léghein* con respecto a la percepción sensible y a la opinión, sino únicamente, como he tratado de demostrar, el sentido de la inmediatez, de la inseparabilidad de lo percibido con respecto a la percepción. Alguno podría pensar que esto equivale al concepto de identidad del idealismo alemán, pero esto es una ingenuidad que se podía dar sólo en la época del historicismo, el cual, paradójicamente, en el campo de la filosofía terminaba a menudo anulando todas las diferencias históricas.

El último verso del fragmento 2 dice que no es posible formular el *me eon*, el no ente; que no se puede indagar y comunicar. Es posible que la continuación fuese el fragmento 3: « *to0 ga9r au9to0 noei8n e9sti9n te xai0 ei9nai* », para interpretar este fragmento comenzamos haciendo hincapié en que *estin* no tiene valor copulativo sino existencia!, no sólo en el sentido de que algo es, sino también en el sentido de que es posible que sea, tiene la fuerza de ser, como es propio del griego clásico. Naturalmente aquí «es posible que sea» quiere decir «existe». En segundo lugar tenemos que comprender bien el valor de *to auto*, lo mismo. Como es el inicio de la frase, generalmente se entiende como lo principal, es decir, como sujeto. Sin embargo, *to auto* en Parménides es siempre predicado, lo que se dice sobre algo. Ciertamente, puede ser también lo principal de una frase, pero no como aquello (el sujeto) sobre lo que se dice algo, sino como lo que se dice (el predicado) de algo. En la frase que

estamos analizando este algo es «*estin noeîn*» y «*estin eînai*», es decir, la relación entre *noeîn* y *eînai*, entre percibir-pensar y ser. Son lo mismo o, mejor dicho, entre los dos hay una unidad indisoluble. Conviene añadir también que el artículo *to* no se refiere a *eînai*, sino a *auto*, porque en el siglo VI no existía el uso del artículo delante de un verbo y de hecho en el poema de Parménides, cuando es necesario expresar lo que nosotros traducimos con el infinitivo de un verbo precedido del artículo, se recurre a una construcción diferente de ésta.

Recuerdo que esta interpretación mía del fragmento 3 fue objeto de discusión con Heidegger, porque él no estaba de acuerdo con lo que, a mi entender, resultaba evidente del conjunto del poema. Comprendo perfectamente por qué Heidegger quería mantener que *to auto*, la identidad, era el tema fundamental de Parménides. Esto significaba que Parménides estaba más allá de cualquier visión metafísica y que, por consiguiente, estaba presente en él el anticipo de un tema que se volvería a plantear en la filosofía occidental y particularmente en la filosofía heideggeriana. Pero el propio Heidegger en sus últimos trabajos, ha reconocido que esto era un error, una ilusión, y que no se podía sostener que Parménides anticipase algo de su filosofía.

Pasamos ahora al fragmento 4, cuya colocación después del 3 tiene un fundamento sólido. Aquél ilumina muy bien la aproximación inédita de un pensador a los temas del devenir y de la relación entre identidad y diferencia, para los que no existía todavía un lenguaje adecuado. Recordemos, a este respecto, que todavía en el *Sofista* se indican estos conceptos con *stasis* y *ghénesis*, quietud y movimiento.

Interpretemos el fragmento: «*leu888sse d 0 o9mw888888j a9peo0nta no90wi pareo0nta bebai9wj*», se debe observar con el *noûs* (la capacidad de percepción inmediata) también las cosas ausentes (que están presentes para el *noûs*) y hay que hacerlo *bebaîos*, es decir, con firmeza, sin vacilar. Por consiguiente, no hay que asumir como evidente que lo que está presente es y lo que está ausente no es, sino que es necesario afirmar cada vez, sin incertidumbre, que también lo ausente está, en cierto modo, presente. Insisto en el *bebaîos* porque hay que ponerlo en relación con la posibilidad común, tantas veces expresada en el poema, de desviarse del camino hacia la verdad, es decir, la posibilidad siempre presente de verse seducidos por la evidencia según la cual, cuando algo aparece, no existía antes. Los fragmentos 7 y 8 desarrollarán después una argumentación muy cuidada y precisa para sostener la posibilidad de evitar esta ilusión: en efecto, el verso del fragmento 4 que estamos analizando preanuncia ya lo que será el tema de la primera parte del poema.

El fragmento continúa tratando sobre el mismo tema: «*ou9 ga9r apotmh9cei to0 e99o0n tou8 e9o9ntoj elxesqai*», no se puede separar el ente de su conexión de ente, «*olute sxidna9menon pa0nthi pa9ntwj xata9 xo9smon ou9te sunista9menon*», ni es posible que se disuelva o se condense según el orden de las cosas. Aquí está clarísimo, y así lo confirman las expresiones que se emplean, que se está hablando de la filosofía jónica. El ente no es separable del ente. Con todo no significa que haya dos entes. El propio léxico de Parménides excluye esta conclusión. De hecho encontramos aquí, por primera vez, *to eon*, el singular enfático que atraviesa todo el poema y que anticipa el *en* de Zenón y de Platón, pero no es exactamente lo mismo. Está claro que el *eon* de Parménides representa sólo una primera aproximación al concepto abstracto del uno. También para él existe el uno, pero existe sobre todo y fundamentalmente como ente. Antes de él existían *ta onta* y en Homero Tiresias habla de *ta onta* y *ta proiônta*, las cosas que son y que serán. Recordemos, a este respecto,

también al Sócrates del *Fedón*, el cual dice que se ha interesado mucho por la *peri pýhseos istoría*, con una expresión en la que el último término quiere significar el curso de las experiencias en su multiplicidad. En otras palabras: antes que la base del equilibrio del universo existía la multiplicidad. En cambio *to eon* quiere decir que ya no existe la multiplicidad de las experiencias, su enumeración, un universo sin unidad. Aquí se dice que *to eon* no se separa *tou eóntos*; se da la continuidad y la unidad del ente. Ciertamente se trata del universo, pero del universo en su unidad, y este universo en su unidad es también el concepto del ser. Con palabras más precisas: no es todavía el concepto, pero es ya una abstracción de las cosas, es como una señal del inicio de la reflexión especulativa.

El quinto fragmento afirma que es indiferente el punto del que se parte, porque siempre se vuelve a él. Está claro que es una consecuencia de la homogeneidad, de la unidad, de la totalidad del ente, un tema que será retomado sucesivamente.

El fragmento 6 es la respuesta al anuncio del camino de la verdad, al problema de qué es la verdad. Comienza de esta forma: « xrh9 to9 le9gein te noein t 0 e9o880n e1mmenai e1sti ga8r ei8naimnde9n d 99 ou9x e9stin ». Para comprender el sentido de este texto, comenzamos recordando que el *esti* de la segunda frase tiene ese doble significado que ya hemos expuesto: significa «existe», mas precisamente por esto significa también «es posible que sea», expresa no sólo el ser sino también, consecuentemente, su potencialidad. Por eso el sentido de la segunda frase es: ser es, y es posible; no ser no es, y no es posible. Esto nos sirve para comprender que también el *eon* de la primera frase tiene el doble significado de lo que es y tiene la posibilidad, la potencia de ser. Finalmente dejamos claro que hay que referir *to* a *eon*, entre otras razones porque en el poema no se encuentra nunca este término sin artículo. Sobre la base de esta premisa la interpretación de la primera frase será: es necesario que sea (el) decir y pensar lo que es, es decir, no se puede separar el ser de su consecuencia, a saber, del ser dicho e intuido, la presencia del ser es su percepción. De esta forma la frase aparece como una repetición de lo que ya se ha dicho. Sobre el significado de esta repetición trataremos más adelante. Por ahora continuamos con el análisis del fragmento, el cual, después de haber exhortado a meditar y a no olvidar la verdad enunciada, dice que es necesario mantenerse alejado del camino del «no es», pero también « a9po thj >, de otro camino, aquel sobre el que los mortales se mueven vacilantes y errantes, siempre inseguros; en efecto, la incapacidad de orientarse, que está en su corazón, los lleva al « plaxto9n no9on», un percibir necio. Se plantea aquí el fatídico problema de la triplicidad del camino respecto a los dos indicados previamente, un problema que el historicismo ha resuelto identificando este supuesto tercer camino con el pensamiento de Heráclito, porque la descripción de este camino recordaría, en cierto modo, algunas sentencias de este filósofo. Evidentemente Parménides no había previsto la gran sagacidad de los filósofos del siglo XIX, capaces de encontrar en su texto también lo que no hay. En efecto, el llamado tercer camino no es otro que la descripción de segundo, el del «no es», y *brotoi*, los mortales que lo recorren, es —como ya he dicho— una expresión épica, con la que no se puede identificar a Heráclito. Se trata de los hombres en general: errantes, ciegos, estupefactos, « a1xpita fu88la », gente sin capacidad de juicio; tratan de « pe9lein » (expresión que está en lugar de ser) y no ser como lo idéntico y lo no idéntico; para ellos « pa89ntwn de89 pali9ntro9poj e9sti xe9leuqoj», el camino es siempre erróneo por ser contradictorio, lo que equivale a decir: todas las sugerencias de los mortales sobre el

«es» y sobre el «no es» terminan siempre en una contradicción, en el decir al mismo tiempo es y no es. Sólo una interpretación superficial podría sostener que esta descripción de la contradicción —como, por ejemplo, el considerar *tautón* y *ou tautón* como idénticos— se refería a la dialéctica de Heráclito. A veces hay también un poco de arrogancia en la seguridad con la que se sostiene esta interpretación, porque nos vemos empujados a adoptarla debido a la gran investigación histórica del siglo XIX. Pero hemos podido comprobar que el historicismo, a pesar de su sagacidad, también podía estar ciego en algunos aspectos. No querría que se me tuviese por alguien que no aprecia el método de los historicistas, pero la filosofía es otra cosa.

Creo que hemos dado un paso decisivo al comprender que el fragmento 6 describe las implicaciones de la orientación común de los hombres. Éstos tienen la característica de contra decirse sin darse cuenta de ello, porque consideran lo ausente como no existente, y esto hace surgir el problema del devenir. Los griegos no podían aceptar que algo naciera de la nada. *Ex nihilo nihil fit*. éste es el primer principio de nuestra orientación en la experiencia. Ha sido el cristianismo, mejor dicho, el Antiguo Testamento, el que ha introducido la creación del universo por parte de Dios, pero sin precisar este concepto. Quizá esto lo hizo Agustín cuando habló del Verbo que dice: «Hágase la luz», pero ciertamente los griegos no entendían la palabra en este sentido, es decir, en el sentido de que sea creadora.

Por consiguiente, el fragmento 6 describe la multiplicidad de las opiniones, los juicios sin rigor entre los cuales oscilan los hombres al tener que orientarse en el mundo: es, no es; esto es, esto mismo no es; esto está presente, esto está ausente; y cuando se presenta viene de no es. Está claro que ésta no es la descripción de un pensamiento especulativo —Heráclito— sino de las contradicciones inconscientes que constituyen los errores de los hombres.

Quiero añadir, a propósito del fragmento 6, una última observación. También Parménides, como Platón, tiene que recurrir a algún procedimiento literario para articular la composición y para desarrollar la lógica de su argumentación. Uno de estos procedimientos es la repetición, de la que encontramos un ejemplo evidente al principio del fragmento. Está dirigida a un público que no lee, sino que sigue la recitación del texto por parte del autor. Ésta es una característica de la cultura de la que no estamos ocupando. Por eso no hay que pensar que la repetición es casual. Pertenece a los que podríamos llamar métodos mnemotécnicos, tanto del rapsoda como del oyente. Queda claro, por tanto, que el texto de Parménides, también desde el punto de vista literario, no es en modo alguno arcaico, sino que se presenta como una composición bien articulada.

Pasamos ahora a los fragmentos 7 y 8 que juntos constituyen un texto coherente: « ou9 ga9r mh9pote tou8to damh8i ei8nai mh0 e9o9nta », no se puede imponer que el no ser exista y -prosigue- que ninguna violencia te obligue a recorrer este camino, es decir (fragmento 7 v.4) a « nwma8888n alsxopon olmma », a mover ojos que no ven. Esta última es una expresión de gran valor literario: el ojo se mueve ávido (en el término «*nomán*» está presente también el sentido de verse atraído a alcanzar un punto) hacia todas las cosas, como fin propio, pero es *áskopon*, sin mirada, porque quiere captar el no ente. Es una imagen muy bella que se amplía de los ojos al « h9xh9ssan axouh9n », la escucha retumbante, « xai9 glw9ssan », a la lengua, la cual -que quede claro- está concebida aquí como órgano físico, al igual que el ojo que no ve y el oído que no oye por el retumbar. No hay que creer a estas ilusiones, sino discernir « lo9gwi ». Me parece que este último término está empleado sin implicaciones conceptuales. No

lo he comprobado, pero creo que « xri8nai lo9gwi », como otras muchas expresiones de este poema, tiene un origen homérico, y es comprensible que un filósofo de esta época se sienta satisfecho cuando encuentra en Homero expresiones que pueden servir para enseñar su doctrina. Este es el motivo por el que las concordancias con Homero son múltiples.

La argumentación prosigue con el fragmento 8: « mo9noj d 9 e1ti mu88qoj o9doi8o » (atención: aquí *mythos* es un término más cercano a *logos* que a fábula; *mythos odoio* quiere decir todo lo que se puede narrar, sugiere precisamente el contexto de la narración) lei9petai w9j e1stin », resulta que hay una sola narración de camino y en este camino hay muchas señales -«mojones», diría Heidegger- para conducir hacia el destino e impedir la desviación. También en Heidegger sin duda, los mojones significan la continuidad de un recorrido en una determinada dirección, hacia un fin. En Parménides el término tiene el mismo significado. Recuértese, a este respecto, *bebaíos*, la insistencia con la que hacer hincapié en que el ausente está también presente, y que el no es no existe. Repetir con insistencia que el ente es y que el no ente no es marca la dirección hacia la cual la enseñanza de la diosa dirige al pensador.

Hay, por tanto, muchos signos por los cuales está claro que el ser no es nunca no ser. El primero es: « w9j a9ge9nhnton e9o0n xai9 a9nw9leqro9n e9stin », que se interpreta comúnmente en el sentido de que el ente no es engendrado y no puede perecer. Pero esto no está en el texto, porque éste no dice *to eon*, sino *eon* sin artículo. El significado exacto es éste: porque es, no es engendrado y no puede perecer.

El texto prosigue con: « e1sti ga9r ou9lomele9j texai9 a9treme9j h9d 9 a9teleston », es todo entero, inmóvil y sin fin. Éste es un verso muy interesante, especialmente por la larga historia de las variantes de *oulomelés*. En efecto, en su lugar se puede encontrar, también en Simplicio, *mounoghenés*. Creo que este término, situado inmediatamente después de *aghéneton*, no es muy lógico. Pero *mounoghenés* plantea muchas dudas sobre todo porque es un término propio de las confesiones cristianas. Creo que pertenece a la pluma del copista y no al texto de Parménides. *Oulomelés* quiere decir «con miembros íntegros» y es una expresión que se refiere claramente a la imagen del organismo vivo, imagen que sirve a menudo como modelo para describir el universo, no como una serie de cosas, una junto a otra, sino como algo que vive una vida única y que no carece de nada para ser ello mismo, un organismo vivo grande y único. Está claro que el *oulomelés* de Parménides quiere significar que el universo es en su totalidad homogénea, en su ser todo en sí mismo.

Después se dice: « ou9de9 pot 9 h8n ou9d 9 e1stai », también es imposible que haya sido y que sea (en el futuro), « e9pei nu88n e1stin o9mou pa8n », porque es todo ahora. Nótese el singular *pan*. Heribert Boeder, un filólogo y filósofo alemán, ha puesto de manifiesto que la primera denominación del ser en la filosofía presocrática era *ta panta*, el plural, o bien *ta onta*, como se encuentra en Homero. El uso del singular es un subrayado enfático: todo es ahora y en el mismo lugar, « e1n, ounexe9j », uno y sin interrupción; ésta es la única mención de *en* en el poema.

En este momento comienza la argumentación sobre los caracteres del ente que se han enunciado, sobre todo acerca del hecho de que no es engendrado: « ti9na ga9r ge9nnan dizh9seai au9tou8; ph8i po9qen a9uchqe9n »; ¿cómo se podría encontrar su nacimiento, cómo podría crecer? Creo que Guido Calagero está en lo cierto —aunque contradiga al gran Karl Reinhardt, que recurría a testimonios inadecuado—, cuando en los *Studi sull'e-leatismo*, y precisamente en una nota del capítulo sobre

Meliso, ha clarificado que aquí Parménides argumenta en torno a dos hipótesis, a saber, la génesis y el crecimiento. La génesis» está claro, incluye el *me on*, implica que lo que es ahora no era antes, pero ya se ha excluido que se pueda intuir y explicar el no-ente. El crecimiento, a su vez, se reduce a la contradicción de la génesis y del devenir, porque también implica que lo que es ahora no era antes. En síntesis, me parece evidente que tanto el devenir como el aumentar incluyen el *me on*. De esta forma quedan claros los desarrollos de la argumentación: ¿por qué motivo algo podría nacer de la nada, y por qué en un momento y no en otro? Tampoco se puede pensar que « *gi0nesqai0 ti par 9 a0uto0*», que junto al ente se genere otro (el crecimiento), porque también esto implicaría el no-ente.

La conclusión de esta argumentación la encontramos en los versos 15-16: « *h90 de9 xpi0sij peri9 tou0twn e9n tw8id 9 elstin elstin h1 ou9x elstin* », la decisión sobre estas cosas es: es o no es; pero está claro que no se trata de una alternativa posible y que la decisión necesaria —« *xe9xpitai d 9 ou88n, w88sper a9na9gxh*»— es que no se puede recorrer el camino del no es. En este momento notamos una repetición que marca, según el principio que ya he explicado, el final de un argumento y el inicio de otro nuevo, una especie de «punto y aparte».

El nuevo argumento es que no se puede dividir el ente, que es continuamente en sí mismo, es homogéneo e inmóvil. Naturalmente la ausencia de movimiento es la afirmación que suscita mayores problemas, la provocación más fuerte —se podría decir—. También Platón en el *Teeteto*, analiza el movimiento, pero distingue dos formas de éste: el movimiento local y el cambio, la alteración cualitativa. Parménides, en cambio, no hace esta distinción y trata las dos formas como si fueran lo mismo, con una imagen poética: la necesidad ha encadenado el ser, que no puede moverse de sí mismo. Es esto lo que ha ejercido influencia tanto en el físico Aristóteles, llevándolo hasta casi ignorar el pensamiento de Parménides, como en el matemático Platón que, en cambio, encuentra en el Eleata el modelo conceptual para la estabilidad de las formas. El ser no tiene ninguna finalidad externa: «*e1sti ga9r ou9x e9pideue9j*», no carece de nada; si careciese de algo, « *mh e89on d 9 a1n panto9j e9deito*», carecería de todo (v. 33).

En este momento nos encontramos una repetición nueva y bien calculada. Con ella Parménides, exponente de una cultura oral, articula su discurso y le da fuerza, subrayando un argumento particularmente importante. El argumento es: « *tau9to9n d 99 e9sti89 noei8n te xai9 ou1nexen e1sti no9hma ou9 ga889r a2neu tou e9o0ntoj, e9n wi pefatisme0non e9sti0n, eu9rh0seij to9 noein* ». La primera parte, «*tautón [...] nóema*», repite, con alguna diferencia el fragmento 3. Naturalmente también aquí *tautón* es predicado y se refiere a *esti noeîn* y *esti nóema*. Y naturalmente hay que precisar que *nóema* no tiene el mismo sentido que tendrá en Aristóteles. Aquí equivale a *nóesis*. Es lo intuido, lo tocado, y precisamente por esto no está separado del intuir, del tocar. Lo importante, como ya he dicho está precisamente en esta falta de distinción: el ser que se manifiesta comprende ya el ser; *nóema esti*: el *nóema existe*. En efecto, la segunda parte, «*ou gar [...] ! to noeîn*», afirma que, sin el ente en que se pronuncia, no se encuentra el pensar. Pero esto es demasiado para la filosofía moderna: el ser no puede ser en lo pronunciado, sino en el ser mismo; el ser se encuentra en el pensar. Esto es lo que habría querido decir Parménides. También Hermann Frankel era de esta opinión, es decir, que el ser no es en lo pronunciado, sino en el pensar. Sin embargo, todo esto es fruto de una distorsión de la modernidad que llega incluso a ver en Parménides una serie de cosas que no hay en él: la subjetividad, la autoconciencia,

Hegel y el idealismo especulativo, la epistemología. Está claro —se dice—: Parménides había comprendido ya la superioridad y la autorreflexividad del pensar. Lo siento, pero nada de esto se encuentra en el texto. En el texto se dice que el ser se expresa, es decir, que donde el ser se manifiesta, allí tiene lugar la percepción del ser.

Después de la afirmación de que sin la automanifestación del ser no se da el percibir, sigue otro argumento importante: puesto que el no ser no existe, nada puede ser fuera del ser, que es todo ahora, inmóvil, etcétera. El Destino lo ha encadenado, lo ha fijado de modo que fuese uno (de nuevo el término *oulon*, íntegro) y sin movimiento. Los hombres se equivocan cuando dicen que existe el devenir, el nacer y el perecer, ser y no ser, el movimiento y, finalmente, que también cambia el color vivo, « *dia9 te xro9a fano9n a9mei9bein* » una imagen muy bella en la que quiero detenerme al final de mi análisis del poema de Parménides. Se trata de una alusión al disiparse y a la futilidad de las cosas. El color se extingue, se pierde. En alemán tenemos un término para decir que el color ya no es vivo y fuerte como antes, y también en castellano se dice que el color se vuelve mortecino. No es posible observar con precisión este proceso de atenuación del color, sólo se puede constatar, en un cierto momento, que el color se ha «descolorido», pero no se puede ver cuándo y cómo comienza a debilitarse: pasa el tiempo y también los colores pasan... Éste es el sentimiento que se encuentra en el fondo de esa imagen y sin duda que el poeta quería decir esto: evocar el miedo que los mortales sienten porque todas las cosas que nacen están destinadas a desaparecer, porque todo lo que ha nacido tiene que morir.

Al acercarme hacia la conclusión de este ciclo de lecciones, quiero recordar el punto del que hemos partido y añadir algunas reflexiones de carácter general.

Al principio nos hemos aproximado a los presocráticos a través de los textos de Platón y de Aristóteles, con el convencimiento de que este tipo de acercamiento sería útil para comenzar a dar voz a un lenguaje que, en gran parte, no es todavía conceptual, pero tiende a serlo. De esta forma hemos descubierto que este lenguaje quiere ofrecer una imagen de lo que llamamos universo. Ahora podemos emplear de un modo correcto el término universo al referirnos a los presocráticos. En efecto, sabemos que, por una parte, es una anticipación, porque la filosofía de los milesios no consigue unificar verdaderamente la totalidad de las cosas y, por otra, corresponde a la dirección en la que se mueve este pensamiento. Se buscaba la unidad del mundo, pero no existía el concepto. En realidad el término universo —aunque en este momento no estoy seguro— es el correspondiente latino de *kosmos*. Tal vez se encuentre en Lucrecio. En cualquier caso, es una expresión latina llena de significado porque revela la búsqueda de la unidad del mundo.

Pasemos ahora a unas reflexiones acerca del lugar adecuado de mi interpretación sobre los presocráticos. No quiero repetir lo que he escrito en el estudio publicado en *Questioni di storia-grafía filosófica* y me limito a recordar que el interés por los presocráticos comienza con el romanticismo. Naturalmente ya antes, en el siglo XVIII, existían grandes manuales —como, por ejemplo, el de Brucker— que recogían mucho material sobre escritores de la antigüedad, transmitido a través de las obras de Fabricius o Stephanus. Pero este material no era más que una continuación de la doxografía, sin ninguna ambición historio- gráfica, era un simple catálogo de opiniones, como lo había sido la antigua doxografía. En el curso de nuestra investigación hemos visto a qué sinsentido puede llegar la forma doxográfica. Quiero ofrecer otro ejemplo. Cuando Parménides, en el fragmento 8, v. 42, dice que el universo es *tetelesménon* quiere decir

que es completo en sí mismo, es todo, no tiene nada fuera de sí. Es la misma concepción que Meliso traducirá con el término *ápeiron*. Teofrasto, en cambio, «descubrirá» con gran sorpresa que Parménides habría sido partidario de un universo *tetelesménon*, es decir, finito, mientras que Meliso habría sido partidario de un universo infinito, el *ápeiron*. Un completo sinsentido. Como ya hemos visto a propósito de Anaximandro, *ápeiron* puede significar algo anular, que se envuelve, que vuelve sobre sí mismo, de modo que, en este aspecto, no hay diferencia entre Meliso y Parménides. El problema es que Teofrasto era un maestro de escuela.

Encontramos todavía este tipo de interpretación en el siglo XVIII. Sólo en el siglo XIX comienza una historiografía propia mente dicha que se diferencia de la tradición doxográfica. Lo interesante es —como hemos visto— que tampoco esta historiografía, a pesar de su rigor, de su inmensa erudición, de su estudio de las fuentes, está exenta de anacronismos ingenuos, incluso en temas fundamentales. Admiro a los grandes filólogos del siglo XIX, su dominio de los métodos de investigación, su cultura amplísima, pero ver las cosas motivados por intereses nuevos y abrir los ojos y los oídos es también una forma de creatividad.

Esto fue lo que aconteció con Hegel cuando, al comenzar la *Lógica*, hizo hablar al ser, a la nada y al devenir en la tradición de la doctrina kant-fichtiana de las categorías. Quizá Heidegger tenía razón cuando decía que, en definitiva, esta nada no es una verdadera nada y que el devenir está ya anticipado en los conceptos de ser y de nada porque se considera el ser como indeterminado. Es sabido que en la lección inaugural de Friburgo, *¿Qué es la metafísica?*, así como en *Ser y tiempo*, fija este punto y dice que la nada es como el velo del ser, que la nada es como el ser y no como un ente, que supera la multiplicidad de los entes. Está claro que aquí Heidegger se siente atraído por Parménides porque también este último trasciende la multiplicidad de los entes y pone como primero *to eon*. Este *to eon* es, en cierto sentido, la «diferencia ontológica» heideggeriana, un término del que se ha abusado tanto que resulta incomprensible. *Ontologische Differenz*: recuerdo bien cómo el joven Heidegger exponía, en Marburgo, este concepto como diferencia entre *Sein* y *Seiendes*, *ousia* y *on*, en castellano tal vez se pueda decir entre ser y ente. Un día en el que, junto a Gerhard Krüger, acompañaba a Heidegger a su casa, uno de nosotros le preguntó qué era esta diferencia ontológica y cuándo se debía hacer. ¿Ser hecha? ¿La diferencia ontológica debe ser hecha? Aquí hay un malentendido. No la realiza el pensamiento del filósofo para distinguir entre *Sein* y *Seiendes*. Creo que nuestra lectura del poema de Parménides demuestra muy bien que en este tema Heidegger tenía razón: la diferencia ontológica existe, se da y no es hecha. En efecto, en el poema se oscila entre el ente en su totalidad y el ser. La diferencia ontológica opera ya aquí, en cierto sentido. Esta es una de las razones del profundo respeto que Heidegger, como ya en otro tiempo Platón, sentía hacia Parménides. Heidegger—ya he aludido a ello—, esperaba e intentaba demostrar que Parménides había intuido esta dimensión, a saber, que esta diferencia se da y no es hecha. Por eso trataba de interpretar en este sentido el texto y lo forzaba porque, como dice un verso alemán, si alguno no es dócil hay que usar la fuerza. Y lo hacía así cuando, por ejemplo, interpretaba el pasaje del proemio sobre el corazón inmóvil de la verdad y sobre las opiniones de los mortales intentando demostrar que en el fondo se encontraba aquel gran problema, el milagro que es el diferenciarse. Comprender el uno es un hecho normal, pero ¿qué es la capacidad de distinguir? Esto sucede en la creación, es decir, se distinguen los diferentes entes, pero esto tiene lugar también en nosotros en la

percepción. Heidegger trató de encontrar todo esto en la filosofía eleática y también en Heráclito, para poder afirmar, siguiendo excesivamente a Nietzsche, que los primeros filósofos de la edad clásica de Grecia estaban más allá de la metafísica y que el gran drama del pensamiento occidental, la caída en el abismo de la metafísica, no existía en la filosofía presocrática. Más tarde ha visto que Occidente estaba ya preparándose en aquella época y, a este respecto, quiero recordar lo que he dicho ya al inicio de estas lecciones: que la poesía épica estaba ya muy lejos de la mitología, ya no era una concepción ingenua de lo divino. Homero y Hesíodo eran intelectuales iluminados y hábiles psicólogos. Tomemos, por ejemplo, la escena inicial de la *Iliada*, cuando Aquiles, airado porque Agamenón pretende a su esclava, empuña la espada y... de repente ve el rostro de Atenea detrás de Agamenón y, en el último momento, recupera el control de sí mismo y envaina de nuevo la espada. Hay una doble acción: Atenea que detiene a Aquiles y Aquiles que se detiene a sí mismo; está presente el recurso a lo divino, pero también está presente la interioridad que, naturalmente, no está todavía tematizada como tal y, no obstante, se encuentra en los versos de Homero y puede hablarnos. Basta este ejemplo para demostrar la grandeza de esta poesía y el hecho de que nosotros continuamos reconociéndonos en una visión del mundo tan lejana como la religión olímpica y las disputas divinas narradas por Hesíodo.

Quiero concluir con alguna observación más sobre Heidegger. Creo que él ha puesto a Hegel al final de la historia de la metafísica. Su síntesis es, en un cierto sentido, insuperable. La ruina del nivel conceptual alcanzado por la filosofía del siglo XIX tiene lugar con el pensador más genial del siglo, Nietzsche, que, sin embargo, era también un aficionado que no sabía mucho acerca de la filosofía moderna y ni siquiera había leído a Kant, sino únicamente a Kuno Fischer. Son muy significativas esta ruina de una tradición y su transformación en historia de la filosofía, entendida como una serie de sistemas filosóficos. Este era un punto de honor en el siglo XIX —y lo será también en nuestro siglo—: si no hay sistema, no hay filosofía. En cualquier caso, podemos ver cómo Heidegger es un pensador verdadera mente radical cuando afirma que la metafísica se ha transformado, pasando de ser horizonte común de la cultura occidental a ser una nueva metafísica que él ha llamado «olvido del ser» y ha descrito como predominio de la técnica en todos los campos de la cultura humana, no sólo europea, sino también mundial. Heidegger tenía una gran capacidad de abstraer, formar conceptos, encontrar expresiones nuevas, aun cuando todo esto no sea siempre fácil de entender. Ha encontrado muchas cosas que nos han abierto nuevas posibilidades para pensar y para hacer hablar a los textos que la filosofía y el arte nos han transmitido. Es como si con él hubiese comenzado una nueva atmósfera. Ciertamente no es fácil moverse en esta atmósfera y seguir el camino que él ha abierto; por eso me gusta decir que, así como Platón no era un platónico, tampoco Heidegger tiene ninguna responsabilidad de que existan los heideggerianos.