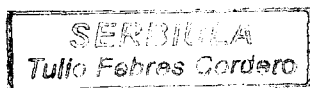


REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE POSTGRADO DE FILOSOFÍA

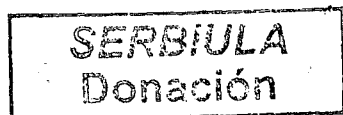
La proveniencia de  
<<lo Perfecto Primero como Principio de  
Generación>> (τὸ γεννηῆσαν πρῶτον  
ἄριστον τιθέασι) La teogonía mixta  
y su apropiación en Aristóteles

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)  
William R. Marquina B.

Tutor: Dr. Prof. Mauricio Navia



Mérida - Venezuela  
2008



REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA  
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES  
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN  
DEPARTAMENTO DE POSTGRADO DE FILOSOFÍA

La proveniencia de <<*lo Perfecto Primero como Principio de Generación*>> (τὸ γεννηῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι)  
La teogonía mixta y su apropiación en Aristóteles

*William R. Marquina B.*

www.bdigital.ula.ve

Tutor: Dr. Prof. Mauricio Navia

*Trabajo de Grado para optar al título de Magíster en Scientiae Philosophiae*

Mérida - Venezuela

2008

C.C.Reconocimiento

## Agradecimientos

Agradezco a mis Padres María Buitrago de Marquina y Rafael Marquina e igualmente a mi hermano Wilfredo Marquina, por cuanto a ellos dedico esta obra académica. A mis profesores de filosofía: Plinio Negrete, Miguel Montoya y Alberto Arvelo, pues de ellos he obtenido sinceras gratificaciones en este campo del saber; y merecidas gracias a mi tutor, profesor Mauricio Navia, que con su valiosa orientación pude salvar a tiempo este escrito



## Resumen

En este trabajo se analizan los argumentos de uno de los enunciados de Aristóteles en *Met.*, Ny 4, 1091a 29 – 1092a 7. Allí, un estrecho sentido de relaciones conceptuales entre la teogonía mixta y la metafísica de Aristóteles, puede ser deconstruido en base a los argumentos que se señalan desde los contenidos textuales de ambas doctrinas. Esa estructura analógica se hace evidente en el reconocimiento de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación* (τὸ γεννηῖσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι), el cual resume la procedencia de una singular estructura analógica del concepto de *ἀσεία* que Aristóteles introduce en los tratados de su *Metafísica*.

En esta procedencia resulta vital el papel del mito primitivo de la tradición poética griega. Esta representó un cultivo importante próximo al *lógos* de la filosofía griega. Así, el *lógos* poético ayudó a establecer el contenido textual de doctrinas como las presocráticas, la de Platón y la de la Academia. Según Düring, Aristóteles diferirá de los principios de estas doctrinas, para ocupase más bien en la elaboración de una teoría fundamental de la *estructura del cosmos* y que pudiera sustentar sus principios supremos.

Esa estructura no es otra que aquella que pudiera referir a la entidad como principio de generación de los entes a partir de la entidad primera individual y de la unidad. Toda esta evidencia apunta entonces a una estrecha preferencia de Aristóteles con los textos de los poetas <<aquellos que mezclan dos tipos de explicación>> (Alcmán y Ferécides). Estos relatos ponen al descubierto una relación cercana a la noción de los principios que *generan* el ser en *lo Perfecto Primero como Bien*. De esta postura nacen las discrepancias de Aristóteles contra las demás tradiciones sobre la teoría de los Principios, y es, por lo que su estudio debiera entonces resultar en una mayor comprensión ampliada de las nociones fundamentales de su metafísica.

Nuestro método consiste en un análisis profundo de ambas doctrinas, basándonos en los términos originales hallados en los argumentos de sus contenidos textuales. Sus comparaciones en semejanzas y diferencias, resultará así favoreciendo el traslado interpretativo de dos épocas históricamente no tan distintas, pero que sin embargo revela la conexión íntima de ambas en lo esencial de sus conceptos.

## Índice

Resumen

Índice

Introducción / 2

### **Primera parte**

El *mito* y su proximidad a la  
filosofía griega a través del *lógos* / 12

Introducción / 12

Capítulo 1  
***Mito y lógos*** / 19

Capítulo 2  
***Camino del mito al lógos  
en los principios presocráticos*** / 26

Capítulo 3  
***La antítesis lógos-mythos  
en la diada de Platón*** / 45

Capítulo 4  
***El valor del mito  
en la filosofía de Aristóteles*** / 78

Recapitulación  
de la primera parte / 95

### **Segunda parte**

Vínculos de la teogonía mixta  
de Alcman y Ferécides con Aristóteles / 96

Introducción / 96

Capítulo 1  
***Evidencias que relacionan  
la teogonía mixta con Aristóteles / 101***

Capítulo 2  
***La Interpretación de los  
textos de Alcman y Ferécides / 105***

Capítulo 3  
***La aproximación interpretativa  
de la teogonía mixta  
a la entidad Primera aristotélica / 141***

Recapitulación  
de la segunda parte / 158

**Tercera parte**  
El sentido de entidad primera  
como analogía del ser en Aristóteles / 159

Introducción / 159

Capítulo 1  
***Distinciones de  
la entidad. Libro Z / 165***

Capítulo 2  
***Lo ente como estable  
y su interpretación en la  
οὐσία como generación / 191***

Recapitulación  
de la tercera parte / 208

Conclusión / 209

Bibliografía / 245

## Introducción

Este Trabajo de Grado lleva por título *La proveniencia de <<lo Perfecto Primero como Principio de Generación>> (τὸ γεννησαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι) La teogonía mixta y su apropiación en Aristóteles*. Nuestro propósito será señalar la procedencia y la significación de esa afirmación que Aristóteles acredita a la teogonía mixta, y para lo cual deberemos responder en qué medida esa significación es el resultado del traslado que hace el mismo Aristóteles desde su concepción fundamental de la entidad (οὐσία) analógica.

Tanto la Teogonía mixta como la metafísica son dos formas de pensamiento, en las que parecieran existir relaciones de contenido interpretativo; de allí que nuestro problema se inicia partiendo de una de las evidencias más importantes del libro *N* de la *Metafísica*, donde Aristóteles analiza quién de entre los antiguos poetas, los religiosos y los sabios de su tiempo, puede pertenecer la aproximación teórica de los verdaderos Principios:

<< Por otra parte, la siguiente cuestión encierra un problema, y un reproche para quien trate de hallarle fácilmente solución: (1091a 30) ¿en qué relación se hallan los elementos y los principios del Bien y la Belleza? El problema es el siguiente: ¿alguno de ellos es tal como solemos decir que es el Bien mismo y la Perfección? ¿O no, sino que estos se generan posteriormente?

Por parte de los teólogos parece haber un cierto acuerdo con alguno de los actuales, con los que dicen que no, que el Bien y la Perfección aparecen (35), más bien, al irse completando la generación de las cosas que son. (Esto lo hacen para evitar una auténtica dificultad que sobreviene a quienes, como algunos, dicen que el uno es principio (1091b). No obstante, **la dificultad no surge de atribuir al Principio la Perfección como algo inherente en él, sino de hacer del uno un principio, y principio en tanto que elemento, y derivar el número a partir del uno**). Los poetas antiguos opinan de modo semejante: que rigen y gobiernan no los primeros, como la Noche, el Cielo, el Caos o el Océano, sino

que Zeus (5). Solo que dicen tales cosas porque, según ellos, cambian los que gobiernan a **las cosas que son: ya que, al menos los que de entre ellos, aquellos que mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito, como Ferécides y algunos otros, ponen lo Perfecto Primero como principio de generación, (οὐ μὴν ἀλλὰ τούτοις μὲν διὰ τὸ μεταβάλλειν τοὺς ἄρχοντας τῶν ὄντων συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν, ἐπεὶ οἱ γε μεμιγμένοι αὐτῶν [καὶ] τῷ μὴ μυθικῶς πάντα λέγειν, οἷον Φερεκύδης καὶ ἕτεροί τινες, τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασιν) y también los Magos y, entre los sabios posteriores (10), por ejemplo, Empédocles y Anaxágoras, al poner aquél la Amistad como elemento y éste el Entendimiento como principio. Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno Mismo es el Bien Mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno.**

(15) **Este problema consiste, pues, en determinar de cuál de las dos maneras ha de explicarse.** Sería desde luego, sorprendente que aquello que es Primero, Eterno y máximamente Autárquico no tuviera esto primero, **la autarquía** (τὸ αὐταρκες) y la auto subsistencia a título de Bien. **Ahora bien, no es incorruptible y autárquico por otra cosa que por ser Perfecto: luego es razonablemente verdadero afirmar que el Principio es tal.** (20) **No obstante, que se identifique con el uno o, en todo caso, si se identifica con él, que sea elemento, y elemento de los números, eso es algo imposible.** De ello se derivan en efecto, muchas dificultades (para evitarlas, algunos se alejaron de esta doctrina, aquellos que están de acuerdo en que el uno es principio y elemento, pero <solamente> del Número Matemático), ya que todas las unidades vendrán a ser un Bien en sí, y habrá una gran abundancia de Bienes (25). Además, **si las Ideas son Números, todas las Ideas serán un Bien en sí. Póngase, entonces, que hay Ideas de lo que se quiera: si sólo las hay de lo bueno, las Ideas no serán entidades; si, por el contrario, las hay también de las entidades, entonces serán buenos todos los animales y las plantas, y cuantas cosas participan de ellas.** (30) Todos estos absurdos se derivan, y además, **que el elemento contrario –sea la Multiplicidad, sea lo Desigual y lo Grande y lo Pequeño– será el Mal mismo** (por eso hay uno que rehúye unir el Bien al Uno, porque la consecuencia necesaria es que el Mal es la naturaleza de la Multiplicidad puesto que la generación se produce a partir de los contrarios. Otros opinan que lo desigual es la naturaleza del Mal). **Y sucede que del Mal participarán todas las cosas que son, excepto una (35): el Uno Mismo, y que los números participarán de él con mayor pureza que las magnitudes, y que el Mal será la materia del Bien,** (1092a) y participará de aquello que lo destruye y aspirará a ello, puesto que lo contrario es destructor de lo contrario. Y si, **como decíamos, la materia es aquello que potencialmente es cada cosa, por ejemplo, del fuego en acto es materia aquello que potencialmente es fuego,** (5) **el Mal será el Bien Mismo en potencia.** (ὡσπερ ἐλέγομεν ὅτι ἡ ὕλη ἐστὶ τὸ δυνάμει ἕκαστον, οἷον πυρὸς τοῦ ἐνεργείᾳ τὸ δυνάμει πῦρ, τὸ κακὸν ἔσται αὐτὸ τὸ δυνάμει ἀγαθόν.)

Todas estas cosas suceden, por una parte, por hacer que todo principio sea elemento; por otra parte, por poner los contrarios como principios; por otra parte, por afirmar que el uno es principio; por otra parte, en fin, por afirmar que los números son las entidades primeras, realidades separadas e Ideas.>><sup>1</sup>

<sup>1</sup> Tomás Calvo Martínez, 1998 *Metafísica de Aristóteles* (2ª. ed.) *Met.*, N4, 1091a 29 – 1092a 7; pp. 568-572



El análisis que Aristóteles hace de estas teorías, permite plantearnos la siguiente pregunta: ¿Está Aristóteles aquí favoreciendo la concepción de los principios de los poetas antiguos?, si así fuese ¿Qué motivos lleva a Aristóteles alinearse con la sabiduría del mito primitivo<sup>2</sup>? Aristóteles observa las causas de las incoherencias de proponer estas teorías como principios de lo *Primero*:

- 1.- Porque derivan *todo principio en un elemento*;
- 2.- Porque ponen *los contrarios como principios*;
- 3.- Porque afirman que *el Uno es principio*, y
- 4.- porque afirman que *los números son las entidades primeras, realidades apartadas* y además de esto, son comparadas con las *Ideas*.

Uno de los aspectos que les reprocha, es su afán por el concepto autárquico de la entidad, pues Aristóteles deja ver claro que no puede dársele una concepción autárquica (autosuficiente, separada y radicalizada: τὸ αὐτάρκες) a los principios como *Primero en el Bien*, del resto de las demás cosas: <<aquello que es Primero –dice Aristóteles–, Eterno y máximamente Autárquico no tuviera esto primero, la autarquía y la auto subsistencia a título de *Bien*>><sup>3</sup>. Sin embargo Aristóteles parece reafirmar en <<Ferécides<sup>4</sup> y algunos otros>> (refiriéndose a los teogonistas mixtos) <<aquellos que

---

<sup>2</sup> con el término <<mito primitivo>>, nos referimos a la manera en que Aristóteles apela a la antigua tradición de la poesía griega cuando dice: <<Por otra parte, **de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito** (εν μυθου σχηματι κατα λειμμενα)...>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, A 8, 1074 1-2)

<sup>3</sup> *Ibíd. Met.*, N4, 1091b 26-30

<sup>4</sup> Hay que diferenciar a Ferécides de Siro (citado aquí por Aristóteles), del genealogista ateniense del mismo nombre (h. siglo V a.C.) y también de Ferécides Lerio que fue posterior a estos dos y de poca

mezclan dos tipos de explicación>> que hacen lo *Primero* como *Perfecto* (cuya visión es mito-genética), donde lo *Primero* <<no es incorruptible y autárquico por otra cosa que **por ser Perfecto: luego es razonablemente verdadero afirmar que el Principio es tal**>><sup>5</sup>. Aristóteles está indicando, que la única forma en que los principios adquieran el *status* de *Primero*, sea porque su autosuficiencia e incorrupción deberá estar dado en lo *Perfecto* (en lo más original de esos principios). De allí que pareciera que el sentido de los principios que Aristóteles busca anexarse en esta visión -al margen de los postulados de principios autárquicos o autónomos de lo *Primero como Bien* de religiosos y sabios de su tiempo (pitagóricos, eleatas y miembros de la Academia, que sostenían el elemento, el uno, los contrarios y los números como principios)-, sea el de unas *entidades primarias* que en su forma arcaica pertenecieron a aquellos antiguos poetas de la teogonía mixta, en lo que según Aristóteles, llega a interpretar como lo *Perfecto Primero como Principio de Generación*. En el libro *A* de la *Metafísica*, Aristóteles hace sus primeros señalamientos a cerca de las *entidades primarias*<sup>6</sup> -las cuales no define allí-, y sin embargo, para Düring, este pasaje podría estar fundamentando la <<estructura del cosmos>><sup>7</sup> y que Aristóteles, debió intentar determinar en gran parte en su *metafísica*.

---

importancia. (Kirk En: Kirk, C. S.; Raven, J. E y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. (2ª ed.) p. 83)

<sup>5</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, *N4*, 1091b 18-20

<sup>6</sup> <<...**, se toma solamente lo primitivo, que creían que las las entidades primarias son dioses, habría que pensar que se expresaron divinamente...**>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, *A* 8, 1074b 8-9)

<sup>7</sup> La filosofía de las cosas primeras -dice Düring-, no fueron para Aristóteles ontología al modo de Platón, sino <<conocimiento de la estructura y teología>>. Y esto precisamente será lo que coincidirá -según Düring- con **la unicidad de su Filosofía Primera**, tesis defendida también por Owen (1952) y Ph. Merlan (1953) en contra del dualismo de Moser, Mansion y Wagner (Ingemar Düring, 2000. *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Trad. y ed. Bernabé Navarro pp. 919-925). Últimamente

Nuestro campo de investigación se ubica justamente entre estas dos épocas históricas de la sabiduría griega, es decir, una que correspondió a la época antigua de los presocráticos, donde se sitúa la Teogonía mixta representada en los poetas Alcman y Ferécides del mito primitivo, y que sin embargo, esta clase de teogonía, bien no pudo haber coincidido con la real tradición que adoptó la poesía griega del orfismo, la que coincidirá con la época de la tradición que dejaron los pitagóricos y eleatas, así como la filosofía académica de Platón en el auge de la comedia nueva ubicándose en esta época también la filosofía de Aristóteles.

A los fines de dar con estas relaciones doctrinales, tomaremos por método el análisis interpretativo que determinen los textos<sup>8</sup>. Para ello, debe ser propicio que el análisis como método se realice en forma analógica, es decir, **dirigiendo las dos versiones en su relación conceptual hasta un mismo sentido interpretativo**. Esto es, reunir los términos que hay en cada una de estas doctrinas (teogonía mixta y metafísica aristotélica), y abordando sus posibles vínculos **conceptuales**, donde, tanto las doctrinas, autores, y las épocas puedan encontrar una misma **estructura de semejanzas y diferencias** en el tejido textual desde sus argumentos.

---

la unicidad está defendida en los aportes filosóficos de A. de Muralt (1963) en su obra *Comment dire l'être?*

<sup>8</sup> <<Podría decirse que el contenido material de las doctrinas filosóficas está en los textos, el objeto de estudio de la hermenéutica filosófica. Desde los textos puede recorrerse la evolución de los sistemas, a partir del análisis de los términos utilizados, sus semejanzas y diferencias con otros sistemas, o las declaraciones de los propios filósofos sobre sus vinculaciones doctrinales.>> (F. León Florido, 2000. *Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía*. <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0000110195A.PDF>> Madrid , p. 197)

El cuerpo de nuestra investigación considerará en una introducción general; tres partes con sus respectivas introducciones y recapitulaciones, y finalizando con una conclusión general del trabajo. La primera parte de este trabajo se titula ***El mito y su proximidad a la filosofía griega a través del lógos***. Allí se analiza en primer lugar las causas que intrínsecamente afectaron las más importantes directrices filosóficas, en torno a la transición del *mito* en su original inmanencia junto al *lógos* de la poesía griega antigua en un fuerte carácter unitario entre *mythos* y *lógos*. En esa transición, el *lógos*, cuyo papel como forma originaria del lenguaje en la cosmogonía y la teogonía, debió representar mas tarde para el pensamiento su superposición al mito en una antítesis entre *lógos* y *mythos*. Ese carácter unitario se vio privado durante la filosofía presocrática para acceder al carácter netamente científico de la explicación en el saber, partiendo sólo del discurso de la palabra (capítulo 1: *Mito y lógos*).

Justo a finales de esa transición, la doctrina del *Uno en el Bien* -y que Aristóteles critica en el libro *N* de la *Metafísica*-, la antítesis *lógos-mythos* se hace una *norma* para la filosofía presocrática y a su vez en Platón por influencia del pitagorismo y el eleatismo que solían estar enmarcados dentro de la corriente órfica (capítulo 2: *Camino del mito al lógos en los principios presocráticos*). Por tanto, desde la evolución del mito órfico en la antítesis antes señalada, será fundamental que hallemos la vigencia del pitagorismo y el eleatismo en los principio de la *díada* de Platón (capítulo 3: *La antítesis lógos-mythos en la díada de Platón*). Finalmente señalaremos en esta primera parte cómo todos estos antecedentes afectaron la oposición de los argumentos en el libro *A* de la *Metafísica* sobre el sentido que debía representar la esencia del mito primitivo y su papel en la

filosofía. Ello justifica la cercanía y el interés por el estudio que Aristóteles hace de las antiguas tradiciones poéticas y de los aportes del mito primitivo en la teogonía mixta (capítulo 4: *El valor del mito en la filosofía de Aristóteles*).

La segunda parte se titula ***Vínculos de la teogonía mixta de Alcman y Ferécides con Aristóteles***. Aquí introduciremos las pruebas que validan la doctrina de la teogonía mixta vinculadas al estudio de la entidad primera por parte de Aristóteles (capítulo 1: *Evidencias que relacionan la teogonía mixta con Aristóteles*). Abarcaremos a través del análisis interpretativo, algunas semejanzas que Aristóteles mantiene con la poesía de Alcman en cuanto al concepto de entidad primera y entidad individual, pero como veremos, la teogonía de Ferécides, siendo el correlato lírico ampliado de Alcman, se relaciona con éste en su visión genética (capítulo 2: *La interpretación de los textos de Alcman y Ferécides*). Hay además una relación intrínseca que puede ser hallada a través de algunos pasajes del libro *Lambda*, acerca del señalamiento de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación* del libro *N* de la *Metafísica*, el cual creemos es una interpretación analógica de la entidad primera aristotélica, la cual, puede ser vista como relativa en cuanto a la naturaleza. De allí que se deberá tomar en cuenta la presunción de que -perteneciendo a una visión del principio de individuación como entidad-, en la vinculación de ambas doctrinas, *lo Perfecto Primero como Principio de Generación* es para Aristóteles lo que pudiera interpretarse como entidad analógica (capítulo 3: *La aproximación interpretativa de la teogonía mixta a la entidad primera de Aristóteles*).

La tercera parte se titula ***El sentido de entidad primera como analogía del ser en Aristóteles***. Allí veremos la exigencia que demanda el texto aristotélico en el libro Z de la *Metafísica*, en la interpretación de la entidad primera (individual y unitaria), de donde se distingue la entidad analógica. Así, el análisis profundo que se hará de algunos pasajes del libro Z, buscará explorar los aspectos que corresponden al tejido doctrinal en las relaciones de contenido con la teogonía mixta (capítulo 1: *Distinciones de la entidad. Libro Z*). Finalmente la interpretación analógica de entidad en su significación fundamental de *lo ente como estable*, tiene en Heidegger el correlato de las interpretaciones dadas por Aristóteles, en la determinación de *lo ente como estable* en la φύσις; desde donde la οὐσία, a partir de su carácter en la movilidad, los entes son *la venida a la presencia desde lo oculto*. Desde tal interpretación se prosigue que, la teogonía mixta ha mantenido en su alegoría de Ge, la conexión interpretativa que provee la teoría de la entidad en Aristóteles (capítulo 2: *Lo ente como estable y su interpretación en la οὐσία como generación*).

En nuestra investigación contamos con la bibliografía fundamental, que, en las traducciones y comentarios de Tomás Calvo, en su versión española de la *Metafísica*, y en la de Guillermo R. de Echandía de la *Física*, tocan de cerca el estudio de la filosofía aristotélica, como igualmente fundamentales son los comentarios de Ingemar Düring; Andre de Muralt y Francisco León Florido. Mientras que para uno de los más completos estudios de la estructura hermenéutica de los diálogos de Platón, hemos considerado el libro de Hans Krämer *Platón y los fundamentos de la Metafísica*.

En la traducción de A. Sánchez Pascual, la obra de Friedrich Nietzsche *Sócrates y la Tragedia*, nos resultó sorprendente la transición que Nietzsche describe de la tragedia a la comedia griega para entender su influencia desde el mito en los presocráticos y Platón. En el caso de Martin Heidegger, de su escrito de 1939 *Sobre la esencia y el concepto de φύσις, Aristóteles, Física B, 1* -versión española de Helena Cortés y Arturo Leyte-, adoptamos su interpretación de *lo ente como estable*, ya que permitió aproximarnos a la validación teórica de la οὐσία como generación en el problema que aquí tratamos. Valioso resultó Gadamer en *Verdad y Método* con su visión e interpretación de la filosofía. Por otra parte nos hemos apoyado en las obras de autores que versan sobre historia de la filosofía antigua como Xavier Zubirí; Kirk y Schofield; Guthrie; Wilhelm Nestle y Francisco Bravo, quienes resultaron de gran ayuda en el estudio de la teogonía mixta y en la comprensión de la filosofía presocrática. Interesantes fueron los aportes suministrados a través de los pocos, aunque no menos importantes recursos electrónicos en cuanto a los nuevos argumentos que sobre la teogonía mixta se han venido desarrollando.

A los fines de proporcionar los elementos que argumentan nuestros análisis - especialmente los de la teogonía mixta-, algunos de los fragmentos de esta teogonía y los pasajes de Aristóteles se disponen en su versión griega y castellana, pudiendo así corroborar el lector cualquier análisis que hallamos hecho, ya sea lingüístico, o en su defecto el uso interpretativo que hicimos de los términos.

Este trabajo irá desarrollando bajo una vía analógica todos los aspectos históricos y doctrinales, sobre la manera en que se sucedió esa proveniencia de la declaración de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación* que Aristóteles argumenta de los teogonistas mixtos. De cómo en ese argumento se ve a Aristóteles apuntar en la reconstrucción de los principios que los filósofos griegos más destacados evocaban del *Uno en el Bien*. Aristóteles verá la importancia y vigencia que el mito puede desempeñar para una nueva estructuración unitaria de la filosofía; y esto, desde las zonas de interpretación de esa unidad. El alcance de esta visión revela la actitud del hombre griego en pos de la filosofía griega desde el mito, a la que hay que llegar -según lo sugiere Gadamer-, tras la recurrencia de los argumentos en sus fronteras, es decir, en sus cercanías interpretativas.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Queda agradecer a quienes tuvieron que ver académicamente en este trabajo. En primer lugar al profesor Mauricio Navia, a quien estimo como un prolijo catedrático de la filosofía, agradeciendo su entusiasmo como tutor de este trabajo. A la gentileza del personal de la biblioteca Gonzalo Rincón Gutiérrez de la Facultad de Humanidades, su Centro de Referencia de Ciencias sociales y Humanidades y su Sala de Arte y Cine donde labora Margarita Montilla. Finalmente, y por su indudable y afectuoso carisma, agradezco a la licenciada Yidalys Puentes, quien se esmeró diligentemente en atendernos como alumnos de la VII cohorte del departamento de postgrado de filosofía.



## Primera parte

### **El mito y su proximidad a la filosofía griega a través del *lógos***

#### -Introducción-

El *logos* proveniente de las más remotas tradiciones poéticas antiguas marcó en varias direcciones el contenido textual de las doctrinas de todos los pensadores griegos. El mito poético antiguo debió tener entonces un profundo aprecio en todos los caminos de la filosofía. Esto se desprende de la influencia de los principios cosmogónicos de Homero y Hesíodo, que estuvieron presentes en las doctrinas presocráticas al adjudicar los principios al Uno, ya en forma racional, autocrática y en distintas variantes como en los pitagóricos, en Parménides, Empédocles y Anaxágoras, entre otros.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Con los mismos preceptos en el Uno como principio, pero en una dirección distinta de los presocráticos, Platón no podría faltar a las prácticas y creencias religiosas influenciadas por el orfismo. Desde tiempos lejanos el *lógos* estuvo siempre cercano a las tendencias mitológicas, que después, los filósofos reconstituyeron racionalmente en sus doctrinas. En este sentido la procedencia del Uno como principio de las entidades<sup>9</sup>, y el desarrollo -insistimos- de formas autárquicas<sup>10</sup> de pensamiento, justifican la arraigada costumbre mítico-religiosa en estos pensadores, claves que justifican el aprovechamiento de algunas de estas doctrinas por parte Platón.

---

<sup>9</sup> *Supra* pp. 4-5

<sup>10</sup> <<Sería desde luego, sorprendente que aquello que es Primero, Eterno y máximamente Autárquico no tuviera esto primero, la autarquía y la auto subsistencia a título de Bien.>> (T. calvo, 1998. *Met.*, N 4, 1091b 18)

Durante el periodo que duró la Academia, tanto Homero como Hesíodo y el orfismo, parecen ser las doctrinas poéticas más estudiadas, sumado a las doctrinas del pitagorismo y del eleatismo (en la afiliación doctrinal con Anaxágoras, de quien creemos indujo en Platón la postura de un mundo *suprasensible* concerniente al mundo de las ideas). Esto parece conformar los dos brazos doctrinales que influyeron en los contenidos teóricos de Platón concernientes al alma en las transmigraciones y el ordenamiento de las entidades del ser mediante el número y la unidad en las Ideas con la materia<sup>11</sup>.

La idea del Uno como principio en el ordenamiento del mundo<sup>12</sup>, fue desarrollada en la tradición que se deriva de los textos de Homero (*Ilíada* y *Odisea*), y en los textos de Hesíodo (*Teogonía* y *Trabajos y Días*). En los diálogos de Platón (caso como en el *Timeo*), se interpreta el Uno como principio buscando conocerse esto en la generación de los dioses de la teogonía de Hesíodo, donde, a diferencia de Homero, la acción inteligible de los dioses que Platón interpreta de Hesíodo, repercute en los hombres. Esa generación se discute en Platón desde el análisis de la forma mítica pero, sin dejar

---

<sup>11</sup> *Infra*, pp. 61-63

<sup>12</sup> "El frente común religión-mito-poesía *sensu homerico* consiste, pues, en una interpretación puramente imaginaria del Mundo y a ella habría el hombre de acogerse definitivamente si no hubiera existido la filosofía. Esto nos confirma que el hombre no tiene más remedio que creer, y si esto le falla, casi creer – con la más variada gradación de la credulidad– en una figura de lo que es el Mundo, de lo que él es y su vivir. [...] El tentamen de aquel frente común –religión-mito-poesía– para reocupar la convicción del hombre habría lamentablemente fracasado. Porque la filosofía nace en vista de que el hombre había perdido su fe sana y enteriza en aquellas cosas. La filosofía no crea la duda, sino, al revés, es engendrada por ella." (Ortega y J. Gasset 1958, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* p. 312)

el trasfondo inteligible del mismo.<sup>13</sup> Es decir, los hombres como resultado de esa generación, se ubican en la zona intermedia del mundo en el que pueden medir las cosas a través del número, es decir, lo conmensurable del ser que hace proporcionable la inteligibilidad de las cosas múltiples.

Pero hay en toda esa influencia general de las doctrinas poéticas y filosóficas de los presocráticos, un hecho particularmente opuesto con respecto a Aristóteles. Aristóteles niega los principios que la Academia prescribía, pues tanto para la Academia como para Aristóteles, la obra de Homero y Hesíodo poseían un alcance maravilloso en cuanto que estos poetas heredan la tradición del *lógos* mítico. Más, sin embargo, podemos considerar que además de estos archiconocidos poetas, también Aristóteles pudo conocer por su parte la prosa de otros no menos reconocidos. Esto es considerable tras la urgencia de los conocimientos referenciales que supuso el enriquecimiento de Aristóteles como compilador y lector de una gran cantidad de textos manuscritos antiguos, además de otras consideraciones que podremos ver más adelante a comienzos del capítulo 4 de esta primera parte.

Esto supone pues, que los estudios más serios sobre una diferenciada clase de mitos, parecieran ser una de sus líneas de investigación. Una de las mayores sospechas en relación a esta investigación del mito, recae en su diálogo *Sobre la*

---

<sup>13</sup> Si bien muchos autores ven en el *Timeo* el nacimiento de los dioses y los hombres, allí sólo se representa la forma dramática (la cual comenzó en la *Apología*, con la conclusión primaria de que la ciencia, de la que habló Sócrates, queda reducida a la total conciencia de la ignorancia de los hombres), ¿qué es lo que no sabemos que sabemos?, en cuya respuesta Platón vuelve en un último intento por dramatizar **la oposición preeminente del ser como la total oposición entre lo finito y lo infinito que se van a conciliar en una zona intermedia que solo el hombre sabe manejar, y esta no es otra que el de la conmensurabilidad de las cosas** (García Bacca, 1980. *Timeo* 30 a-b).

*Filosofía*, cuyo carácter personal -después de su salida de la Academia-, hacían de Aristóteles un investigador de otras corrientes literarias que no fueran exclusivamente las de Homero (*Problemas homéricos*) y Hesíodo desde el sentido apologético, dado que esta preferencia mitológica se vio ligada al estudio de los principios desde el Uno como Principio en las Ideas conforme lo hizo Platón en su Academia.

En los casos del mito de Alcman y el mito de Ferécides, ambos pertenecen al grupo de los teogonistas que mezclaron formas de pensamientos contenidas en la lírica y la tradición religiosa arcaica. **En estos poetas además se daba una relación lógica y sintética en la prosa, en el que el pensamiento poético y la tradición mística se vinculan a la expresión real y usual de la vida del hombre.** En los poetas primitivos (anteriores a los poetas mixtos) como Homero y Hesíodo, no cabían razones lógicas con los que pudiera conciliarse un pensamiento filosófico verdadero, como tampoco existían razones lógicas fuera de la normal aplicabilidad de los principios al Uno conforme lo hacían los mismos filósofos presocráticos. Quizás sea esta una de las razones por la cuales Aristóteles terminó por rechazar estos principios, como también los principios de los teólogos de su tiempo y los de los filósofos eleáticos. Además, Aristóteles terminó por rechazar de igual manera los principios que la Academia prescribía en las Ideas, observando que todos ellos, basaron los principios desde los números y el Uno<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Según Krämer, Platón describe dos principios supremos desde los cuales hace descender las ideas generales como pluralidad: **El uno** (que es el bien en la República) y la **dualidad de grande y pequeño** como esencia de la multiplicidad. Pero esto presupone a su vez los preceptos de Pitágoras (principio numerológico) y Parménides (el *uno-todo*) (Hans Krämer 1980, *Platón y los fundamentos de la Metafísica*, trad. de A. J. Cappelletti y A. Rosales. México, Monte Ávila Editores, p. 27) (*Supra*, pp. 2-5)

En lugar de aprobar estos principios, Aristóteles se preocupó más en encontrar la teoría fundamental de la *estructura del cosmos* que sustentara sus principios supremos (Düring 2000). Esto sin duda no podría partir más que de su preferencia por los poetas de la corriente mito-genética de la teogonía mixta, y que estamos obligados a demostrar en su oportunidad. Mientras tanto, sólo podemos adelantar que el análisis que Aristóteles nos hace ver en *Met.*, N4, 1091a 33 – 1092a 7, nos permite sentar el problema de nuestra investigación al abordar el estudio de la proveniencia de lo *Perfecto Primero como Principio de Generación*, de cuyo estilo mítico-genético (teogonía mixta), surge la tesis del trasladado al lenguaje metafísico en Aristóteles. ¿Puede esto entonces representar un principio de generación de las entidades dicho por Alcman y Ferécides en la forma de una **unidad mythos-lógos**<sup>15</sup>? ¿Cuál ha de ser entonces la consistencia del mito en cuanto a su definición y descripción, dada la importancia temática que el mito desempeña en la problemática de esta investigación, considerando el argumento principal que hemos señalado al comienzo de nuestra introducción<sup>16</sup>?

Así pues, en esta primera parte del trabajo, debemos en primer lugar situar al lector en la definición y descripción comparada del término *mito* junto al de *lógos*. Con ello podremos ubicar a la teogonía mixta dentro del contexto de la literatura poética

---

<sup>15</sup> Con la expresión **unidad mythos-lógos**, queremos señalar una particularidad de la tradición poética primitiva, donde existía un estrecho lazo entre la palabra y el mito como norma social y a la vez verdadera, al incluir en esa verdad la palabra proveniente del mito vinculada a las acciones de la vida del hombre. Esta unidad puede en consecuencia compararse a <<la tradicional **imagen unitaria del espíritu humano**>> (Francisco Bravo 1999, *Estudios de Filosofía Griega*, p. 25).

<sup>16</sup> *Supra*, pp. 2-3

griega antigua, aclarando al lector el término “teogonía mixta” y de donde estudiaremos su alcance unitario. (capítulo 1: *Mito y Lógos*). Esta forma literaria se diferencia de los demás estilos debido a su naturaleza metodológica no autárquica, pues abarca la explicación del cosmos bajo la unidad explicativa de la forma *mítica* y la forma *logoica*, dándose ambos como mezcla (συμβαινει), a partir de la argumentación o contenido de los mismos.

Una vez aclarada la definición y el sentido de *mito* y *lógos*, debemos entonces mostrar en qué medida el *mito* ha recorrido los espacios de la filosofía presocrática hacia la racionalidad a través del *lógos*. Se hace necesario entonces que dediquemos un estudio a esa transitoriedad que va desde la adjudicación de la doctrina del Uno en el Bien como principio de las tradiciones presocráticas hasta su influencia como un logro desarrollado en los principios de Platón. (Capítulo 2: *Camino del mito al lógos en los principios presocráticos*). Necesario será entonces ubicar a Platón partiendo del análisis que de la dialéctica, el diálogo es el ejemplo más fehaciente de su formulación de la díada de lo ilimitado del número, y que representó los principios pitagóricos a partir del Uno. A pesar de que Aristóteles acredita la díada como un logro de Platón en el libro *A* de la *Metafísica*, en *N* 4, 1091a 33–1092a 7, la discrepancia que Aristóteles mantiene contra los presocráticos<sup>17</sup>, es también una imputación a los principios platónicos, pues en ellos estará presente la filiación doctrinal con el desarrollo del <<no-ser>> de la tradición pitagórica. (Capítulo 3: *La antítesis lógos-mythos en la díada de Platón*).

---

<sup>17</sup> During, 2000 pp. 368-369

Esta disconformidad de Aristóteles debe ser considerada, en cuanto que en su discrepancia, observada en el libro *N*, Aristóteles acoge los conceptos de aquellos pensadores de la teogonía mixta<sup>18</sup>. Esto justifica a Aristóteles en su eventual búsqueda de nuevas referencias, llevándolo a pensar más en la esencia del <<mito primitivo>> para desarrollar en base a sus argumentos la fundamentación de los principios en la entidad. Por lo demás, hay evidencias en los escritos tempranos como el libro *A* de la *Metafísica*, donde se observa un ambiente presto al estudio del *lógos* poético antiguo a través del <<mito primitivo>>.

Allí se demuestra la situación de Aristóteles frente a la esencia del mito -que en razón a la definición y descripción de *mito* y *lógos* que haremos en el primer capítulo-, deriva precisamente del modo unitario con el que algunos mitos deben ser interpretados. Ello demostrará finalmente en qué consiste la discrepancia de Aristóteles con los principios de la mayoría de los teólogos y filósofos y en especial Platón. Y es que esas doctrinas (de hondo sentido autocrático) contraponen al sentido estilístico poético antiguo de la **unidad *mythos-lógos***<sup>19</sup> a favor de la antítesis ***lógos-mythos***<sup>20</sup> de la filosofía que suscitó la oposición <<ser y no-ser>> de Parménides. (Capítulo 4: *El valor del mito en la filosofía de Aristóteles*).

---

<sup>18</sup> *Supra*, p. 3

<sup>19</sup> Aristóteles declara <<aquellos que mezclan dos tipos de explicación>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, *N* 4, 1091b 8) Allí estará señalando exclusivamente el sentido mezclado que está implícito en la teogonía mixta de estos dos: Alcman y Ferécides; de modo que reiterando su condición <<al no decir todo en forma de mitos>> Aristóteles estará informando cómo es que ellos dicen el *mito*, pues todo contenido era dicho de otro modo que no era el modo usual del *mito* que practicaron los teólogos y filósofos presocráticos. Ese modo inusual de las cosas no habladas todas en forma de mito es precisamente la **unidad *mythos-lógos***. (*Supra* p. 16 n. 15; *infra*, p. 31 n.42)

<sup>20</sup> *Infra*, p. 25 y ss.

## Primera parte

### Capítulo 1

#### Mito y lógos

El mito tiene desde sus orígenes una basta concentración de las significaciones que los filósofos griegos heredaron de las antiguas sabidurías poéticas. Al explicar la significación del *mito*, básicamente esta designa un discurso o narración que entre los griegos antiguos propiciaba el *lógos*. Así, *lógos*<sup>21</sup> y *mythos*<sup>22</sup> son dos resultantes de la lírica antigua que inició por vez primera la sustentación –al menos en la forma primitiva– del conocimiento del cosmos u orden general del universo en el que el hombre aparece bajo normas que rigen su vida y la del resto de las cosas.<sup>23</sup>

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>21</sup> Esta palabra, que desde su raíz griega designa un número importante de significados: *λόγος* es la palabra, dicho, pero también es la expresión de algo. Es el sentido como el filósofo designa la afirmación, la aserción de una proposición, definición, razón o explicación de algo, y en su sentido mítico es la palabra o revelación divina, por tanto es el oráculo, un dicho que se propala o que se corre entre el rumor ganando así fama de lo que se cuenta como algo que es importante y digno de mención. Fuera de estos sentidos (mítico y filosófico), son muchos los que quedan en el sentido usual del hombre griego (J. M. Pabón de Urbina, 2001 *Diccionario manual Griego. Griego clásico-español*. (18ª ed.), p. 371).

<sup>22</sup> Esta palabra *μῦθος* designa varias significaciones análogas a la de *λόγος*. De allí que *μῦθος* es la palabra hablada y escrita en cuyo sentido está emparentado con el objeto de la conversación, el asunto, la historia, lo que da origen al cuento, la fábula. Es el discurso, la razón, la noticia, el mensaje, pero también es la conversación que se genera en forma de plática común de la que se derivan la reflexión, el pensamiento, la opinión, el designio, el plan, el proyecto de algo, etc. (J. M. Pabón, 2001 p. 403)

<sup>23</sup> <<El Mito no es un género literario. La *mitopeia* es un método intelectual que forja el Mundo en que durante milenios vive un pueblo. Este método o “modo de pensar” mítico consiste en un puro inventar fantástico, provocado por un objeto extraordinario, un hecho que se destaca, un acontecimiento o forma que dispara en el hombre emoción. Una de las cosas que más se destacan y más sorprenden al hombre arcaico es precisamente la regularidad en ciertos procesos de la naturaleza como el ritmo noctemeral y de las estaciones, la reaparición bien ordenada del sol, luna y estrellas, etc. La mente reacciona a eso inventando una narración, contando una “historia” que sin más se acepta. No necesita pruebas porque nadie la somete a crítica y no se la somete a crítica por la sencilla razón de que no encuentra otras invenciones *distintas y contrarias* a ella. Es la interpretación “explicativa” primera.>> (Ortega y Gasset, 1958. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En: *Obras completas*. Rev. de Occidente. Madrid, 1961, (8): 312-313, pp. 309)



Es por eso que debido a la aplicación tan universal que se da al término *mito*, lo veremos comúnmente empleado en la Historia de las religiones, en la Antropología, en la Filosofía, y también en la Sociología y hasta en la Política, etc., lo cual resulta algo difícil de definir desde estas variantes. Por otra parte, la *Mitología* viene a representar el estudio o ciencia de los mitos y también en forma específica es un conjunto de ellos, relativos a un determinado tema, caso como el de la mitología astral (mitos sobre los astros), así como la mitología de los orígenes (mitos sobre el principio del mundo y de los hombres), etc., o los pertenecientes a una determinada cultura o religión o a una determinada región como la mitología griega, la hindú, etc.<sup>24</sup>

El mito ha sido reconocido de distintas maneras, tanto si se le ha valorado, como si se le ha despreciado a lo largo de la historia. Fuera de estas sugerencias, la tradición cultural griega tiene para los vocablos *mythos* y *lógos* -según las definiciones anteriores-, dos series de significados, los cuales se siguen correlativamente al mismo término *mito*. Es decir, en primer lugar, *mito* como palabra (lógos) expresa el discurso; el relato, el rumor; el diálogo, conversación, discusión filosófica, etc.; es, como vemos, algo muy relacionado con *logos*. En segundo lugar y paradójicamente el *mito* es algo opuesto a *logos*, ya que *mito* también significa: fábula, leyenda, relato no histórico, relato fabuloso, cuento, apólogo<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup> Alonso Martín, L., 1979 *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid, Rialp, vol. XVI, pp. 58-61

<sup>25</sup> Esta segunda acepción del término ya se encuentra en Homero, y esto nos lo relata Eustacio de Tesalónica, arzobispo de Constantinopla (segunda mitad del s. XII), en un comentario a Homero dice: <<El poeta (Homero) por *palabra (logos)* usa siempre *mythos*: fue más tardíamente cuando este vocablo adquirió el sentido de palabra no verdadera (una historia inventada)>> (Leipzig 1827-30, vol. I,

Dado que el mito es de interés y reflexión para diversas ciencias que lo emplean como objeto paralelo de estudio, tales como la etnología, la psicología, la sociología, la historia, las ciencias de la religión, la antropología filosófica, la teología y la exégesis bíblica, es por lo que el mito no podría ser definido según la anterior acepción, por lo que, dar una definición válida en todas ellas es imposible.

En tal sentido, la palabra como *habla* (lógos) prevalece análogamente en el mito desde la tradición poética antigua como lo que resulta terminantemente verdadero a lo que se ha narrado desde siempre. Pero a su vez, por tal suerte de analogía, “lo hablado” puede también terminar no solo en lo verdadero sino también en lo falso. Según las definiciones que hicieramos al principio de este capítulo, la analogía establecida entre ambos términos, es, así mismo indeterminada en esa analogía. Esto quiere decir pues, lo que en el *logos* puede ser sustentado del *mito*, y en lo que el *mito* es sustentado desde el *logos* de esa posible **unidad *mythos-lógos***.

Ante tales semánticas del mito podemos seguir aclarando su definición general, esta vez desde la forma en que lo hace L. Honko, donde el sentido del mito gana unicidad en cuanto que en él preexiste una característica generalizada que lo define desde el todo<sup>26</sup>. Es decir, el <<carácter ontológico>> de los mitos. Por su forma, el mito

---

cap. 26, n. 20 ss. En: Alonso Martín, L., 1979 En: *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid, Rialp, vol. XVI, p. 59)

<sup>26</sup> Lauri Honko (1984) define los mitos a partir de cuatro criterios: <<**por su forma, contenido, función y contexto**. Por su *forma* los mitos son narraciones que relatan los **orígenes sagrados de las cosas**; dichas narraciones son vehiculadas a través de dramas rituales, recitaciones litúrgicas (himnos, plegarias, danzas sagradas, sermones, etc.) e incluso a través de las diversas manifestaciones del arte

constituye una visión del mundo y de la vida humana, donde lo fundamental es que la vida humana y física del hombre, se hacen coherentes en la integración social del individuo con la naturaleza. Esa característica generalizada desde *el todo* que menciona L. Honko, tiene que ver con que, desde los entes, el mundo se acepta así desde la regla o *nomos* vista en una aceptación amplia y universal, y que el mito permite enseñar al hombre, pero, a partir de aquello que es contado como explicación primera de las cosas.

Lo otro que se desprende como fundamental desde la propuesta de L. Honko, es *el argumento* en el mito. Esto es, que de acuerdo a la forma, función y contexto del mito, el argumento está presente en su capacidad racional, pues en el mito antiguo se dan las <<narraciones que relatan los orígenes sagrados de las cosas>>. La finalidad del mito según L. Honko, es pues que, aún cuando se entremezcla en sus dramatizaciones, rituales, recitaciones litúrgicas (*lógos*) y las diversas manifestaciones del arte religioso, **el mito informa** a cerca del origen de los principios que históricamente va ligado a un ***corpus mítico***, precisamente por su función como norma o regla explicativa (*lógos*) de la vida y de las cosas en general que tienen lugar en las diversas culturas.

---

religioso (íconos, signos simbólicos, etc.). En cuanto a su *contenido* ya hemos señalado que la mitología informa sobre los **actos fundacionales y prodigiosos que ocurrieron en el principio de los tiempos** y no es de extrañar, por consiguiente, que las descripciones cosmogónicas ocupen un lugar privilegiado en los corpus míticos de las diversas culturas. En tercer lugar, por su *función*, los mitos constituyen modelos o paradigmas tanto para el conocimiento como para la acción. **El carácter ontológico de los mitos** reside precisamente en esta **capacidad de integrar, de forma coherente, una visión del mundo y de la vida humana con otros modelos de carácter normativo y ético dirigidos a regular el comportamiento individual y social**. Por último, el *contexto*, a menudo ritual y tradicional de enseñanza y transmisión de los mitos, sanciona y sacraliza el contenido ideológico de los mismos.>> (Prat, J. En: Á. Aguirre, 1988. *Diccionario temático de Antropología*, p. 476)

Sin embargo, en tiempos de la Academia griega, existía una idea peyorativa muy generalizada a cerca del “*mito*”, donde este era sinónimo de historia fabulosa, inventada o simplemente falsa.<sup>27</sup> Allí no se aceptaban explicaciones mezcladas como un dicho, sino que todo razonamiento era aceptado sólo en la forma inteligible desde *lógos* cuyo sentido era autárquico, radical y sin prerrogativas falsas. Contrario a este proceder, vemos que en la *Poética*, Aristóteles analiza los mitos otorgándoles una importancia a partir del argumento o contenido que son deducibles del mito. Es por ello que cuando Cappelletti declara la diversidad de significados del mito, esta diversidad tiene el sentido de *argumento* o *contenido* del discurso poético que Aristóteles describe en la *Poética*<sup>28</sup>. De esto se concluye que, de esa procedencia narrativa de seres sobrenaturales y maravillosos, puede igualmente desprenderse un pensamiento racional.

La argumentación como contenido del discurso poético que Aristóteles dicta, es ya una de las pruebas que se ajustan con el sentido mixto (mezclado) de los textos poéticos de Alcman y Ferécides. De allí que esta sea una forma de pensamiento no autárquico (radical o autónomo) conforme fue el estilo de pensamiento de los filósofos presocráticos y académicos. Más bien esta teogonía se amplía en una serie de

---

<sup>27</sup> <<El origen de esta paradoja tiene ya una larga historia puesto que arranca de la Grecia clásica cuando, a lo largo de los siglos VI y V a.C., algunos filósofos pusieron en duda la veracidad de los *mythos*, que en Homero y Hesíodo habían adoptado ya una forma mixta de lo religioso y literario, para contraponerlos al discurso de la razón (*logos*). En uno de los diálogos de Platón (*Protágoras*) el **discurso mítico** (que no aporta pruebas y que se declara libre de cualquier compromiso racional) se opone al **discurso racional** que consiste, fundamentalmente, en **argumentar** y **demostrar**.>> (L. Honko, 1984 p. 47 En: Á. Aguirre, 1988, p. 476)

<sup>28</sup> <<Esto no impide, sin duda –dice Cappelletti-, que en otros pasajes de la *Poética*, el filósofo utilice la palabra para designar un “argumento” que, de hecho, proviene de una narración tradicional, cuyos protagonistas son los dioses y los héroes>> (Angel Cappelletti, 1990 *Poética de Aristóteles*, intr., trad. y not. A. J. Cappelletti. Caracas, Monte Ávila Editores, p. 37 n. 4)

argumentos que reúne distintas categorías del discurso. Es decir, donde no sólo es la norma a ser observada para su aplicación en la sociedad, sino que además mantiene un peso interpretativo que se actualiza en la serie de posibles argumentos que del mito se desprenden. Cuando los argumentos son reunidos en un mito, este adquiere contenido para ser interpretado en base a sus posibilidades reales y usuales sobre la vida.

En la teogonía mixta se mezclan lo simbólico y lo religioso del mito, en un mismo propósito por pensar teogónica y cosmogónicamente lo usual y habitual del hombre. El sentido argumentativo del mito de la teogonía mixta, apunta hacia la forma unitaria o integrada en la cual fue dicho a los hombres. Es decir, al mismo tiempo que se pensaba el *lógos* como *mito* desde el sentido de fábula que se cuenta, el *mito* como *lógos* (palabra verdadera) era el argumento en lo cual se podía creer sólo como norma o conducta de vida, no para ser creído de buenas a primeras –como sucede en la tradición poética de Homero y Hesíodo- sino para no dejar dudas a cerca de su veracidad interpretativa en el normal desenvolvimiento de la vida, es decir, en lo usual de ella. En esto se asume que los argumentos desprendidos del relato maravilloso (*lógos*), sean más bien determinantes a la hora de abarcar su lado coherente desde sus argumentos.

Lo opuesto a esta situación será dado al tomar el *mito* solo desde su sentido fabuloso sin la necesaria relación del *lógos* unido junto al *mito*, ya que en este caso sólo impera el mito como norma en la fuerte tradición órfico-religiosa, la cual traerá ciertas consecuencias en la forma en que serán interpretados los mitos que influenciarán las

doctrinas filosóficas anteriores a Aristóteles. Desde estas consecuencias es como se heredó del Orfismo su carácter autárquico dada en su tradición extensa a todo lo largo de las filosofías presocráticas. Mas el pensamiento presocrático, aún cuando fue influenciado por el orfismo, niega el *lógos* en el *mito* e igualmente es un pensamiento autárquico, cuyo legado más valioso de esa autarquía filosófica, sería lo que hemos de llamar como antítesis ***lógos-mythos***, y que será tratado en el siguiente capítulo 2.

En los próximos capítulos veremos las evidencias del modelo autárquico en muchos de los principios presocráticos. Éste modelo llega a permanecer bajo el estado de un *nomos mítico*, a la que se suscriben las teorías de los saberes presocráticos. Pero más aún, parece ser -no por necesidad-, sino que por *nomos* mismo, que ellos al adjudicarse la doctrina del Uno como Principio en el Bien, evadieron la antigua **unidad *mythos-lógos*** de la poesía primitiva. De allí que el *lógos* como lo inteligible de la palabra que se dice en la tradición filosófica, llegue a ser lo más radical del pensamiento presocrático.

## Primera parte

### Capítulo 2

#### **Camino del *mito* al *lógos* en los principios presocráticos**

La continuidad de la tradición filosófica de dar a la teoría de los Principios el sentido autárquico de lo puramente inteligible por medio del *noûs*, es uno de esos aspectos de las doctrinas presocráticas que no se dejaron pasar por alto. En tal sentido Aristóteles observa en *Met.*, *N4*, 1091b 4-14, que lo estrictamente autárquico (τὸ αὐτάρκες: lo independiente o en términos de lo autosuficiente de la razón)<sup>29</sup>, parece convenir a las teorías de todos los teólogos y filósofos presocráticos; pero sin duda que también a Platón.

En contados casos de la poesía griega antigua, entra la explicación de las realidades bajo la unidad *mythos-lógos*. El sentido de *mythos* surgió, no de la dependencia *logoica* en el sentido de verdad o como manera de contar o decir una historia, pues no se narraba un hecho, a no ser si eso que se narraba estaba en estrecha relación a la forma de un *mito* divino (la *Ilíada*, la *Odisea* o la *Teogonía* son ejemplos de los hechos y acontecimientos de los hombres que resolvían sus acciones en base a recursos humanos y divinos).

Eustacio de Tesalónica confirma que esa amplitud del *mito* era en modo alguno para Homero la forma creíble de la verdad contada: <<El poeta (Homero) -decía-, por *palabra (lógos)* usa siempre *mythos*: fue más tardíamente cuando este

---

<sup>29</sup> *Supra* p. 3

vocablo adquirió el sentido de palabra no verdadera (una historia ideada)>>><sup>30</sup>. El *mito* era en ese sentido lo más válido dentro de la tradición, el contar historias y eventos magníficos, que sólo son contemplados bajo el sentido fabuloso y maravilloso de los poetas, es sin embargo la unidad entre la forma mítica y la forma *logica* que ya existía desde el siglo VII a.C. Estos antiguos poetas atenienses prefirieron las narraciones que acercaba la imagen colectiva a la acción de los dioses primordiales sobre los hombres. De ahí que la procedencia primigenia de este estilo, sea atribuible a una misma raíz órfica.

Hubo sin embargo un surgimiento poético totalmente aislado dentro de la historia griega. Incluso, cronológicamente hablando, era tan antigua como cuando el Orfismo empezó a escribirse a partir del siglo VI a.C.<sup>31</sup> Esa unidad poética, parece más bien desarrollarse en la antigua Esparta<sup>32</sup>, conformada por la poesía coral de Alcman, y la teogonía poética de Ferécides de Siro<sup>33</sup>. En esta unidad sobresale el

---

<sup>30</sup> *Supra* p. 20 n. 24

<sup>31</sup> Durante estos siglos las dos ciudades-estado Esparta y Atenas, conformaban en forma separada la hegemonía del poder de toda Grecia, siendo los atenienses quienes instauraron con la burguesía y el pueblo la democracia en la *polis* y los espartanos, estos últimos quienes mantubieron un régimen militar y oligárquico, razón por la cual ambas culturas poéticas se hayan separadas en la historia griega. (*Diccionario Enciclopédico Bruguera*, 1980 vol. VIII p. 984)

<sup>32</sup> Sobre la procedencia de Alcman, se sabe de su *status* como poeta y coreógrafo de las danzas que la nobleza otorgaba a la ninfa marina *Tetis* considerada la primera diosa de la antigua Esparta. *Tetis* es la diosa que «ordena todas las cosas», creadora de *Poros* (Πόρος, 'senda', 'camino'), *Tecmor* (Τέκμων, 'jalón', 'poste de meta') y *Skotos* (Σκότος, 'oscuridad') en el monótono y uniforme vacío. Su actuación en las lejanas tierras de Persia lo ubican entre los siglos VII y VI a.C. (*Alcman: the choral poetry of ancient Sparta*. Copyright (c) by Craig Welch 2000. p. 1 All Rights Reserved. <http://www-personal.umich.edu/~artsfx/alcman.html>)

<sup>33</sup> <<Ferécides desarrolló su actividad hacia la mitad del siglo VI a.C. Según una tradición fue contemporáneo del rey lidio Aliates (605-560 a.C.) y de los *Siete Sabios* (fechados en torno al eclipse predicho por Tales, es decir, hacia el 585- 584 a.C.). Según Apolodoro su *acmé* habría que situarla en la *Olimpiada* 59 (544-541 a.C.) siendo contemporáneo de Siro. Si todo esto es cierto, entonces sería una generación más joven que Tales de Mileto y coetáneo (aunque más joven) de Anaximandro. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que ninguna de estas tradiciones cronológicas son puramente históricas sino obra de cronógrafos helenísticos los cuales actuaban, la mayoría de las veces, de un modo totalmente *a priori*. A pesar de todo, los datos que sitúan a Ferécides en el siglo VI parecen los más fiables>> (*Ferécides de Siro* En: <<http://www.paginasobrefilosofia.com/html/>>).



estilo mezclado al sumársele la tradición siria, atribuible a las costumbres religiosas, tales como las retribuciones a la diosa *Tetis*, enmarcada folklóricamente con un perfil muy exquisito y ajustado a la realeza espartana<sup>34</sup>. Desde aquí, nosotros suponemos que esa unidad poética tuvo muy poca difusión en la antigüedad; debido quizás por un lado al distanciamiento geográfico y cultural en aquella época; pero por otro lado, debido a la presencia bélica entre espartanos y atenienses. El estilo peculiar y separado de la teogonía mixta con el resto de los estilos propios del orfismo, hacen pensar en su enajenación total de la tradición órfico-religiosa de Atenas.

Los dioses primordiales de la tradición órfica fueron quizás las personificaciones que dieron fortaleza a la imaginación ateniense para representar a los creadores de los seres del Cosmos. Esa genealogía de dioses tiene que ver con la preferencia de una fuerte y arraigada tradición religiosa (la de los cultos, himnos y prácticas que tienen su origen en la cosmogonía y teogonía órfica). Estos ritos estaban ligados preferentemente al culto, la fe y la vida misma en torno a un sentido autárquico de los mitos divinos. El gobierno divinal del mundo sede su importancia a la palabra dicha como *norma* autónoma (τὸ αὐταρκές), donde *lógos* poseía el sentido sagrado de ser una "verdad dicha", aún cuando surgiera desde el *mito*<sup>35</sup>.

En tal sentido el Orfismo tiene su apogeo a partir de las costumbres de purificación en los cultos a Apolo y las creencias tracias de la reencarnación de las

---

<sup>34</sup> Que en el caso de Alcman dirige particularmente a la ciudad de Sardis, capital del reino de Lydia en Asia Menor (*Alcman: the choral poetry of ancient Sparta*, p. 2 Copyright (c) by Craig Welch 2000. All Rights Reserved. <http://www-personal.umich.edu/~artsfx/alcman.html>)

<sup>35</sup> <<para Heráclito, los *nomoi* humanos se nutren de los divinos, y ello no implica oposición sino cierto tipo de parentesco. El *lógos* es, en efecto, la única ley que rige todas las cosas, y, en particular, las otras leyes, confiriéndoles la fuerza que le es propia. Como tal, el *lógos*, es decir, el *nomos* divino, es común a todas las leyes>> (F. Bravo, 1999 p. 16)

almas que tiene que ver con la figura mítica de Dioniso. Dos simbologías que, combinadas en el tracio Orfeo (dada las especiales dotes de poder sexual, musical y proféticas de éste), dieron pie –según lo relata Kirk- a una de las tradiciones mítico-religiosas más enraizadas y reconocidas en toda Grecia, y a todo lo largo de los siglos que van del VI al III a.C.<sup>36</sup>

La tradición órfica pues, da como testimonio sus escritos sagrados. Sin embargo, desde los comienzos del orfismo, estos escritos no fueron realizados, sino en la medida en que esta secta fue haciéndose cada vez más reconocida. Todo el compendio de sus escrituras sagradas fueron apareciendo, por primera vez hacia el siglo V a.C., escribiéndose bajo un cuerpo doctrinario estrictamente secreto. La importancia de sus contenidos cosmogónicos se debe a la detallada información sobre sus procedimientos culturales y rituales. Pero además, dentro de su iconografía, Χρόνος es quizás una de sus figuras cosmogónicas más interesantes, cuya derivación oriental irania significa más exactamente *tiempo sin fin*, y a menudo representado como un monstruo.<sup>37</sup>

Según Kirk, el Orfismo es doctrinariamente<sup>38</sup> una consecuencia de la influencia poética de la cosmogonía hesiódica, la cual es más antigua por estar

---

<sup>36</sup> Según Kirk, en *The Greek and Gods* (1950), Guthrie considera la presencia de los libros sagrados de los órficos hacia el siglo VI a.C., y que el calificativo de "órfico" –según Guthrie-, se le otorgó en el siglo III a.C. <<a todo tipo de ideas conexas con cualquier tipo de rito (τελετή)>> (Kirk, 1987pp. 44-45)

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 46-56

<sup>38</sup> Ya en el periodo de los peripatéticos, encontramos las fuentes textuales más fidedignas del Orfismo procedentes del neoplatonismo tardío de los siglos IV al V d.C. (con especial referencia a Eudemo), en ellos existe una variada y elocuente literatura cosmogónica en donde se informa sobre la creación del mundo, y en donde se personificaban los creadores como la Noche hija de Fanes, y de este de quien desciende Crono, apareciendo en una segunda descendencia Gea y Urano, etc. Existen múltiples variantes como las de Atenágoras, y versiones como las de Jerónimo y Helano, las Rapsodias órficas de Hermias y Damascio, etc. (*Ibid.* p. 57)

compuesta en el siglo VII a.C., y en cuya tradición encontramos ideas populares en las que no se analiza el mundo, (tal cual como sucede en la *Ilíada* y la *Odisea* de Homero), sino que es más un compendio poético (la *Teogonía*) sobre la descripción de las acciones autoritarias de Zeus sobre los dioses. Pero en el caso de *Trabajos y los Días*, Zeus es descrito reafirmando su poder definitivo sobre el mundo a partir del Orden y la Justicia. Según Kirk, este orden pudo influenciar -al menos no de modo patente- a los presocráticos como Heráclito, quien cuenta con un modelo particular sobre <<la ordenación subyacente al cosmos>><sup>39 40</sup>.

Ya anteriormente habíamos dicho que el Orfismo –como generadora de la tradición del mito-, siempre mantuvo la imposición de una forma autárquica, y que aún, cuando los presocráticos fueron influenciados por el Orfismo (desde la simbología mitológica de esta tradición), es de suponer que también negaron el *lógos* en el *mito*, y, consecuentemente adoptaron (los presocráticos) un estilo de pensamiento autárquico. Esto lo dijimos al reforzar en lo anteriormente argumentado por Kirk, que la tradición órfica pone *nomos* como única forma suprema de las deidades sobre el orden del mundo y de los hombres (Homero y Hesíodo), e igualmente hemos reforzado esta idea con F. Bravo sustentándola en Heráclito<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> Un gran sentido debió tener para los griegos, y en especial para Heráclito, el problema de la *lucha* y el *combate* dentro del orden que representan los eventos justos del hombre en la vida que *se hace* y la vida que *se llega a ser*. Los siguientes fragmentos de Heráclito nos ayudan aclarar ese orden que subyace en el mundo de los hombres subordinado a la acción justa de Kronos: Frag. 53 <<El combate (πόλεμος) es el Padre de todas las cosas. De unos ha hecho dioses, de otros hombres. A unos les ha hecho libres, mientras que a otros los ha convertido en esclavos>> y el frg. 80 <<Conviene saber que el combate es universal, que la justicia es lucha (ἔρις) y que todas las cosas nacen según las exigencias de la lucha y la necesidad>> (Jean Brun, 1976 *Heráclito*. Ed. y trad. de Jean Brun, p. 172)

<sup>40</sup> Kirk, 1987 pp. 61-62

<sup>41</sup> *Supra* p. 28 n.35

También dijimos que con los filósofos presocráticos se inició la distinción o antítesis *lógos-mythos*. Y esto lo dijimos dado que el *lógos* en esta distinción puede compararse a la antítesis *lógos-ergon* -la antítesis entre la palabra y el obrar, contraria a la de *ergon-lógos*<sup>42</sup>-. El fundamento de la antítesis *lógos-ergon* procede de la oposición parmenídea *ser* y *no-ser*. Allí Parménides intenta establecer las dos vías en las que la investigación puede ser pensada por medio de dos vías: una de estas conduce a la verdad cuando se establece que el ser <<es y no puede no ser>>; y la otra, la que conduce a lo imposible, al establecerse que el ser <<no es y es necesario que no sea>>, pues en esta forma el conocimiento es intransitable.<sup>43</sup>

Esta antítesis -junto a otras más reseñadas por F. Bravo-, dio inicio a lo que el autor denomina antítesis *nomos-physis*, y ello ocurre como el desplazamiento de *nomos* como verdad (donde el sentido cosmológico se ve imbuido de unas reglas cruciales que dictaminan la vida y el orden de los hombres con las demás cosas del mundo). Según F. Bravo, esto permitirá que gradualmente *physis* como verdad, evolucione en dos direcciones<sup>44</sup> en el sentido de <<τὸ μέτρον: la medida o criterio de verdad>>.

---

<sup>42</sup> Según F. Bravo el sentido de unidad literaria *ergon-lógos*, consiste en <<la tradicional **imagen unitaria del espíritu humano**>> la cual puede hallarse incluso en la *Iliada* (IX, 443) donde -en palabras de F. Bravo- Homero expresa <<el ideal humano de **la unidad entre las palabras y las acciones**>>. En tal sentido, la sentencia homérica <<*habla según tus obras, obra según tus palabras*>>, es propio de esa unidad literaria. (F. Bravo 1999, p. 25; *supra*, p. 16 n. 15)

<sup>43</sup> <<Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no ente (es imposible) ni expresarlo>> (Kirk, 1987 p. 353 n. 291, Fr. 2, Proclo, *in Tim.* I, 345, 18; Simplicio, *in Phys.* 116, 28)

<sup>44</sup> Una *physis* estática, (la de los presocráticos), donde *physis* es todo sustrato común a todas las cosas que cambian, las cuales se generan, permanece en sus variaciones y su multiplicidad se mantiene unida. Y finalmente una *physis* dinámica, que en Aristóteles, las cosas que cambian se consideran en sus procesos de cambios o movimientos. (F. Bravo, 1999 p. 19)

En la etapa en que comenzó el florecimiento de las doctrinas filosóficas<sup>45</sup> (las doctrinas que participaron de esa evolución), hicieron del conocimiento una distinción a favor de la pura racionalidad de la naturaleza. En las doctrinas jónica, eleata y finalmente con Sócrates y Platón, se mantuvo esa disposición tradicional a la pura inteligibilidad.

El *noûs* de la noética griega, hacía valedera toda investigación que girara en torno a la capacidad inteligible del hombre. Allí, en ese periodo, el *lógos* tuvo que iniciar su correlación con el sentido mítico-poético hacia una nueva estructura que favoreciera no solo la *pura inteligibilidad* de las realidades del mundo, y en especial de la naturaleza, sino también en el cultivo y convencimiento del *simple hablar* de lo usual del mundo<sup>46</sup>.

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>45</sup> Tanto el objeto como la existencia de los saberes anteriores a la filosofía del siglo IV a.C., de hecho ya estaban supuestos por los mismos sabios presocráticos. Cuando Aristóteles se pregunta por la esencia de esos saberes, lleva inmediatamente a pensar que ya ellos se habían empeñado en crear la filosofía a partir de los saberes: <<...lo que deberíamos indagar es **de qué causas y principios es ciencia la sabiduría**>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, A 982a 2) aún cuando para Aristóteles esos saberes que eran tildados de filosofías, más que filosofías eran realmente saberes científicos que no se preocupaban de las causas y principios verdaderos, siendo estas causas y principios fundamentos de la filosofía verdadera, la filosofía primera.

<sup>46</sup> Según Zubiri en esa primera etapa de la filosofía surgen dos modos discordantes formales del *lógos*. El *lógos* no sería sólo la **facultad del hombre con el que este puede llegar al entendimiento de las cosas**, sino que el *lógos* es también **lo que hace posible la convivencia**, y en esta forma de apropiación del *lógos*, nace la política en la cual se embarcará Protágoras con su obra *La sofística*. Ante esta nueva línea *dia-lógica* de las cosas que se hablan, no se discuten de las cosas acostumbradas por los filósofos, aunque Zubiri cree que desde Parménides y Heráclito se vienen dando en los sofistas la línea *dia-lógica* puesto que el <<es>> **se independizará <<de su sentido activo, tanto en las cosas como en el pensar>>**. Ya no se enuncian pues, las cosas como un pensar, sino como un simple hablar. El <<es>> **de las cosas <<aparece en la vida usual>>**, pues el *lógos* que se sobrelleva de la discusión de las cosas comunes permitirá enfrentar al interlocutor en todos los ámbitos de la vida. El <<es>> **significará <<parecer>>**, no como subjetivismo, pues -según Zubiri- de lo que se trata no es simplemente de hablar de las cosas que sean o no, **sino en la medida en que nos estemos refiriendo a las cosas**, y será esta referencia **<<esencial a las cosas usuales de la vida y lo que las constituyen en tales**. Lo que en ella acontece es simplemente que **las cosas aparecen ante el hombre**>> (Zubiri, 1974 *Naturaleza, Historia, Dios*. (6ª ed.) [en línea] <<http://www.zubiri.org/works/spanishworks/nhd/nhdcontents.htm>> Madrid, pp. 85-87)

De allí que el sentido del mito entrará en conflicto con un nuevo modo de apreciación del *lógos*, lo cual, traerá como consecuencia la eventual muerte de la tragedia y el nacimiento de la comedia nueva de Eurípides (aspecto importante para la diferenciación de los principios de Platón en base al mito, y que será tratado en el siguiente capítulo 3).

Pero en especial para los filósofos presocráticos, el *lógos* tiene que ver tanto con el modo de conocer, como con el modo posible de convivencia por medio de la palabra. Estos dos modos son las dos formalidades discordantes del mismo *lógos*, puesto que el *lógos* no sólo permite hablar de las cosas importantes y serias con que los filósofos se han acostumbrado. Según Zubiri, esa línea *dia-lógica* permitió enunciar las cosas no solo como un pensar, sino como un **simple hablar**. El <<es>> de las cosas <<*aparece* en la vida usual>>, haciendo que a través del *lógos* se discutan las **cosas comunes** desde el interlocutor en todos los ámbitos de la vida. El <<es>> **significará <<parecer>>**, y no es el hablar de las cosas que sean o no, *sino que en la medida en que las cosas estén siendo referidas, esas cosas a las que se refieren serán las cosas más importantes, las que <<aparecen* ante el hombre>>.

Desde esa medida *dia-lógica*, el parecer del mundo fue fijado en las doctrinas de los Principios presocráticos. Todos estos principios adoptaron distintos sentidos o direcciones de pensamiento en el <<parecer>> de las cosas, según la tradiciones antiguas, lo ya dicho se integra al lenguaje filosófico en la retórica. En Pitágoras por ejemplo, dentro del halo de misticismo que rodeó su filosofía se haya presente -por

primera vez en toda la filosofía griega- la idea de número como principio (la *tetractys* de los números uno, dos, tres y cuatro)<sup>47</sup>.

Ello procuraba que las cosas aparezcan siendo dentro de un orden, y es quizás este principio, el más emblemático de Pitágoras. Su sabiduría además también recopilaba muchos otros temas que no eran precisamente abordados desde el <<parecer>> de las cosas comunes, sino que más bien propiciaban otra clase de ideas, tales como la doctrina de la otra vida (según Ión), la reencarnación y la trasmigración de las almas.

El <<parecer>> de Parménides es más bien el del *Uno en todo*. Y ese Uno hace aparecer las cosas bajo el escrúpulo de dos vías en todas las cosas de la naturaleza. Por un lado, *lo que parece ser*, es porque *no puede no serlo al mismo tiempo*, de modo que en esta vía transita el ser como una verdad. Ahora, siendo que del otro lado, *que lo que no es el parecer, deba ser necesariamente el no-ser*, esta vía entonces no conduce a una verdad, pues se sale del orden en que el Uno tiene en el ser su principio. Pero además, otros principios como *los contrarios*, son semejantes en Parménides como en el mismo Pitágoras.

En tanto que la Amistad, es el <<parecer>> de Empédocles como principio, pues este parecer lleva a la idea de que las cosas tienen un nacimiento, como cuando al mezclarse los elementos tierra, fuego, agua y aire, el nacimiento es uno dentro de la pluralidad. Pero, cuando estos elementos se separan, existe lo contrario del nacimiento; y de ahí que la muerte se produzca en una serie interminable de nacimientos y destrucciones. Es así como ocurren los ciclos de continuo intercambio,

---

<sup>47</sup> Kirk, 1987 pp. 337-338

sucedándose también las inmovilidades dentro de su ciclo. En cambio el <<parecer>> de Anaxágoras es el de que las cosas tienen su origen a partir de las “semillas”, tema que resultará importante en el capítulo 3, pues los argumentos de Anaxágoras contribuyeron en el desarrollo de los principios opuestos de Platón.

Por el grado en que los argumentos presocráticos pueden estar emparentados dentro de todas estas tendencias, no se puede esperar más que la confusión de estas doctrinas unas con otras. Tal parece que así lo llegó a percibir Aristóteles, al dar por sentado que su objetivo era distinto al de los demás filósofos.<sup>48</sup> De allí que para comprender más a fondo la situación de la filosofía griega desde el *lógos* (en la proximidad del mito con las teorías de los principios presocráticos) y desde el círculo crítico de las discrepancias hechas por Aristóteles a estos -allí en el mismo libro *N* de la *Metafísica*-, es como debemos comprender el problema que Aristóteles se plantea.

En ese Problema se intenta hallar a quién de ellos se le pide atribuir la aproximación más válida de la teoría de los principios. En ese círculo crítico Aristóteles toma como referencia el carácter autárquico del *lógos* -que era ya una

---

<sup>48</sup> La gran variedad de ciencias -que en los tiempos de Platón y Aristóteles-, se esforzaban en explicar la realidad desde las ciencias, es lo más resaltante de los distintos objetos de estudio y los métodos de estas doctrinas. En efecto Aristóteles observa, que existen tantas ciencias en su época, y que llega a poner en duda el que todas esas formas de saberes sean llamadas “filosofías” (Zubiri, 1974 p. 47). Zubiri entiende que esas filosofías a las que Aristóteles refuta, no poseen el verdadero sentido del que por así deba de ser llamado investigador (*ἐπιστήμων*), por cuanto que la filosofía como epistémē debe tener la naturaleza de **la ciencia que se busca** (*τῆς ἐπιστήμησ τῆς ζητουμένης*) (T. Calvo, 1998 *Met.*, I 983b 21) ¿Pero qué es lo que se busca de la ciencia como filosofía según Aristóteles? Aristóteles no busca en su tiempo el objeto como tampoco la existencia de la filosofía del siglo IV a.C. ni de los anteriores saberes, pues de hecho ya están supuestos por los sabios que le antecedieron, debido a que ellos ya se habían preocupado en crear la filosofía a partir de los saberes. Todo lo contrario <<...lo que deberíamos indagar es **de qué causas y principios es ciencia la sabiduría**>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, A 982a 2)



tradición teológica, poética y filosófica dentro de los presocráticos-, contrastándola con el carácter mixto o mezclado de la teogonía mito-genética<sup>49</sup>.

Es así como en el libro *N* de la *Metafísica*, Aristóteles comienza a discrepar en forma tajante contra todos los presocráticos, empezando por los teólogos<sup>50</sup> quienes se vinculan con los de su tiempo al ellos aducir que del *Bien* como *Principio* se generan sucesivamente las cosas. Pero Aristóteles se da cuenta que esa afirmación no es más que una falacia, al no poder ellos identificar fácilmente el *Uno* como *Principio* (y del principio como *elemento*) con el *Bien*. De allí que el mismo Aristóteles advierte que, ante tal dificultad, estos ponen las cosas derivándolas del *Bien*, mas no de la *Perfección*. De forma semejante ocurre con los antiguos poetas –según Aristóteles-, donde Zeus es quien gobierna y rige como principio del Bien, y sin embargo quienes dicen esto, no hallan cómo identificar a Zeus con los primeros principios <<como la Noche, el Cielo, el Caos o el Océano>><sup>51</sup>.

¿En qué se basan pues los teólogos para afirmar el Uno como Principio del Bien? Según Aristóteles, cuando ellos así lo dicen (*λόγος*), lo dicen <<porque cambian los que gobiernan a las cosas que son>>, es decir, aquellos principios que gobiernan así las cosas del mundo en forma permanente y peculiar como son: la Noche, el Cielo, el Caos, y el Océano, son identificados con el Uno basándose en la figura mítica de Zeus.

Sin embargo, Aristóteles piensa en aquellos poetas que mezclan dos tipos de explicaciones, pues según él no todo lo dicen en forma de mito (quiere decir que en

---

<sup>49</sup> *Supra* pp. 4-5

<sup>50</sup> *Supra*, pp. 27-32

<sup>51</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, *Met. N*, 4 1091a 35 – 1091b 5, pp. 568-572

estos poetas, μῦθος no está siendo utilizado tradicionalmente bajo la *norma*, sino análogamente al λόγος, tal como lo hemos comprobado). En tal sentido estos poetas ponen <<lo Perfecto Primero como Principio de Generación>>. Es decir, en Ferécides y Alcmán<sup>52</sup> hay una afirmación positiva acerca de la Generación como Principio primario del *Bien* y la *Perfección*. Sin duda esta es la mayor confirmación teórica acerca de los principios que Aristóteles parece aceptar fuera de los demás teólogos, poetas y sabios de su tiempo.

Pero incluso, esa afirmación será ratificada desde esa parte del pasaje en adelante, al defender la posición de los teogonistas mixtos en contra de los filósofos presocráticos. A estos les reprocha el que tengan que rechazar la identidad del Uno con el Bien para acomodar el *lógos* a sus teorías. Este es el caso por ejemplo de los pitagóricos (o Magos), quienes derivan el número a partir del Uno; o en el caso de Empédocles quien pone <<la Amistad como elemento>>, o también el caso de Parménides al hablar a cerca de <<entidades inmóviles>> y atribuyéndole a estas entidades el Uno como principio en el Bien; y finalmente, Aristóteles va contra Anaxágoras para quien el Uno es <<el Entendimiento como Principio>>.<sup>53</sup> Así, Aristóteles llega a tener en mente dos perspectivas o dos maneras teóricas, con las que deberá intentar determinar, con cuál de ambas debe resolverse la explicación de los Principios de identidad con el Bien.<sup>54</sup>

---

<sup>52</sup> Aún cuando Aristóteles no mencione a éste último en el pasaje, sabemos de la relación de ambos poetas en *Historia de Animales* 557 a 1 (A. L. Peck, M. A., 1984. Aristotle, *Historia Animalium*. Vol. II with an english traslation by A. L. Peck, M. A. Ph. D. London, Harvard University Press, p. 208)

<sup>53</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091b 10-14, *ibid.*

<sup>54</sup> <<...Este problema consiste, pues, en determinar de cuál de las dos maneras ha de explicarse>>( T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091b 15)

A). Por un lado, los que dicen que **el Bien tiene su identidad en el Uno como Perfección** (teólogos y filósofos presocráticos)<sup>55</sup>

B). Y por el otro, los que dicen que **la Generación es el Principio del Bien y la Perfección** (poetas primitivos)<sup>56</sup>

De allí que a Aristóteles le sorprende por qué lo que es Primero, Eterno y en su máxima autosuficiencia (τὸ αὐτάρκες), no sea después de todo, lo que tuviera desde luego esa misma autosubsistencia como Bien. Es decir, por qué la autosuficiencia o autosubsistencia como Bien es la esencia misma de lo que es Primero, o, por qué el Uno -como ellos dicen-, no tiene su propia autogobernabilidad. En sí la pregunta rigurosa sería ¿Por qué para los presocráticos, el Uno no se autogobierna a sí mismo, sino que debe apelar a los demás principios como identidad?

Si bien el Uno como Principio no debería ser incorruptible de sí mismo más que por su propia perfección, pues es de pensarse que, en ser Perfecto, es como le vendría mas bien su incorrupción. De allí que Aristóteles deberá entonces creer que el Principio no es otro sino la Perfección misma, no en el Uno, así lo identifiquen estos filósofos con la Perfección, o como elemento del Uno, o elemento de los

---

<sup>55</sup> << Por parte de **los teólogos** parece haber un cierto acuerdo con alguno de los actuales, con los que dicen que no, que el Bien y la Perfección aparecen (35), más bien, al irse completando la generación de las cosas que son ...Entre **los que afirman que existen entidades inmóviles**, algunos dicen que el Uno Mismo es el Bien Mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno.>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091a 34-1091b 14)

<sup>56</sup> <<...al menos los que de entre ellos, **aquellos que mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito**, como Ferécides y algunos otros, ponen *lo Perfecto Primero como Principio de Generación.*>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091b 7-9, p. 570)

números, para lo cual, Aristóteles cree que esas alternativas son totalmente imposibles.<sup>57</sup>

Por nuestra parte hemos tratado de deducir lo que parece ser igualmente la última proposición de Aristóteles: que lo Perfecto Primero se identifica con el Principio de Generación de las cosas en la naturaleza. No así según hacen algunos cuando encubren el Uno como Principio del Bien con argumentos falsos (el elemento, el número, la Amistad y el Entendimiento); o cuando de manera directa hacen el Bien mismo el Uno mismo (como lo veremos en el caso de los pitagóricos y Platón, dado que sin ser nombrados por Aristóteles al final de ese pasaje, están supuestos en los argumentos que Aristóteles expone de ellos), o finalmente, donde pareciera que análogamente, tanto los postulados de los pitagóricos como los de Platón, se desenvuelven en el pasaje de manera recurrente.

Es así como Aristóteles comienza su discrepancia contra estos dos postulados vinculados al Uno. Él observa que en estos argumentos se presentan muchas dificultades, y que al igual que otros filósofos, por no incurrir en problemas difíciles de resolver, se alejaron de esta doctrina (la doctrina que como *lógos* rigió el Uno como Bien, contribuyendo a los presupuestos de gran parte de los filósofos presocráticos). Estos filósofos se mostraron de acuerdo con la tesis de que <<el uno es principio y elemento>>. Elemento que -según Aristóteles- es el número matemático, pues creyeron que <<todas las unidades>> son un Bien en sí, y por lo cual, más bien existe una gran suma de Bienes, o sea los números. Ellos pertenecen a la tradición que encubrió la doctrina del Uno como Bien con sus propios principios.

---

<sup>57</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091b 15-21

De allí que para desmentir estas teorías que se relacionan con la inconcordancia de los supuestos platónicos, y éstos, al ser influenciados en los pitagóricos, Aristóteles prepara los siguientes silogismos:

a) <<si las Ideas son Números, todas las Ideas serán un *Bien en sí*>>. Por lo tanto, si <<de lo que se quiera>> (pudiera pensarse como todas las cosas existente o no existente) hay Ideas de lo bueno, estas Ideas no son entidades. Y no lo son, porque tal como lo pensó Aristóteles: las entidades no derivan también de lo que *no-es* de las cosas. No habiendo identidad así de lo puramente bueno, no puede entonces existir con un carácter autosuficiente (τὸ αὐτάρκες), lo bueno del *no-ser*.<sup>58</sup>

b) Luego, <<si, por el contrario, las hay también de las entidades>>, es decir, si de cualquier cosa que sea (existente o no) hay Ideas de las mismas entidades (las cosas de la naturaleza con las cuales se identifican las ideas: animal, planta, mesa, Sócrates), estas cosas entonces no podrían ser cosas buenas (en su totalidad y autosuficiencia) como las Ideas mismas. No así –pudo pensar Aristóteles-, que las cosas son buenas en su total naturaleza.<sup>59</sup>

Con estas dos premisas, Aristóteles recoge lo ilógico de achacar al Uno en forma oculta o secreta que todos los argumentos intentan de manera (astuta) identificarlo con el Bien. Pero Aristóteles decide además apoyarse incluso en los argumentos que llevan a Platón a incursionar en los postulados pitagóricos del

---

<sup>58</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091b 21-29

<sup>59</sup> *Ibíd.*

<<elemento contrario>>, de donde se derivan <<la Multiplicidad, sea lo Desigual y lo Grande y lo Pequeño>>. Ese elemento contrario está representado en la influencia pitagórica como <<el Mal Mismo>>. En base a las siguientes premisas, Aristóteles probará que la interpretación de ese argumento en Platón, resulta ambigua para el principio de la Multiplicidad:

c) Si al tratar de encubrir la identidad del *Bien* al *Uno*, se sostiene lo contrario en la *Multiplicidad*; visto desde la naturaleza, tendría que ser refutado quien dice esto, pues no ven que los contrarios son producto de la generación de las cosas. Siendo así, su resultado es una gran multiplicidad donde no existiría el *Bien* como algo que puede estar unánimemente en forma autosuficiente en la Naturaleza. En su lugar, sólo será el *Mal mismo* (en ese momento Aristóteles no está pensando el Mal como algo que así deba estar dado como lo contrario del *Bien* en la Naturaleza, conforme los pitagóricos) para quienes insisten en identificar en el elemento contrario la multiplicidad con el *Bien*.<sup>60</sup>

d) Desde la anterior premisa, Aristóteles no está de acuerdo mucho menos con quienes identifican lo *Desigual* con la Naturaleza del *Mal*. Este rechazo se debe precisamente a la siguiente pregunta que nos hacemos: ¿al no participar todas las cosas del *Bien*, todas ellas deberían participar del Mal <<excepto una: el *Uno mismo*>>? Si esto fuese así, ¿entonces por qué sólo los números deberían participar del *Uno* <<con mayor pureza que las magnitudes>>?. Dado el caso que así fuese entonces el *Uno* debería -con mayor razón-, participar del *Mal* por identidad con las demás cosas. E igualmente, así deberían los números

---

<sup>60</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091b 29- 1092a 6

participar también del *Mal*. Nótese que aquí Aristóteles se ve rechazando de una vez la tesis compartida, no solo la de los pitagóricos, sino también la tesis del orden de las esferas de las Ideas de Platón, y lo redundará aún más en el siguiente silogismo, esta vez, tratando el problema desde la materia.<sup>61</sup>

e) La influencia autárquica del *Bien* sobre la materia es puesta en duda por Aristóteles, al ellos decir que <<del Mal participan todas las cosas que son>> y que <<el Mal será la materia del Bien>>. De allí que Aristóteles decide interpelar esta proposición con su propia teoría de la materia: <<como decíamos, **la materia es aquello que potencialmente es cada cosa**, por ejemplo, **del fuego en acto es materia aquello que potencialmente es fuego**>>. Hay entonces razón para que Aristóteles piense que en ese sentido es como todas las cosas en la naturaleza *llegan a ser*, precisamente porque todas aspiran a su destrucción, no por participar del Mal, ni mucho menos por sus contrarios, sino porque todas las cosas están en acto, en movimiento. Su conclusión para desaprobar todas estas teorías es precisamente la de que <<**el Mal será el Bien Mismo en potencia**>>. Como veremos aquí se anula el sentido del Bien como autosuficiente, y el Bien es puesto en el mismo ámbito como potencia en el mismo nivel del Mal.<sup>62</sup>

En las anteriores premisas comprobamos la evidencia del carácter autárquico que prevaleció en los principios teóricos de los saberes presocráticos. La evidencia

---

<sup>61</sup> *Ibid.*

<sup>62</sup> *Ibid.*

es tal como lo hemos anunciado<sup>63</sup>: la permanencia de *nomos* desde el *mito*, contribuyó a la doctrina del Uno como principio en el Bien, la forma radical del pensamiento en la tradición filosófica presocrática, rehusando así la antigua unidad *mythos-lógos* de la poesía primitiva<sup>64</sup>. Además, es evidente que la permanencia del Orfismo generó la tradición del mito en la poesía, imponiendo la forma autárquica a través del *lógos* en la tradición filosófica presocrática<sup>65</sup>.

Pero una vez que el *lógos* inició su correlación con el sentido mítico-poético hacia una nueva estructura que favoreciera la *pura inteligibilidad* de las realidades del mundo y el *simple hablar* de lo usual del mundo<sup>66</sup>, trajo como consecuencia que el <<es>> se independice <<de su sentido activo, tanto en las cosas como en el pensar>> y pase entonces a un <<parecer>><sup>67</sup>.

Cuando en la tradición presocrática se asumieron las posturas doctrinarias en los distintos <<pareceres>>, acontecerá ya la dispersión de los saberes y la tendencia por tratar distintas teorías de las que se postulan los distintos principios, tomando así un carácter autárquico<sup>68</sup> en la teoría. Aristóteles no estará de acuerdo en que las teorías de los principios tomen esa forma de pensamiento autónomo. En su lugar, Aristóteles asume un interés en la unidad *mythos-lógos* que subyace en la teoría de **la Generación como Principio del Bien y la Perfección** de los teogonistas mixtos.

---

<sup>63</sup> *Supra*, p. 25

<sup>64</sup> *Supra*, p. 16 n. 15 y 19

<sup>65</sup> *Supra*, p. 30

<sup>36</sup> *Supra*, p. 32

<sup>67</sup> *Supra*, pp. 34-35 y n. 48

<sup>68</sup> *Supra*, p. 38



Desde estas evidencias, Aristóteles demuestra y critica la autonomía del *Uno como Bien* de los teólogos y la postura de muchos en tratar de huir de esta doctrina para encubrirla a favor de sus teorías. Y esto en cuanto que ponen como principio: al elemento, a los contrarios, al Uno y a los números como entidades primeras (tradicón de la filosofía presocrática). Pero además, Aristóteles critica y demuestra la postura de los que ponen los principios en los números como realidades separadas y como Ideas. Al respecto, hemos visto dirigir esas críticas a los principios tanto de los pitagóricos como los de Platón.

En el tercer capítulo trataremos esta cuestión importante, en cuanto que Platón describe dos principios supremos, de donde hace descender las ideas generales como pluralidad: *El Uno y la dualidad en lo ilimitado (díada) de lo Grande y pequeño* de los números como réplica de Platón a los principios pitagóricos y eleáticos.

Primera parte

### Capítulo 3

#### **La antítesis *lógos-mythos* en la díada de Platón**

Según hemos visto en el capítulo anterior, Aristóteles parece acusar indirectamente a Platón por alinearse en forma encubierta, en una directriz de lo *Uno en el Bien*. Según Aristóteles, Platón, al tratar de huir de esta doctrina, Platón la desarrollará aún más proponiendo para ella la teoría de las Ideas generales como pluralidad en el número. En esta teoría hace descender los dos principios supremos: *la dualidad (díada) de Grande y pequeño* donde el carácter de la *díada* o dualidad es desarrollado a partir de lo ilimitado del número pitagórico; y por su puesto *el Uno*, que es un principio supremo inspirado en el pitagorismo<sup>69</sup> como también en el eleatismo.

Sin embargo, debemos destacar la significativa importancia de un estudio previo de la dialéctica en la doctrina de Platón. Este estudio nos llevaría a entender que en el diálogo, el *lógos* de Platón, ponen en evidencias los rasgos que propiciaron los principios del pitagorismo en el desarrollo *diairético* que Platón hace de la oposición *lógos-mythos* de la tradición poética. Comencemos pues señalando que Platón se compenetró con los conocimientos pitagóricos. En el siguiente pasaje por ejemplo se demuestra un acercamiento científico:

---

<sup>69</sup> *Supra*, pp. 38-39 y 42

<<Parece, dije yo, que, así como los ojos están hechos para la astronomía, del mismo modo los oídos lo están para el movimiento armónico y que éstas son ciencias hermanas entre sí, como dicen los pitagóricos y nosotros, Glaucón, concordamos con ellos. >><sup>70</sup>

Pero más adelante en la misma *República*, hay una cita que además implica a Homero con el pitagorismo en cuanto al trato amoroso entre maestro y discípulo:

<<Pero ¿se dice, acaso, que Homero haya llegado a ser durante su vida, si no públicamente, sí al menos en su vida privada, guía de educación para quienes le amaban por su trato y que estos hayan llegado a transmitir a la posteridad un modo de vida homérico, como Pitágoras fue, por este motivo, particularmente amado y sus discípulos se destacan, de alguna manera, entre los demás, por haber mantenido hasta ahora un tenor de vida pitagórico?>><sup>71</sup>

Según Kirk estos dos pasajes encierran dos aspectos importantes del pitagorismo: <<el filosófico-científico>> y <<el religioso-ético>><sup>72</sup>, y sin embargo, ambos aspectos demuestran una cercanía con los argumentos de los principios de Platón. Kirk se percató de que el *Fedón* parece ser una reelaboración de estos compendios pitagóricos<sup>73</sup>, y por el cual, Aristóteles rehusó aprobar el lado académico que representó el platonismo en la línea del pitagorismo.<sup>74</sup> Sin embargo Kirk, nos muestra un nuevo argumento: la de una evidente situación de *anti-platonismo* en la Academia por parte de Espeucipo y Jenócrates. Esta situación será de gran importancia para nosotros, a la

<sup>70</sup> Kirk, 1987, p. 313 *República*, 530 A-B (DK 47 B 1)

<sup>71</sup> *Ibid.* pp. 313-314 *República*, 600 A-B (DK 14, 10)

<sup>72</sup> Kirk, 1987 p. 314

<sup>73</sup> <<Una particular influencia tuvo el apoyo de Platón a las ideas numerológicas en el *Timeo*, el *Filebo* y, en las famosas, aunque oscuras, "doctrinas no escritas" (cf. al respecto e.g. W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas* (Oxford, 1951), capítulos IX-XVI). Estas ideas instauraron la moda de un estilo "pitagórico" para la metafísica dentro de la Academia. Sus discípulos la cultivaron de un modo más sincero que el propio Platón, a juzgar por la pseudo-platónica *Epinomis* por cuyo medio sabemos de los escritos de Espeucipo y Jenócrates.>> (*Ibid.* p. 315)

<sup>74</sup> Esta discrepancia ya la hemos señalado en el capítulo anterior: <<Sólo Aristóteles mostró una enérgica resistencia a la interpretación platonista del pitagorismo en su propia imagen. Puso toda su atención en mostrar lo que representa un primitivo y confuso modo de pensar pitagórico y su notable diferencia respecto del platonismo que lo explota. >>*Ibid.*

hora de poder argumentar en el capítulo 4, los aspectos decisivos de Aristóteles a su salida de la Academia.

Sin embargo, antes debemos señalar las causas que llevaron a Platón a reconocer en su forma literaria esa nueva estructura que significó el diálogo. Esta situación será importante de analizar desde sus alcances dialécticos con los supuestos pitagóricos, dado que su causa proviene de un cambio de la tradición poética. Recordemos que la antigua tradición poética pasó de la unidad *mythos-lógos*<sup>75</sup> del mito primitivo, al de su antítesis *lógos-mythos*<sup>76</sup>, donde la oposición *ser* y *no-ser* de Parménides<sup>77</sup> fue su fundamento. Esta oposición entre *lógos* y *mythos*, impulsó una nueva formulación de un arte que dejará de ser dramático, para entonces convertirse en la comedia nueva de Eurípides, y que con Sócrates logró imponerse con la progresiva muerte de la tragedia.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> *Supra*, p. 16 n. 15 y 19 y ss.

<sup>76</sup> *Supra*, p. 25 y ss.

<sup>77</sup> *Supra*, p. 31 n. 43

<sup>78</sup> Según lo refleja Nietzsche en *Sócrates y la Tragedia*, <<Eurípides llegó poco a poco a una forma poética cuya ley capital decía: «todo tiene que ser comprensible, para que todo pueda ser comprendido». Ante el tribunal de esta estética racionalista fue llevado ahora cada uno de los componentes, **ante todo el mito**, los caracteres principales, la estructura dramática, la música coral, y por fin, y con máxima decisión, el lenguaje. Eso que nosotros tenemos que sentir tan frecuentemente en Eurípides como un defecto y un retroceso poéticos, en comparación con la tragedia sofoclea, es el resultado de aquel enérgico proceso crítico, de aquella temeraria racionalidad.>> (F.Nietzsche, 1975 *Sócrates y la Tragedia*. Trad. A. Sánchez Pascual. p. 7) <<...Eurípides es el primer dramaturgo que sigue una **estética consciente**. Intencionadamente busca lo más comprensible: sus héroes son realmente tal como hablan. Pero dicen todo lo que son, mientras que los caracteres esquilos y sofocleos son mucho más profundos y enteros que sus palabras: propiamente sólo balbucean acerca de sí... En torno a Eurípides hay, en cambio, un resplandor refractado, peculiar de los artistas modernos: su carácter artístico casi no-griego puede resumirse con toda brevedad en el concepto del socratismo. **«Todo tiene que ser consciente para ser bello»**, es la tesis eurípidea paralela de la socrática «todo tiene que ser consciente para ser bueno». Eurípides es el poeta del racionalismo socrático.>> (*Ibid.*, p. 9)

Pues bien, en el anterior señalamiento entró de lleno *la norma socrática*, de que, ante la ignorancia de los hombres (que sólo actúan por instintos), la sabiduría debía ser lo más exaltado (bueno). La racionalidad como conciencia –según Sócrates-, debió prevalecer en contra del carácter instintivo en la representación de los héroes de la antigua tragedia griega, permitiéndose el desprecio por parte de Sócrates hacia estas artes de la representación para los hombres; y de allí la reforma que se impuso sobre aquella tradición del arte<sup>79</sup>, y que en Platón adquiere la novedad dialéctica en sus diálogos<sup>80</sup>.

Pero ¿en qué consiste el diálogo platónico? En palabras de Nietzsche esa “nueva obra de arte” -según Platón-, debía no objetar el defecto del arte anterior, en cuanto que la tragedia antigua hacía uso de la imitación:

**<<...para el diálogo platónico no debería haber ninguna cosa natural-real que hubiera sido imitada. Así, ese diálogo se balancea entre todos los géneros artísticos, entre la prosa y la poesía, la narración, la lírica, el drama, de igual modo que ha infringido la antigua y rigurosa ley de que la forma lingüístico-estilística sea unitaria.>><sup>81</sup>**

---

<sup>79</sup> <<En todas partes encuentra justificada la palabra del dios: ve que los varones más famosos de su tiempo tienen una idea falsa acerca de sí mismos **y encuentra que ni siquiera poseen conciencia exacta de su profesión, sino que la ejercen únicamente por instinto.** ... «La sabiduría consiste en el saber», y «no se sabe nada que no se pueda expresar y de lo que no se pueda convencer a otro...el desprecio socrático de lo instintivo le incitó también a realizar una reforma del arte...una reforma más radical aún.>> (F.Nietzsche, 1975 pp. 10-11)

<sup>80</sup> <<**También el divino Platón fue en este punto víctima del socratismo...** Por eso enumera adrede el arte trágico junto al arte de la limpieza y el de la cocina. A una mente sensata le repugna, dice, un arte tan heterogéneo y abigarrado, para una mente excitable y sensible ese arte representa una mecha peligrosa: **razón suficiente para desterrar del Estado ideal a los poetas trágicos...** El poeta, dice, no es capaz de poetizar hasta que no ha quedado entusiasmado e inconsciente, y ningún entendimiento habita ya en él. A estos artistas «irracionales» **contrapone Platón la imagen del poeta verdadero, el filósofo**, y da a entender con claridad que él es el único que ha alcanzado ese ideal y cuyos diálogos está permitido leer en el Estado ideal. **La esencia de la obra platónica de arte, el diálogo, es, sin embargo, la carencia de forma y de estilo, producida por la mezcla de todas las formas y estilos existentes.>> (Ibid., p. 12)**

<sup>81</sup> *Ibid.*

En el nuevo arte del diálogo de Platón, resultó influyente la fuerza dialéctica de Sócrates, que según Nietzsche, se veía materializado el aspecto helénico de lo apolíneo en el cual hacían de Sócrates un ser nada alterado, con una lucidez inigualable. De allí que sea Sócrates, el ejemplo precursor del modelo del hombre científico y cuya ciencia debía nacer en Grecia. Y es que ese carácter lógico que Sócrates ejemplificó, no debió entenderse con cualquier forma de arte, ni siquiera con cualquier mente que no fuera como la de Platón.

Esa sonoridad autárquica con la que Sócrates se hizo sentir en la lógica científica y que cultivó en el joven Platón, está reflejada en la naturaleza dialéctica de los diálogos de éste último. Sin embargo –según nos lo aclara Nietzsche-, la dialéctica al modo socrático es mucho más antigua que Sócrates. Esta representó una progresiva adaptación de la forma trágica que antiguamente representaban la disputa entre el héroe y el corifeo. Allí, uno de los actores estaba subordinado al otro, de modo que era imposible la contienda dialéctica, y en cuyo caso sólo la compasión era la legítima defensa del héroe. La forma de la comedia en cambio hacía existir a dos actores con iguales derechos, y estos podían rivalizar con palabras y argumentos para sus defensas<sup>82</sup>.

Nietzsche, quien se muestra a favor de la tragedia, dice que lo significativo de ese proceso, es, que la comedia, nacida de la tragedia, tenga ésta que morir ahora en la

---

<sup>82</sup> <<mientras que el diálogo enamorado permaneció siempre alejado de la tragedia griega... la compasión cedía el paso a la luminosa alegría por el torneo chirriante de la dialéctica. No era lícito que el héroe del drama sucumbiese, y, por tanto, ahora se tenía que hacer de él también un héroe de la palabra>> (*Ibid.*, p. 14)

misma comedia. Ese proceso del que habla Nietzsche, connota una diferencia abismal entre el héroe de la tragedia y el de la comedia. En el primero, el héroe es incapaz de reconocer la existencia de un mundo posible, en donde no es ni el sufrimiento ni el combate contra el destino lo que lo evidencia, sino estar a la merced de éste para infligir en el espectador los síntomas de aquellos instintos irracionales que despiertan en lo profundo de la compasión de este.

Contrariamente el héroe de la comedia es un ser capaz y optimista. Así la dialéctica lo capacitaba para negar <<todo lo que no podía analizar de manera conceptual>>. Ese carácter optimista estaba lleno de <<claridad y conciencia>>, una vez que ese elemento de la dialéctica se introdujo en la tragedia mediante la *dualidad* <<argumentos y contra-argumentos>> -dice Nietzsche-, <<como entre noche y día, música y matemática>>. Entonces el héroe tenía su defensa legítima en la dialéctica. Pero, podía entonces acontecer la desgracia de este héroe en la equivocación racional. La desgracia de éste sólo adquiere su carácter de comedia cuando, en medio de la astucia, el héroe bien pudo equivocarse al calcular esa racionalidad. Por eso no merece nuestra compasión, sino más bien, o nuestro desprecio o mofarnos de él; o bien nuestra alegría, algo así como sería igualmente un <<parecer>> más de la vida<sup>83</sup>.

Esa dualidad de la que habla Nietzsche parece estar asegurando desde hace mucho tiempo, no solo la contienda entre dos personajes típicos de la comedia nueva, sino que en la dualidad de no existir ni perdedor ni ganador. Cuando el héroe decide

---

<sup>83</sup> *Supra*, pp. 33-34 n. 45

enfrentar los argumentos contrarios de su oponente a los suyos, todo se reduce mas bien al elogio de la dualidad que queda indeterminada y donde prevalece como algo importante la causa y el efecto de los argumentos. Platón usa esa misma clase de contienda representada en la *díada* o dualidad de Grande y pequeño que prevalece en las formas dia-lógicas del <<parecer>> en los dialogos de quienes vivieron, adversaron y compenetraron opiniones con Sócrates.

El estudio que nos hemos propuesto en este capítulo, no abarca una exposición sumarial de los diálogos. Sí en cambio nos intereza referir sólo el aspecto dialéctico y la dualidad en el diálogo. Es allí donde nos interesa hallar lo más relevante y decisivo de los principios de Platón; y eso, que es lo más decisivo, deriva por una parte de los principios del pitagorismo como ya lo hemos empezado a conocer. De ahí que lo que aún resta por demostrar, es en qué aspectos logra tener vigencia los principios del eleatismo en los de Platón.

Ya hemos demostrado en el capítulo anterior, que la tradición *mythos-lógos* encuentra su oposición en el *ser* y *no-ser* de Parménides. Pero, desde tal postrimería del eleatismo, derivó no solo la tradición científica de la filosofía en los presocráticos, sino que, por lo cual ahora debemos demostrar que ante la influencia de la antítesis *lógos-mythos*, los principios de Platón logran su derivación más próxima al eleatismo en la estructuración dialéctica de los diálogos. Esa estructura parece representar la definición de la ciencia primera, y aún cuando esta es la herencia que Platón deja a la Academia, Aristóteles, en su parentezco doctrinal con ésta, parece mostrarse en



desacuerdo con los principios de Platón. Queda así también demostrar que, en algún aspecto de los principios de Platón, Aristóteles bien pudo oponerse en algunos elementos del eleatismo. ¿Qué aspectos debieron ser estos?

Para responder esta incógnita, debemos analizar las referencias traídas hasta ahora. Por parte de Nietzsche hay ciertas indicaciones primarias, que con las ya recopiladas de los dos capítulos anteriores, pudiéramos entonces aclarar el papel de la forma *dia-lógica* con la que Platón decide promocionar sus principios<sup>84</sup>, a partir de las siguientes cuestiones:

- 1- Con Eurípides, aquel cambio formal de la tragedia tuvo que ver con el fuerte sentido crítico que inició la dialéctica en la inteligibilidad del arte griego y donde se enjuició la tragedia <<ante todo en el mito>><sup>85</sup>. Sin embargo hemos sabido que con Parménides, los presocráticos rehusaron la antigua unidad *mythos-lógos* de la poesía primitiva para propiciar el Uno como Principio<sup>86</sup>, ¿ese sentido crítico practicado al mito de la tragedia antigua, está relacionado con la reprobación de la antigua unidad *mythos-lógos*?
- 2- ¿Puede estar la dialéctica íntimamente ligada con la desaparición de la tragedia y la reprobación de la unidad *mythos-lógos*?
- 3- ¿Cómo llegó a influenciar la dialéctica de la comedia a la metafísica de Platón en el diálogo?

---

<sup>84</sup> *Supra*, p. 42

<sup>85</sup> *Supra*, p. 45 n. 78

<sup>86</sup> *Supra*, p. 16 n. 15; p. 25 y p. 41

- 4- Según Nietzsche, el diálogo platónico <<ha infringido la antigua y rigurosa ley de que: la forma lingüístico-estilística sea unitaria>><sup>87</sup>, ¿qué relación existe entre esa ley unitaria de la forma lingüístico-estilística con nuestra tesis de la antigua unidad *mythos-lógos* de la poesía primitiva?
- 5- ¿Corresponden por igual a un carácter autárquico tanto el reparo por parte de Platón de la forma unitaria lingüístico-estilística, como el de los presocráticos de la antigua unidad *mythos-lógos*?
- 6- ¿En qué medida el carácter autárquico puede estar ligado a la dialéctica tanto en Platón como en los presocráticos?
- 7- Dada la necesidad de discutir los argumentos que puedan aproximar el mito a una postulación de los principios en la metafísica de Platón, y, de acuerdo a la notable influencia que relacionan el pitagorismo y el eleatismo con el platonismo académico<sup>88</sup>, ¿en qué grado de relaciones podemos hallar el mito de la teología pitagórica y parmenídea con los diálogos de Platón?
- 8- ¿Puede esta relación del diálogo de Platón con el mito teológico y parmenídeo, revelar el origen y características de sus principios?
- 9- ¿En qué medida el mito de la tradición teológica y parmenídea pueden ser la argumentación válida que Platón hayó para teorizar temas tan abstractos como el del Alma, la Justicia o el Estado?
- 10-Finalmente, ¿en qué aspectos de los principios de Platón pueden hallarse las evidencias de un supuesto desacuerdo con Aristóteles, y, del mismo modo aquellas en que ambos puedan concordar?

---

<sup>87</sup> *Supra*, p. 46

<sup>88</sup> *Supra*, p. 44

A partir de aquí y consecuentemente hasta el capítulo 3 de la segunda parte, las respuestas a todas estas premisas, deberán avanzar en tres líneas de análisis:

- Una primera línea que demuestre que los diálogos fueron intencionadamente una respuesta dialéctica e inteligible al arbitraje de la anarquía religiosa y científica de los presocráticos, y por tanto, dirigida a responder los principios que postulaban estas tradiciones.
- Una segunda línea donde pueda demostrarse que la postulación de los principios por parte de Aristóteles -contradiendo a la de las propuestas por la Academia-, intencionadamente sólo respondían a su fundamentación.
- Una tercera línea donde se demuestre que las respuestas a los principios por parte de Aristóteles, podrían más bien estar aseguradas no en las tradiciones -que por lo general se caracterizan por hacer de sus principios autocráticos-, sino más bien en el auxilio de otros postulados –en este caso poéticos-, en los que subyace la unidad *mythos-lógos*, caso como el de la teogonía mixta.

Desde lo que hemos podido señalar de Platón, es indudable que el mito jugó una importancia plena en la reelaboración de los principios que los presocráticos postulaban en el Uno. Después de todo, Platón pensó el mito de los pitagóricos a partir de su *diáléctica*<sup>89</sup>, pues esta pareciera evolucionar como un método dinamizado en la doctrina del

---

<sup>89</sup> δια-λεκτική: de donde δῶς es la dualidad y λεκτική el modo de habla excelente. <<Platón tendía a explicar todo ser mediante una fórmula la más simple posible. Su concepción filosófica fundamental consiste en la vinculación de **ser**, **valor** y **proporción** o **medida**.>> (I. Düring, 2000 pp. 311)

Uno, pero desde su concepto en la *díada*<sup>90</sup>. Así, el Uno de los presocráticos no llegará a ser el mismo en Platón, pues <<la díada adopta una fuerza especial. Por tanto según Alejandro, la díada actúa como principio *diairético*>>.<sup>91</sup> Esto quiere decir que Platón, además de hacer de la díada un método en cuanto que división dialéctica -para reelaborar o corregir el carácter puramente ilimitado del número en el Uno como principio que los pitagóricos pensaron-, también es el resultado de hacer separable las Ideas de las cosas sensibles en base a lo ilimitado del número a partir de la díada.

Pero ¿Qué motiva a Platón a tomar como referencia los principios pitagóricos? Según Düring, fue Anaximandro quien apeló en sus principios al sentido de lo ilimitado; pero fueron los pitagóricos, quienes, estableciendo el ser en el Uno, hicieron de lo ilimitado los números principios del ser en todas las demás cosas. Sin embargo, Platón toma ese concepto de Uno y, en lugar de llevarlo a lo ilimitado, forma a partir del Uno una díada, para entonces hacer consistir lo ilimitado de los números en lo Grande y lo pequeño<sup>92</sup>, situando estos números fuera de las cosas sensibles.<sup>93</sup>

<sup>90</sup> <<La díada es llamada así porque este principio de la pluralidad trae en sí una diversidad de dirección. Ella incluye en sí lo grande y lo pequeño, el exceso y el defecto, lo que supera y lo superado, mas ella misma no es ninguno de los dos, sino precisamente indeterminada>> (*Ibid.*, pp. 311-312)

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 312

<sup>92</sup> <<Esta ilimitación, además, era entendida en un doble sentido: como un continuo en el sentido de la infinita grandeza (en términos modernos: >1); y, al mismo tiempo, al revés, como un continuo en el sentido de la infinita pequeñez (en términos modernos: <1). Con esta universal <<dualidad>> de dirección del ilimitado grande -y-pequeño,... Platón, en primer lugar tendía manifiestamente a una fundamentación filosófica de la doctrina matemática de las proporciones y de las relaciones (1:1 - 2:1 - 3:1 etc. y viceversa 1:1 - 1:2 - 1:3 etc.), pero más allá de esta, tendía a la formulación de un principio de gradación general (μειζον-ἔλαττον; πλειον-μειον; μάλλον-ἥττον, etc.)>> (H. Krämer, 1980. *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Trad. de A. J. Cappelletti y A. Rosales. México, Monte Ávila Editores Latinoamericana, p. 144, §155)

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 313; también en T. Calvo, 1998 *Met.*, A 987b 25-28

Pero quizás, lo más interesante que Platón vio en otras teorías presocráticas fue la vinculación fundamental de un sentido paralelo con la corporeidad física del mundo. Desde ese sentido debían ser proyectadas las ideas desde el infinito en la conmensurabilidad del mundo físico como Grande y pequeño. Así es como el *Ser* debía lograr entonces llegar a lo más determinado, pues según Platón, el *Ser* pertenece a la zona intermedia entre el mundo de las Ideas y la conmensurabilidad de las cosas<sup>94</sup>:

<<Como el sol, en el reino de lo visible confiere a todas las cosas ser, vida y posibilidad de ser vistas, así **la idea de las ideas confiere en el mundo de lo invisible, a todos los seres el ser y la cognoscibilidad**. Ella misma no depende ya de nada. Es lo absoluto>><sup>95</sup>

De acuerdo al pasaje anterior Platón nos lleva a pensar que ese sentido paralelo ya estaba argumentado en Anaxágoras, quien fuera uno de los seguidores y críticos del eleatismo parmenídeo. Sin embargo, Platón y Aristóteles despreciaron la incapacidad de este filósofo, por no llevar a feliz término su formulación de que, la *Mente*, debía ser más cercana a las cosas y menos dualista –tal como Anaxágoras lo propondría-, en cuanto que separa progresivamente la “*Mente divina*” de la materia<sup>96</sup>: <<Y cuando la *Mente* inició el movimiento, estaba separada de todo lo que era movido y todo cuanto la *Mente* movió quedó separado; mientras las cosas se movían y eran divididas, la rotación

---

<sup>94</sup> *Supra* p. 14 n. 13

<sup>95</sup> García Bacca, 1980 *República de Platón*, trad. J. D. García Bacca. Caracas, Coedición de la presidencia de la República y la Universidad central de Venezuela, *Rep.* 510b; 511b

<sup>96</sup> Esto lo dice Platón en el *Fedón* 97 B y ss., pero especialmente en *Fedón* 98 B7 (DK 59 A 47): <<... se vino a bajo mi asombrosa esperanza, pues a medida que iba avanzando en la lectura del libro me encontraba con un hombre que no hace uso alguno de la *Mente* ni invoca ninguna cosa real en la ordenación del mundo, sino que explica las cosas mediante aires, éteres, agua y muchas otras cosas absurdas>> (En: Kirk, 1987 p. 523)

aumentaba grandemente su peso de división.>><sup>97</sup>. En este pasaje, vemos que la *Mente* propicia la generación del mundo<sup>98</sup> pero separándose de éste. La *Mente* entonces se asemeja sólo en sus partes más grandes y más pequeñas, con lo cual, vemos ya su relación con el *término medio* de Platón.

En función de la *dualidad de Grande y pequeño* que resulta como principio y esencia de la multiplicidad, Platón puede establecer que **los intermedios** son muchísimos en la naturaleza, donde no existe nada colocado en sus extremos ni en su mayor ni en su menor grado. De la misma forma, nada encontraremos en la naturaleza del razonamiento colocado en sus extremos: es así como entonces nada resultaría falso en extremo, como tampoco nada resultaría en extremo verdadero.

www.bdigital.ula.ve

De allí que Platón apueste a la **semejanza de los razonamientos** (argumento parecido al de Anaxágoras), donde no existe un punto en esa línea del *noûs*, en que podamos admitir que algo sea **en extremo tanto más grande o más pequeño en las ideas (arriba)** como no lo son **en extremo tanto más grande o más pequeño en lo sensible (abajo)**. Éste será el único aspecto que lo contradice con Anaxágoras: en que

<sup>97</sup> Kirk, 1987 p. 508 n. 477. Fr. 13, Simplicio, *in Phys.* 300, 31

<sup>98</sup> Anaxágoras, negando de Parménides <<la indivisibilidad en el continuo>> (Kirk, 1987 p. 359 n. 296, Fr. 8, 5-21, Simplicio, *in Phys.* 78, 5; 145, 5), lo contradice al decir que las cosas estaban juntas e <<infinitas en número y pequeñez>> (Ibíd., p. 500 n. 467, Fr. 1, Simplicio, Fís. 155, 26), pues en esa generación <<ninguna cosa nace ni perece, sino que se compone y se disuelve a partir de las existentes>> (Ibíd., p. 502 n. 469, Fr. 17, Simplicio, Fís. 163, 20), de allí que a través de su *noûs*, Anaxágoras pudo inducir en Platón la postura de un mundo suprasensible (en las ideas) desde la posición dual entre mente y materia: <<la Mente es infinita...Pues, si no fuera por sí misma...Es en efecto la más pura de todas; tiene el conocimiento todo sobre cada cosa y el máximo poder. La Mente gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto las más grandes como las más pequeñas... Hay muchas porciones de muchas cosas, pero ninguna está separada ni dividida completamente de la otra salvo la Mente>> (Ibíd., p. 507 n. 476. Fr. 12, Simplicio, Fís. 164, 24 y 156, 13)

la *Mente* es para Anaxágoras algo separado del mundo de las cosas sensibles. En cambio, para Platón -en su argumento de separación de las *Ideas* de la *materia*-, existe un *término medio* donde prevalecen momentos en esa línea del razonamiento en que somos ideales (*en mayor o menor grado*) desde las Ideas. Pero al mismo tiempo, somos perceptivos en el plano de la opinión sensual (*en mayor o menor grado*) desde la materia. Es decir, el razonamiento en los hombres no permanece inmóvil en un solo punto del *noûs*. Sino que el razonamiento parte, de qué tan cerca a veces estamos de las ideas (*arriba*) y de qué tan cerca estamos de las sensaciones (*abajo*) a un mismo tiempo. Precisamente, porque en esa medida, sólo logramos un **punto intermedio**<sup>99</sup>. Pero según Anaxágoras, la materia es siempre separada de la *Mente*, pues las cosas quedan sin ser semejantes a ninguna otra. La semejanza, sólo obedece a su contenido, las "cosas con partes iguales" (ὁμοιομέρειαι) o las, así llamadas "homeomerías" (ὁμοιομερῆ).

Estas analogías entre Platón y Anaxágoras conforman pues, en su dimensión justa, el grado interpretativo (hermenéutico) que Platón debió operar también, desde otros postulados muy bien seleccionados. En el intento de confirmar sus principios,

<sup>99</sup> <<los buenos en exceso, o malos redomados son unos y otros escasos, mientras que **los intermedios son muchísimos...** de las cosas sumamente pequeñas y grandes... ¿No te has percatado de que entre todas las cosas de esta índole las que son **los extremos son escasas y pocas**, en tanto que **las que están en un término medio son abundantes y muchas?**... Mas no es en este punto donde radica la semejanza de los razonamientos con los hombres, ... sino más bien en este otro; cuando **sin el concurso del arte de los razonamientos se tiene fe en que un razonamiento es verdadero, y luego, acto seguido, se opina que es falso**... Y son precisamente los que se dedican a razonar el pro y el contra de las cosas los que, ... terminan por creer que han adquirido la suprema sabiduría... sino que la realidad en su totalidad va y viene de arriba para abajo... y no permanece quieta ni un momento en ningún punto... siendo un razonamiento verdadero, cierto es posible de entender, por el hecho de tropezarse con otros que son así>> (Luis Gil, 1980. *Platón Fedón* Aguilar, Argentina, *Fedón* 89 E, pp. 98-99)

Parménides y Pitágoras, fueron evidentemente los dos presocráticos que desarrollaron dos líneas consecuentes en la interpretación de los postulados de Platón, siendo Parménides, quien pensó primero el sentido opositivo entre *ser* y *no-ser*.<sup>100</sup>

En la medida en que las propuestas de Platón se hacían mucho más abstractas, en esa misma medida su discurso *dia-lógico* requería de métodos que permitieran la comprensión de esas abstracciones. De allí que se conozca la *tradicón indirecta* como la doctrina de la tradición no escrita que Platón enseñó en la Academia. Esta consistía pues, en que los fundamentos del ser y del conocer podían comunicarse sólo en la dimensión de la *oralidad dialéctica*. Según Krämer, el objeto de esta doctrina es, que todo lo que se diga mediante esta dimensión oral pueda ser dicha en cualquier momento y también ser escrita. Pero, contradictoriamente esta doctrina se hace incomprensible en su asimilación escrita ya que a ella sólo son confiadas las *no escritas*, de allí que *el ser dicho* podría contraponerse en la oralidad dialéctica al *ser escrito*. Su garantía comprensiva sólo se completa si mediante un largo y continuo ejercicio oral y asimilación continua, se obtiene una relación constructiva entre maestro y discípulo. A esta doctrina según Giovanni Reale (en su introducción del *Platón Italiano*<sup>101</sup> que le hace a Krämer), se le conoce también como *doctrina de los principios supremos definitivos*. Debido quizás a la misma tradición indirecta, el *Fedro* es en ese sentido, un compendio en el que estos principios son sugeridos en la forma literaria.

---

<sup>100</sup> *Supra*, p. 31 n. 43 y pp. 34-35

<sup>101</sup> H. Krämer, 1980, p. 25



<<...de ese modo, la locura, a base de purificaciones y de iniciaciones, libró del peligro en el presente y en el futuro al que de ella participaba, procurando la liberación de los males al que realmente estaba poseído por ella.>><sup>102</sup>

En el *Fedro*, la naturaleza de esta doctrina, radica precisamente en la teoría de las ideas. Precisamente porque las ideas son el conjunto de la pluralidad pertenecientes al mundo de lo inteligible y necesitan algo ulterior. A saber, Platón pudo discernir claramente la formación de esta doctrina, partiendo de dos principios o elementos de los cuales se derivan las ideas. Estos son: el *Uno*, que en la *República*, Platón lo define como el Bien, y, *dualidad de Grande y pequeño* que es principio y esencia de la multiplicidad.

Esto permite según Krämer situar el sistema platónico en una suerte de dualidad de principios, <<un dualismo *sui generis*, esto es, prototípico>>. En la sugerencia de I. Düring: <<Este número Dos surgido así es, en cuanto *idea-número*, uno, es decir, una *díada* determinada. Mediante división progresiva la *díada* produce la serie de los números>><sup>103</sup>. Estos principios –según Düring–, permiten determinar así otras categorías como las de  *semejanza y diferencia* y otras parecidas posterior a los principios. Sin que éstos principios sean aplicables a las mismas categorías, suele suceder también con el nacimiento del ser, el cual surge de estos dos principios como algo mixto: <<donde lo *Uno* produce la unidad y la *díada* funge como principio de individuación>><sup>104</sup>. En esta unidad, al igualarse lo grande y lo pequeño en un término

<sup>102</sup> Luis Gil, 1983, *Platón Fedro* Universidad de Madrid, Orbis, Barcelona, *Fedro* 244e-245a

<sup>103</sup> Düring, 2000 pp. 312

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 27

medio en la multiplicidad según diferentes niveles de mezcla de estos dos principios -los cuales resultan ser análogos a los principios formal y material de Aristóteles<sup>105</sup>-, permite así distanciarse de los principios supremos del ser.<sup>106</sup> Es decir, desde los universales supremos hacia abajo hasta el mundo sensible.<sup>107</sup> En el *Fedro* se pueden observar algunos ejemplos de estos *principios supremos*, en lo que pudiera ser una suerte de analogía entre el pensamiento y el alma, precisamente al ser el alma el vehículo primordial del conocimiento en Platón.

<<Pues bien, en el interior del cielo hay multitud de visiones beatíficas, y también hay senderos que lo atraviesan, **por donde circula la raza de los dioses bienaventurados**, cada cual cumpliendo su misión, y solo les sigue el que quiere y puede; **porque en el coro divino no hay envidia**. Cada vez que van a un banquete de fiesta, **toman una escarpada pendiente que lleva a la cumbre de la bóveda bajo el cielo**...Allí le espera el alma el dolor y la agonía suprema. Pero las [almas] que se llaman inmortales, **llegadas a la cumbre, traspasan el límite y se paran sobre el filo del cielo, donde un torbellino las mantiene en pie mientras contemplan lo que está fuera del cielo**...*Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento*; esa realidad que "es" de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento...y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta, **hasta que el movimiento de rotación la transporta circularmente al mismo punto. Y en esta circunvalación contempla la justicia en sí, contempla la templanza y contempla al conocimiento**, pero no aquél, sujeto a cambios, ni aquél otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es. **Y tras haber contemplado de igual modo las restantes entidades reales y haberse regalado, de nuevo se introduce al interior del cielo y regresa a casa**. Y una vez llegado el auriga pone los caballos junto al pesebre y les echa como pienso ambrosia, y después le da de beber néctar...>><sup>108</sup>

<sup>105</sup> <<...mientras la oposición existente entre la unidad y la no unidad (multiplicidad) es de contradicción, la que existe entre los dos momentos de la dirección de la multiplicidad ilimitada (grande-pequeño) es más bien de contrariedad. Y sobre estas relaciones están fundadas las estructuras de la dialéctica platónica (diéresis, sinopsis, distinción de los opuestos)...**El ser, por eso, es esencialmente unidad en la multiplicidad**. La función de los dos principios, por consiguiente, resulta análoga a la que surge de la distinción aristotélica de principio formal y principio material.>> (H. Krämer, 1980 p. 144-145, §155-156; también *supra* pp. 57-58 y n. 99)

<sup>106</sup> <<El ser es definido como aquello que es "generado" a partir de los dos principios, mediante delimitación y determinación del principio material por parte del principio formal y que en cierto modo es como una mezcla. Este es el meollo de la concepción ontológica de fondo de Platón.>> (*Ibid.*)

<sup>107</sup> *Ibid.*

<sup>108</sup> Luis Gil 1983, Platón *Fedro*, 247a-e

Krämer desglosa esta estructura jerárquica en cuatro planos, que a su vez se subdividen en otros grados ulteriores:

- 1° **El de los principios**, de los cuales, el *Uno* es preeminente
- 2° **El de las ideas**, de donde sobresalen los *Números ideales* y las <<Metaideas o Ideas generalísimas>>
- 3° **El de los entes matemáticos**, de cuya procedencia se obtienen los “objetos” de la aritmética, de la geometría, de la astronomía, de la música y el alma <<como número semoviente>>
- 4° **El de los sensibles**, donde entran a dividirse <<el mundo sublunar y supralunar>>

De todos los grados el *Uno* es el que se mezcla en los diferentes niveles haciendo la dualidad material delimitada.<sup>109</sup>

<< Pues no llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad, ya que el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio en antaño nuestra alma,... >><sup>110</sup>

En lo siguiente veremos -desde lo que dice Krämer-, cómo los principios logran estar implicados, por un lado en un *pluralismo metodológico* y por otro, en una *polivalencia funcional*<sup>111</sup>. Los últimos grados son considerados por Platón –según Krämer-, como <<elementos>> más simples, pero sólo como procesos que conectan y

<sup>109</sup> <<De ella (de la concepción ontológica de Platón, *supra* n. 105) se sigue que los principios mismos no son ser sino que, en cuanto que, constitutivos de todo ser, son anteriores al ser, y, por tanto, la unidad como principio de determinación está por encima del ser; **el principio material indeterminado como no-ser** está más bien por debajo del ser.>> (H. Krämer, 1980 p. 144-145, §155-156)

<sup>110</sup> Luis Gil 1983, Platón *Fedro*, 249c

<sup>111</sup> <<La polivalencia funcional de los principios, que se podría observar ya en base a su doble papel, ya genérico (o sea, de <<géneros>>), ya elemental (o sea, de <<elementos>>), puede desplegarse, pues, ulteriormente en los elementos y en los conceptos de género especiales, que son propios de cada uno de los ámbitos.>> (H. Krämer, 1980 p. 152, §165)

llevan a distinguir los grados superiores considerados como *géneros universales* o <<géneros especiales>>. Allí, <<cada uno de los ámbitos (οὐσίαι, γένη, φύσεις)>> están determinados por los <<principios especiales>> constituyendo el procedimiento que va de lo particular a lo más universal, sobre todo los que corresponden a las *ideas* y particularmente a las *ideas superiores* del socratismo.<sup>112</sup>

Giovani Reale, distingue lo más relevante de la <<duplicidad de métodos>> como <<la duplicidad del procedimiento argumentativo>>. Ello implica dos direcciones que muchas veces se cruzan: en una dirección, se procede en base a los elementos y principios (previamente comprendidos), estos pueden hacer derivar cualquier conocimiento de cosas que surja como argumento previo, y ser un principio más del Ser. Es decir, el procedimiento *derivativo-deductivo* (de arriba hacia abajo)<sup>113</sup>, como bien puede suceder a la inversa, donde los elementos y principios derivan a partir de la unidad en la que se proyecta la conmensurabilidad de las cosas.

En forma lógica Platón pone en esa medida originaria y fundamental (de lo conmensurable) a la unidad, que, en diferentes niveles de diferenciación de la materia, llega a proyectarse (en la naturaleza) para fundamentar en esa <<unidad originaria>>, (y no en la conmensurabilidad) al ser estableciendo así la segunda dirección del procedimiento argumentativo. Esto es, según el procedimiento

<sup>112</sup> <<...: **la mónada** (para los números), **los puntos y líneas indivisibles** (para las magnitudes especiales), **el movimiento circular y el movimiento rectilíneo** (para todas las formas de movimiento), **la unidad cronológica del instante**, o sea, el  $\nu\nu\nu$  (para el tiempo), y así en lo demás.>> (*Ibid.*, p. 152, §157)

<sup>113</sup> <<Los elementos, por tanto, no son solamente principios del ser, sino también principios del conocimiento de cualquier ámbito de cosas: **los derivados son comprensibles solamente si son previamente comprendidos los elementos y los principios.**>> (*Ibid.*, p. 152, §166)

*reductivo-regresiva* (de abajo hacia arriba)<sup>114</sup>. Estos procedimientos implicarían - según Krämer-, nada más y nada menos que la *polivalencia funcional de los principios*.

<<...la que sigue mejor a la divinidad y más se le asemeja logra sacar al lugar exterior la cabeza del auriga, y es transportada juntamente con aquéllos en el movimiento de rotación; pero, como es perturbada por sus corceles, apenas puede contemplar las realidades. **A veces se alza (sube), a veces se hunde (baja), y por culpa de la fogosidad de los caballos ve unas cosas y otras no**>><sup>115</sup>

Según Krämer, la metodología de Platón aplicada entonces según estos cánones, permitía reducir la realidad toda entera a los principios supremos. Ésta elimina sucesivamente los entes no relacionados de los entes relacionados. Ahora es bueno señalar que, precisamente por la polivalencia de los principios que según Krämer representan la nueva hermenéutica platónica develada, lo *Uno* se ve garantizado en la doctrina de Platón. Preferentemente por ser el Uno principio y al mismo tiempo, *causa del ser (ontología), fundamento del conocer (gnoseología) y principio de valor (axiología)*.<sup>116</sup>

<<...Por ello **es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas**, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegado en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad. *Y de ahí también que el hombre que haga el debido uso de tales medios de recuerdo sea el único que, por estar siempre iniciándose en misterios perfectos, se haga realmente perfecto...*>><sup>117</sup>

<sup>114</sup> <<Los elementos, y los principios son, sin embargo, a su vez, derivados y copias de la medida originaria y fundamental, o sea, de la unidad misma en diferentes niveles: punto, movimiento circular, unidad de tiempo, etc., son mónadas o unidades que reflejan la unidad originaria del fundamento del ser según niveles de diferente grado de materialidad.>> (*Ibid.*, p. 152, §166)

<sup>115</sup> Luis Gil 1983, *Fedro*, 248c

<sup>116</sup> H. Krämer, 1980 p. 29

<sup>117</sup> Luis Gil 1983, *Fedro*, 249d

Krämer además introduce el concepto del *límite* en Platón. Según él, el límite permite establecer posteriormente la norma estructural entre los diversos aspectos de los principios. Es decir, determinando bajo qué medida deben incluirse o no la unidad entre el *principio no principiado* y el *ser principiado*. La concepción ontológica de Platón quedaría así resumida, y es precisamente la forma (mediante delimitaciones), en que el mismo Platón regulaba el sentir, el vivir, el imaginar y el pensar de los filósofos griegos en sus diálogos.

<< Entonces se podía ver una belleza resplandeciente cuando nosotros, con el coro de los bienaventurados y formando parte del cortejo de Zeus, mientras que otros seguían a otro dios, tuvimos esta deliciosa visión divina y éramos iniciados en la que se puede llamar la más dichosa de las iniciaciones. La celebrábamos como ya perfectos y sustraído a los males que nos esperaban en el futuro, viendo y contemplando en toda su plenitud apariciones perfectas, simples, tranquilizantes y dichosas. Éramos puros y no estábamos sellados en esta tumba que llevamos con nosotros y que llamamos cuerpo, al que estamos indisolublemente ligados como la ostra a su concha>><sup>118</sup>

Quizás sea a esto hacia lo que sigue apuntando Krämer: en cuanto que la doctrina indirecta de Platón (doctrina no escrita)<sup>119</sup> revela una forma metódica de aprendizaje basándose en expresiones que permitían recordar, solo para los que ya están educados (los que están en la vía del conocimiento) y son por tanto miembros de la Academia. Si lo miramos más esquemáticamente: por un lado está el conocimiento que Platón quería hacer llegar a sus discípulos, y por otra, la tradición directa o escrita (diálogos escritos) la cual podía ser difundida al resto de

<sup>118</sup> *Ibid.*, Platón *Fedro* 250 b-c

<sup>119</sup> <<La doctrina no escrita construye tanto los números matemáticos como las figuras geométricas y estereométricas partiendo de <<mónadas>> (unidades singulares) y de dimensiones mínimas (las líneas indivisibles) que, a su vez, están constituidas por la delimitación de lo grande -y- pequeño por parte de la unidad.>> (H. Krämer, 1980 p. 147 § 158)

los ciudadanos. Aunados a lo que dice Krämer, hay un asunto de primordial importancia y que tiene que ver con el contexto interpretativo (hermenéutico). Tal como lo hemos venido planteando unas páginas atrás, existe en los fundamentos de la *oralidad dialéctica* (que el diálogo representó en las *doctrinas no escritas*), una estructura conformada en los fundamentos pitagóricos y eleáticos.

En el caso de los pitagóricos, hay una relación preexistente de esta doctrina en los últimos diálogos de Platón. Ello parece revelar el objeto al cual, Platón hace justificar sus principios, que no es otro que dar una respuesta interpretativa distinta a los pitagóricos sobre el concepto de "alma". Pero más aún, consecuente a esta justificación de alma, en ella está inserta la manera abstracta o paradigmática en que se teoriza otras veces temas como el de Justicia o Estado.

El *Fedro* -que ya hemos citado anteriormente-, sirve así de ejemplo para señalar esa relación. Y es que en el contexto pitagórico, los personajes son netamente <<míticos<sup>120</sup> y los sucesos como figuras del mundo natural de nuestro entorno, de un mundo que no se concibe realmente como naturaleza, sino como poblado de seres espirituales invisibles<sup>121</sup>, empeñados en un drama de vida y muerte<sup>122>><sup>123</sup>. Por el contrario, Platón puede responder en base a sus principios y</sup>

---

<sup>120</sup> <<Pitágoras dijo algunas cosas de un modo místico y simbólico y Aristóteles recogió la mayor parte de ellas, e. g. que llamaba al mar lágrimas de Krono, a las Osas manos de Rea, a las Pléyades lirás de las Musas, a los planetas perros de Perséfone y al sonido que surgía del bronce golpeado, la voz de un ser divino aprisionado en el bronce>> Aristóteles, fr. 196; Porfirio, *Vida de Pitágoras* 41 (DK 58 c 2) (tr. W. D. Ross) En: Kirk 1987, p. 341 n.281,

<sup>121</sup> <<Decía que el origen de los seísmos no era más que una concurrencia de los muertos; el arco iris, el fulgor del sol, y el eco que a veces golpea en nuestros oídos, la voz de seres más poderosos>> (Aristóteles *de part. an.* 94b 32-4 DK 58 c 1, (tr. W. D. Ross)) En: Kirk 1987, p. 341 n. 282,

<sup>122</sup> <<Los muertos, cuyas mentes son perversas, pagan inmediatamente su pena aquí (sobre la tierra) –pero las faltas cometidas en el reino de Zeus son juzgadas bajo la tierra por quien

desde una interpretación profunda de las teorías pitagóricas. Así, las almas, sobre todo <<las [almas] que se llaman inmortales>> (posiblemente aquí Platón pensó en sus discípulos, pues relata las acciones del alma de aquellos que se dan a la tarea de buscar la verdad), no obedecen solo a un ciclo de cambios entre vida y muerte. Por el contrario, en virtud de ser el alma numéricamente auto cambiante -que Krâmer lo identifica como un "número semoviente"-, su naturaleza le permite estar en constante movimiento sin que por ello tenga que ser dominada por nada ni nadie. En virtud de ese movimiento, el alma se hace por el entendimiento autosuficiente o autogobernable. Por eso en el *Fedro*, este entendimiento es quien guía el alma por medio de sus corceles, en un tiempo que se actualiza, así como en otro tiempo (entre la vida y la muerte), o transmigrando de un ser vivo a otro, bajar a lo subterráneo, pagar su condena, volver a reencarnar, conocer o reconocerse etc. De acuerdo a estos argumentos, el alma se hace partícipe de uno de los grados ulteriores de los entes matemáticos, al cual pertenece como principio jerárquico<sup>124</sup>.

---

pronuncia sentencia con odiosa necesidad. **Los buenos, sobre quienes brilla el sol por siempre, con noches iguales y días iguales reciben una vida sin fatiga**, sin vejar el suelo con la fuerza de sus manos, ni el agua del mar, a causa de aquel género de vida, mas cuantos se complacen en ser fieles a sus juramentos participan de una vida sin lágrimas junto a los dioses llenos de honor, mientras que los otros soportan una terrible fatiga. Cuantos por tres veces se atrevieron a mantener su alma pura de toda clase de maldades, mientras vivían en uno y otro mundo, **atravesaron el camino de Zeus hacia la torre de Crono, donde las auras del Océano soplan en torno a la Isla de los bienaventurados**; y flores de oro brillan como el fuego, algunas sobre la orilla desde árboles resplandecientes, mientras que otras las nutre el agua; con guirnaldas entrelazan sus manos y con coronas, según los rectos consejos de Radamante, a quien sienta a su lado, a su disposición, el gran Padre, el esposo de Rea, que tiene el trono más alto que todos.>> (Píndaro, *Olimpicas* II, 56-77 *Ibid.*, pp. 341-342 n.284). Recordemos que Píndaro fue uno de los poetas trágicos que Eurípides y Sócrates adversaron a favor de la *dualidad* del argumentos y contra-argumentos de la dialéctica (*supra*, pp. 44-47). Este epinicio refleja en la doctrina del pitagorismo, el drama que sufren los que mueren; pero, curiosamente parecen existir en él ciertos referentes, tanto en las figuras míticas como de las acciones, las cuales son semejantes a las que Platón refleja en el *Fedro*. Incluso en los contenidos parecen existir vínculos doctrinales pero con propósitos distintos.

<sup>123</sup> Kirk, 1987 p. 342

<sup>124</sup> *Supra*, p. 62



Desde esa visión ontológica, el alma desde Platón, posee sus propios fines en lo más próximo del conocimiento que se actualizado en el filósofo:

a)- Una libertad que le permite al alma escoger sus propias acciones, tanto en la actualidad como en el futuro: <<...en el interior del cielo...hay senderos que lo atraviesan, por donde circula la raza de los dioses bienaventurados, cada cual cumpliendo su misión, y **solo les sigue el que quiere y puede**>>

b)- Pero, en esa ascensión que el alma se permite, sufre irremediamente por alcanzar la cúspide más elevada del conocimiento: <<Cada vez que van a un banquete de fiesta, **toman una escarpada pendiente que lleva a la cumbre de la bóveda bajo el cielo**...Allí le espera el alma el dolor y la agonía suprema.>>

c)- El alma se permite también ser capaz de conocer la realidad: << Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, **impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento**; esa realidad que "es" de una manera real, y **constituye el objeto del verdadero conocimiento**...>>

d)- Y, en ese conocimiento, el alma se permite a sí mismo ver la Justicia una vez que llegue a conocer el Ser verdadero: <<Y en esta circunvalación **contempla la justicia en sí, contempla la templanza y contempla al conocimiento** pero no aquél, sujeto a cambios, ni aquél otro que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es>>

Ahora bien, Platón decide que al alma no se le juzga por sus acciones buenas o malas tal cual como normalmente ocurre con los pitagóricos, quienes ven al alma<sup>125</sup> exclusivamente sometida a sus acciones del bien y el mal. En cambio, lo

---

<sup>125</sup> Aunque no empleen Ψυχή, sino θανόντων "los que yacen muertos" (*supra*, n.120 y 121), este puede interpretarse en el sentido de "alma", comúnmente como suele ocurrir en el léxico popular.

decisivo del alma desde la ontología de Platón, es que normalmente el alma sube a los estratos donde mora Zeus (principio de la unidad del Uno), donde se nutre con los banquetes del conocimiento, para luego entonces bajar de regreso al estado en que partió (principio de la *díada* en la multiplicidad):

<<Pero las [almas] que se llaman inmortales, llegadas a la cumbre, traspasan el límite y se paran sobre el filo del cielo, donde un torbellino las mantiene en pie mientras contemplan lo que está fuera del cielo... hasta que el movimiento de rotación la transporta circularmente al mismo punto.. Y tras haber contemplado de igual modo las restantes entidades reales y haberse regalado, de nuevo se introduce al interior del cielo y regresa a casa. Y una vez llegado el auriga pone los caballos junto al pesebre y les echa como pienso ambrosía, y después le da de beber néctar...>><sup>126</sup>

De allí que, sólo aquel que en vida ha sabido filosofar en una vida justa y llegar al conocimiento de las cosas –y que Platón lo vincula al mito de cómo saber manejar sus corceles-, es como esta alma pueda finalmente (a su muerte) ser llevada al cielo por la Justicia o bien ser destinada a vivir en las islas de los bienaventurados. O, en casos extremos, otros –siguiendo la vinculación al mito platónico-, pueden simplemente volver a reencarnar, y pasar así por los ciclos de las transmigraciones sobre la tierra condenada a permanecer en los cuerpos de las cosas. Otros serían juzgados más bien y condenados bajo tierra para que sus penas sean pagadas.

<<En todas estas encarnaciones, **el que haya llevado una vida justa, alcanza un destino mejor**, el que haya vivido en la justicia uno peor. Pues al mismo punto de donde ha venido no llega ningún alma antes de diez mil años- ya que no le salen alas antes de dicho plazo-, con excepción del alma del que ha filosofado sin engaño, o amado a los mancebos con filosofía. Estas, si en la tercera revolución de un milenio han escogido por tres veces consecutivas dicho género de vida, adquiriendo de ese modo alas, al cumplirse el último año del tercer milenio se retiran. Las demás cuando han terminado su primera vida, son sometidas a juicio, y una vez juzgadas van las unas a los penales que hay bajo tierra, donde cumplen su condena, y a las otras las eleva la justicia a un lugar del cielo, donde llevan una vida en consonancia

<sup>126</sup> Luis Gil 1983, Platón *Fedro*, 247a-e

con el merecimiento de la que llevaron en la apariencia humana. Al transcurrir un milenio llegadas unas y otras al momento del sorteo y elección de la segunda vida, escoge cada una el tipo de vida que quiere.>><sup>127</sup>

En consecuencia sólo el que es buen filósofo puede tener buenas alas para el conocimiento y según este conocimiento juzgada su alma. Un conocimiento que según Platón, nuestra alma adquiere (o adquirió) cuando en sucesivas ascensiones acompaña a Zeus al banquete. Una vez que nuestro entendimiento se hace experto en muchas ocasiones, puede entonces fijar el límite y posarse en la cúspide del conocimiento. Así puede reconocer los seres que están abajo (es decir en lo oculto de nuestra memoria). Por eso es que Platón recomienda el uso de técnicas para memorizar aquello que una vez vivido durante la vida o en vidas anteriores, puede volver a conocer y aprender desde una vida conciente y justa:

<<Es entonces cuando un alma que ha estado en un cuerpo humano encarna en un animal, o cuando el que un día fue hombre, abandonando la forma animal, vuelve de nuevo a hombre. Pues no llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad, ya que el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio en antaño nuestra alma, mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que "son" y levantaba la cabeza para ver lo que "es" en realidad. Por ello es la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas, ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apegado en su recuerdo a aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad. Y de ahí también que el hombre que haga el debido uso de tales medios de recuerdo sea el único que, por estar siempre iniciándose en misterios perfectos, se haga realmente perfecto. Saliéndose siempre fuera de los humanos afanes y poniéndose en estrecho contacto con lo divino, es este hombre reprendido por el vulgo como si fuera un perturbado, mas al vulgo pasa inadvertido que está poseído por la divinidad.>><sup>128</sup>

En todas estas evidencias que hemos venido señalando en el *Fedro*, el alma se desarrolla hacia una búsqueda del Bien en la perfección de sus esfuerzos (ya que por su naturaleza genérica, busca su regreso final a su punto de origen que es el

<sup>127</sup> Luis Gil 1983, Platón *Fedro* 249a-b

<sup>128</sup> Luis Gil 1983, Platón *Fedro* 249b-d

cielo). Sin embargo, conforme a su posición de *status* como grado ulterior del tercer plano (entes matemáticos) de los principios supremos, el alma permite establecerse como una *mónada* en un ordenamiento unitario respecto a las esferas de los universales desde la *unidad originaria*. Es decir, aquella medida originaria y fundamental que Platón pone de lo conmensurable a la unidad, y que, en diferentes niveles de diferenciación de la materia, llega a proyectarse “en la naturaleza” y así reconocerse y fundamentar su ser. Procedimiento que Krämer señala de *reductivo-regresiva* de la polivalencia funcional de los principios<sup>129</sup>.

De allí que el alma se permite mantener ciertas relaciones entre otros entes, los cuales resultan expresables en las matemáticas, en el *lógos* y en los análogos a estos.<sup>130</sup> Estos fundamentos son los que Krämer ha podido ahondar, en lo que hubo de representar para Platón de manera apreciable, la aplicación teórica y doctrinaria de unos principios para dirigir respuestas más sanas al problema del alma. Y es que para los pitagóricos de entonces, el alma, hacía de principio aplicada inescrupulosamente en distintos ámbitos que no pertenecían a los verdaderos. En cambio, Platón hace del alma vinculada en su justa relación con los universales, pero bajo la formulación de las *ideas-números*, y desde donde podía hacerse su respectiva reducción ontológica.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> *Supra*, pp. 62-63

<sup>130</sup> <<La estructura de ordenamiento de la esfera de los universales determinada por la unidad originaria constituye un todo unitario, en el cual todo miembro mantiene frente a cualquier otro relaciones exactamente determinables, que resultan expresables en relaciones matemáticas, *logoi*, *analoguioi* (y este nexo constituye el motivo teórico en base al cual Platón fundamenta consecuentemente la doctrina matemática de las proporciones, ya en el plano de la teoría de los principios).>> (Krämer, 1980 p. 146, §157)

<sup>131</sup> <<La teoría de las *Ideas-números* formula expresamente la estructura de la relación de los universales sobre bases matemáticas, y, en consecuencia, reconduce, mediante reducción

Esa reducción ontológica no podía ser representada magistralmente en el *Fedro*, a menos que Platón no hubiese adquirido -tal como Nietzsche lo sentencia- un estilo oscilante entre los géneros artísticos: entre la prosa y la poesía, la narración, la lírica y el drama<sup>132</sup>. De manera que en el *Fedro*, Platón introduce someramente varios argumentos pertenecientes a sus principios donde se observa que, **las descripciones mitológicas, son a su vez la descripción análoga de los argumentos principales de su concepción ontológica**. Esto justifica en su *doctrina no escrita*, ese estilo mezclado de géneros artísticos. Por ejemplo, en un primer momento del pasaje del *Fedro*, 247a-250c, Platón advierte que no es la parte física del cuerpo, la que ha venido participando del acto divino que van a realizar: <<...de un modo o de otro es **dentro de las partes del cuerpo lo que más ha participado de la naturaleza divina.**>><sup>133</sup>. Esto quiere decir, que lo que ellos van a realizar no es en el cuerpo sino en el alma.

Pues bien, de allí en adelante, en el *Fedro* se evidencian argumentos que corresponden a la manera en que el conocimiento no es algo que está dado como una totalidad unitaria. Es más bien como un “alcanzar”, un “llegar a hacer o llagar a construir o realizar” por parte del alma a medida que esta pueda recordar estos conocimientos en ese ciclo de idas y venidas de las transmigraciones y que esforzadamente el alma debe actualizar. Según Krämer, los principios de Platón

---

ontológica, los universales al ámbito de los números ideales de los cuales participan en su determinación y en su regularidad. Los números ideales, dentro del ámbito de los universales, poseen por tanto un *status* privilegiado, y, por esto son presentados como <<generados>> en primer termino como por los principios. Ellos desempeñan un papel de mediación en la jerarquía del ser entre los principios y las restantes ideas, porque representan en forma paradigmática las características del ser, o sea, delimitación, determinación y orden>> (Krämer, 1980 p. 146, §157-158)

<sup>132</sup> *Supra*, p. 48 n. 81

<sup>133</sup> Luis Gil 1983, *Fedro* 247a

podieron compartir estos conocimientos al ser implicados en **las realidades matemáticas**. Realidades que están vinculadas a **la estructura interna** que fundamenta la creación de los cuerpos,<sup>134</sup> ya que la realización, o construcción sumatoria del conocimiento está dada por:

A) Los números matemáticos, donde al identificar en el uno de la díada de las relaciones en lo limitado e ilimitado de las acciones del conocimiento, esas relaciones son interpretadas en la medida en que las almas intentan seguir a Zeus. Esa creación, además parece adquirir un aspecto dramático mientras unas almas caen al romperse sus alas, y sin embargo otras -las almas inmortales- son las que logran llegar a lo alto de la bóveda.

B) Las figuras geométricas y estereométricas, las cuales parten de las <<mónadas>> o *unidades singulares*, que en el *Fedro* son descritas como formas geométricas que aparecen tanto en la ascensión como al posicionarse el alma sobre la bóveda de Urano, donde se describen los puntos y las líneas indivisibles, la inclinación de éstas (la escarpada en el que se produce el movimiento rectilíneo) y donde figura su ángulo y por tanto el de un triángulo que figura una estructura geométrica y estereométrica: <<...avanzan por un camino escarpado hasta la cima más elevada de la bóveda del Uranos>><sup>135</sup>. En ese mismo orden se encuentra la figura de la bóveda (esfera) y el punto (donde tiene lugar el movimiento circular por los torbellinos): <<...al divisar al cabo del tiempo al Ser, queda contenta, y en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta, hasta que el movimiento de rotación la transporta circularmente al mismo punto.>><sup>136</sup>.

C) La delimitación de grande-pequeño por la unidad, constituidas por las *dimensiones mínimas*. Aquí se describen los argumentos que hacen suprema la unidad trascendente sobre la *totalidad de las cosas*: <<...mientras acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que "son" y

<sup>134</sup> Krämer, 1980 p. 147, §158

<sup>135</sup> Luis Gil 1983, Platón *Fedro* 247a-b

<sup>136</sup> *Ibid*, Platón *Fedro* 247d

levantaba la cabeza para ver “lo que es” en realidad>><sup>137</sup>. Aunque análogamente, esto lleva a delimitar igualmente dentro de la misma *totalidad de las cosas*, a los entes respecto de la materia en el mundo corpóreo: <<Éramos puros y no estábamos sellados en esta tumba que llevamos con nosotros y que llamamos cuerpo, al que estamos indisolublemente ligados como la ostra a su concha>><sup>138</sup>

La transición de la doctrina de los eleatas (que va desde Parménides hasta Anaxágoras), no merece mucha atención a los fines de esta discusión. Simplemente basta describir la manera en que Platón interpreta desde el sentido de aquella *Mente* “unitotal” de Anaxágoras, un nuevo sentido donde, el alma, es la única que se emancipa junto al entendimiento, para ser conducida hacia el conocimiento. Es decir, el conocimiento resulta un Bien, pero, un Bien que como unidad, no es responsable de la separación de la materia en forma explícita y terminante como en Anaxágoras, sino que en el conocimiento como Bien, el alma decide a partir de su perfección, tomar ese conocimiento de los entes para dirigirse en la determinación del ser en los cuerpos materiales.

De manera que allí, en la interpretación del *Fedro*, de lo que se trata es de una respuesta doctrinal que Platón dirige a los presocráticos. Esta vez a los que ponen a la *Mente* como principio del Uno, tratando de encontrar salida a la tradición parmenídea, intentaron relacionar en el Uno la trilogía Alma-Creación-Materia.

Sin embargo es bueno acotar que Platón, ante la noticia que obtiene de Anaxágoras, que achaca a la *Mente* el principio, indudablemente que será mas que

---

<sup>137</sup> *Ibid*, Platón *Fedro* 249b-c

<sup>138</sup> *Ibid*, Platón *Fedro* 250c

motivo para que Platón le refute dónde y cómo es que se producen las ideas. Lo fundamental en esa demostración no fue para Platón, refutar que la *Mente* dirige la resolución de separar las cosas ideales de las no ideales -tal vez en algo de esto Platón tuvo que pensar seriamente-, pero, ¿dónde entonces sustentar esa tesis, sino en las ideas? O en todo caso, de ser tomada la *Mente* como parte del alma, su fundamentación no debe provenir de ella, puesto que la mente o inteligencia no posee autosuficiencia por sí sola en Platón.

Recordemos que Platón adopta el Uno como principio en el Bien, pero no doctrinariamente en su autonomía en el Uno en sí, conforme lo hacen los eleatas, sino que decide separarse<sup>139</sup> de esa forma autónoma de principio en el Uno, para hacer del Uno un principio de donde derivan otros principios ulteriores.

Toda la argumentación ofrecida desde el comienzo de este capítulo, evidencia que Platón representa el *status* reformador de la tradición presocrática. En tal sentido debemos resumir la primera parte hasta este capítulo 3, de acuerdo a lo ya pautado en el capítulo anterior, que:<sup>140</sup>

- 1)- El carácter *dialógico* desde la *dialéctica* rompe con la tradición del mito al desaparecer su función como arte *poiético*, pues según Nietzsche <<...para el diálogo platónico no debería haber ninguna cosa natural-real que hubiera sido imitada>>. Por eso Platón justifica desde la diada de sus principios que el filósofo sea el verdadero poeta, en cuya norma, la mente del filósofo es <<la única que

---

<sup>139</sup> *Supra*, pp. 38-39

<sup>140</sup> *Supra* p. 54



con justicia adquiere alas>>. Al infringir ese orden unitario de la antigua forma lingüístico-estilística del mito, y reconocer en el carácter *dialógico* y en cuyos principios los filósofos son como una especie de clase separada del resto de la sociedad. En ese sentido, la imitación sólo se da en la identidad del filósofo mismo con la unidad en las divinidades, pues según Platón, los filósofos son los únicos que intentan la determinación del ser: <<nosotros, con el coro de los bienaventurados y formando parte del cortejo de Zeus>>.

2)- Los argumentos de sus diálogos, más que todo los que pertenecen a la época de los escritos tardíos como el *Fedro*, señalan un estilo único que rompe con el canon unitario de la forma *lingüístico-estilística* del que habla Nietzsche: <<Así, ese diálogo se balancea entre todos los géneros artísticos, entre la prosa y la poesía, la narración, la lírica, el drama>>. El *Fedro* es en cierto modo ejemplo de ello. En cuanto que describe aspectos que muchas veces están en el orden del sentir, del vivir, del imaginar y del pensar. Según Krämer, en estos, Platón intenta <<cifrar>> la <<íntima esencia>> <<propia de los griegos>>. Aunque también puede decirse, según nuestras demostraciones, el *Fedro* responde con un concepto de alma distinto al carácter místico que el pitagorismo proclamó en su influencia órfica. Por eso el alma es para Platón, un número que se mueve a sí mismo (el auriga o cochero). Pero Platón responde también al eleatismo, en cuanto a la interpretación del concepto de Anaxágoras sobre la *Mente*, que, separada de la materia cree refundar la doctrina de Parménides. Sin embargo Platón lo que hace es sustituir el plan de lo *Uno en todo* parmenídeo a partir del grado supremo de las Ideas que Platón concibe de la unidad, con la que a su

vez, hace de los elementos y principios reflejo y métrica de las cosas plurales en el ser y viceversa (llamado por Krämer polivalencia funcional de los principios).

3)- La desaparición de la tragedia en la unidad *mythos-lógos*, que es la misma forma *lingüístico-estilística* de Nietzsche, desaparece, a partir de que se introdujera la dialéctica en la cual estuvo implícita la comedia media de Eurípides. Creemos entonces que el carácter autárquico que introdujo el discurso autónomo de la dialéctica, permaneció en la tradición de la filosofía a través de la antítesis *lógos-mythos*. En Platón éste carácter adquiere una preponderancia para juzgar la tradición poética y reformarla a favor de sus principios, como en los rasgos mitológicos que caracterizan sus diálogos y tal como sucede en los diálogos tardíos como en el *Timeo*, y el *Fedro*.

www.bdigital.ula.ve

Primera parte

Capítulo 4

### **El valor del *míto* en la filosofía de Aristóteles**

Los análisis que se han venido realizando, desde los capítulos anteriores, partieron en primer lugar de los alcances que tanto el *lógos* como el *mythos* -ambos sistemas ligados a la tradición poética- aportaron al conocimiento de las distintas doctrinas presocráticas desde sus raíces órficas. Tanto *lógos* como *mythos*, fueron las dos modalidades que en un tiempo mucho más atrás dieron esplendor a las composiciones de Homero y Hesíodo. Hasta ese entonces la poesía había alcanzado la perfecta unidad *mythos-lógos*. Pero la transición que el *míto* sigue en la historia de la filosofía, pasa por un nuevo sendero, cuando su estilo unitario hubo de negarse, mediante la oposición *lógos-mythos* producto de la sentencia de Parménides en su antítesis *ser* y *no-ser* de la tradición eleata.

Mas esta negación no fue suficiente. Como sabemos, a la llegada de Sócrates al escenario de la sabiduría griega, se refuta el vacío del saber pensar de las cosas en *la tragedia*. Nace así con el racionalismo socrático y la estética conciente de Eurípides, la comedia nueva, en la que estaba incursionando el modelo dialéctico pero desde un nuevo paradigma: el de argumentar y contra-argumentar el discurso de los personajes, pero sin el instinto y la música de la tragedia. Ese sería el camino que entonces esgrimiría la ciencia griega con Sócrates y Platón, en un nuevo desafío por responder al conocimiento del hombre a los argumentos sofistas de pitagóricos y eleatas. Sin

embargo el mito seguía muchas veces inalterado, como otras veces, tendía puentes de interpretación a los filósofos desde su tradición en aportes análogos con los que pudo más de uno sopesar el origen y uso retórico de las palabras con fines teóricos.

Una de las reacciones entonces desafiantes dentro del prurito académico, fue sin duda Aristóteles. El libro *N* de la *Metafísica* recoge ese desafío, en el que se muestra al estagirita discrepando contra toda la tradición griega (nombrando apenas en ese pasaje, a sus representantes). Aristóteles basa sus argumentos en no hallar para su tesis de los principios ninguna referencia válida. Tan sólo en la mayoría de los casos, se han venido formulando un grupo de teorías incongruentes pues, en aquellos, que al menos como Platón, ciertamente obedece su *argé* a un logro -en parte plausible-, en cuanto que observa que el sentido de la diada como principio en el *Uno*, pudo responder a lo ilimitado del número en lo Grande y pequeño. Pero es sin embargo retrógrado, en cuanto que busca siempre la unidad en las ideas, y esa unidad basada en un reflejo de los principios en las cosas materiales y a la inversa, desde las cosas a la unidad.

Son pues -en casi todo- inadecuados los principios de Platón a los fines que perseguía Aristóteles. Aristóteles por su parte, busca dar forma a la estructura del cosmos, donde mas bien los entes materiales -en la medida de su potencial acaecer-, es como *llegan a ser* todas las cosas en la naturaleza, precisamente porque todas aspiran a su destrucción. No por participar del *Mal* ni tampoco por sus contrarios, sino porque todas las cosas están en acto, en movimiento. En ese sentido pasa por desaprobar todas estas teorías sometiendo a la nulidad la costumbre ya adoptada del

*Bien mismo*, diciendo que, en todo caso <<**el Mal será el Bien Mismo en potencia**>><sup>141</sup>. Con esta firme declaración, Aristóteles anula el sentido del *Bien* en su autosuficiencia, colocando tanto el *Bien* como el *Mal* en un mismo nivel potencial.

Las anteriores evidencias transitorias surgen históricamente en el ámbito del conocimiento que regía la Academia platónica, y reincidirán precisamente en la etapa más decisiva para Aristóteles y su filosofía. Justamente en los episodios más intensos de su vida -donde parecen-, demandaron de su parte escoger su destino ante los distintos hechos que se suscitarían entre el 348 y el 323 a.C. A comienzos de esa etapa -año en que ocurre la muerte de su maestro (348-347 a.C.)-, Aristóteles contaba 36 o 37 años de edad. El resto de sus 26 años de vida se internaron en esa fase, la más decisiva que culminaría el mismo año de la muerte de su amigo Alejandro Magno en el 323 a.C., y un año antes de su propio deceso ocurrido en el 322 a.C.

En veinte años que vivió en la Academia junto a su maestro, Aristóteles compartiría también como un iniciado más junto a sus compañeros Espeusipo y Jenócrates<sup>142</sup>. De allí que después de la muerte de Platón -ya Atenas venía sufriendo cambios políticos continuos y siendo sublevada por el imperio macedonio<sup>143</sup>-, Aristóteles persistirá en la Academia durante un periodo de seis años junto a sus discípulos,

---

<sup>141</sup> *Supra*, p. 42

<sup>142</sup> Centro de estudios filosóficos de Gallarate 1986, *Diccionario de filósofos*. Madrid. Rioduero, p. 66

<sup>143</sup> Atenas, habiendo recobrado su tradición democrática al sublevarse de los espartanos en el 394 a.C., su democracia adquiere un *status* de segundo orden ante la hegemonía militar de Macedonia, imposición que se sucedió desde mediados del siglo IV a.C., hasta el 168 a.C cuando Atenas cae bajo el imperio romano. (*Diccionario Enciclopédico Bruquera*, 1980 vol. II p. 206) Época histórica que coincidió con las actividades de Aristóteles en Grecia, Macedonia y otros países del Asia menor como Assos.

ayudantes y amigos.<sup>144</sup> En esos seis años a Aristóteles le obligaba la necesidad de salir de Atenas por ciertas razones, y fue, cuando justamente en el 342 a.C., es contactado para que sirviera como maestro de Alejandro Magno (hijo de Filipo II, el rey del imperio macedonio), decidiendo regresar a Macedonia (país de su antigua ciudad natal Estagira, en la costa oriental de la península Calcídica), para posteriormente regresar -tal vez trece años después- a Atenas (335 a.C.) para fundar el Liceo.<sup>145</sup> Pues bien, la tesis de su ida de Atenas parece incidir en dos hechos básicamente relacionados con su confrontación a los principios de Platón:

1º. La sugerencia de algunos estudiosos, es que Aristóteles -en esos veinte años de iniciación en la Academia-, debió acceder a la doctrina oral sobre los principios, donde, además de leer los diálogos de Platón e interesarse en ellos, también debió empezar a escribir sus propios diálogos críticos uniendo la tradición escrita con la *no escrita*.<sup>146</sup> La dirección de la Academia sin embargo, no se le encarga a Aristóteles, pues Platón sede ese derecho a su sobrino Espeusipo. En el transcurso de esos seis años después de la muerte de Platón, es, cuando en ese ámbito de ausencia de liderazgo, se sucede una suerte de evolución del platonismo al antiplatonismo.

2º. Es cuando entonces, tanto Espeusipo (regente de la Academia), como Jenócrates y el mismo Aristóteles, coinciden en el estudio de los diálogos de Platón.<sup>147</sup> En defensa de esta evidencia, está oculta una razón fundamental, que sería una de las

---

<sup>144</sup> Centro de estudios filosóficos de Gallarate 1986, p. 66

<sup>145</sup> *Ibid.*

<sup>146</sup> Según las sugerencias de H. Krämer y la Escuela de Tubinga.

<sup>147</sup> Centro de estudios filosóficos de Gallarate 1986, p. 66

que motivó la ausencia de Aristóteles a Macedonia, ya que con mayor firmeza podría especularse el rompimiento de relaciones amistosas de Aristóteles con sus colegas. Inclusive, esta particularidad se hace debatible en el mismo argumento del libro *N*<sup>148</sup>. Según lo hemos visto, allí Aristóteles disiente contra los principios de Platón, y sin embargo –según lo sugiere Calvo<sup>149</sup>-, a la vez Aristóteles, se refiere indirectamente contra Espeusipo –quien ya ostentaba el cargo de director de la Academia-. Esta afirmación que hace Calvo, resultaría a favor de nuestra tesis, por cuanto esas discrepancias, coincidirían con un periodo en el que –después de la muerte de Platón-, en la Academia, estarían surgiendo las disputas por las diferencias teóricas entre los propios iniciados, pues en las líneas finales de ese mismo pasaje, se logra sentir que los temas platónicos estaban siendo debatidos fuertemente.

3º. Pero existe otra tesis que refuerza la anteriormente señalada. Consiste pues, en la imputación que se le hacía a Aristóteles por ser meteco. Esto, como bien sabemos impediría que Aristóteles –en su condición de extranjero, pues era de origen macedonio-, no pudiera desenvolverse libremente para adquirir los derechos sobre cualquier tipo de bienes. Era sin duda un obstáculo para que Aristóteles pudiera heredar la dirección de la Academia, y más si se le asociaba políticamente con el imperio macedonio que para entonces dominaba a los atenienses<sup>150</sup>.

---

<sup>148</sup> *Supra*, p. 3 y pp. 40-41

<sup>149</sup> T. Calvo, 1998 p. 573- 574 n. 34, 35 y 37

<sup>150</sup> *Supra*, p. 80 n. 143



Pero más aún, si se toma en cuenta que –debido a tales circunstancias–, su prestigio como filósofo entra en desaprobación. Motivo suficiente para no ser admitido nuevamente en la Academia una vez que regresó nuevamente a Atenas.<sup>151</sup>

Decíamos que Aristóteles niega en el pasaje del libro *N* toda la tradición del *Uno en el Bien*. Aquella tradición que, como ya lo vimos en los capítulos 2 y 3, parece estar enraizada aún en la tradición del orfismo. Es evidente que en esa situación, todos los filósofos –y aún los que quedaron en la Academia–, tomaron de esa tradición lo

<sup>151</sup> Centro de estudios filosóficos de Gallarate, 1986. *Diccionario de filósofos*. Madrid, Rioduero, p. 66



necesario para figurar en el medio filosófico, e incluso llegando a conjeturar de sus más cercanos predecesores por no indagar más allá de sus posibilidades. Esa situación nos hace pensar que Aristóteles debió salir de Atenas, inspirado en hallar de nuevas fuentes para su investigación, que comprendían, además de la filosofía también la medicina y otras conocimientos como estamos seguros fue el de la lírica.<sup>152</sup>

De allí que debamos considerar la proposición de que, Aristóteles, una vez desligado de todo compromiso con la Academia y de los cambios que en ella se suscitaron, salió de Atenas, primero para cumplir con los deseos del rey Filipo como preceptor y guía de su hijo. Y segundo, para indagar nuevos argumentos que pudieran renovar sus investigaciones. Es así que en medio de toda aquella oscura y difícil confusión pudo bien dirigirse hacia otras fuentes menos tradicionales. Actualmente podemos dar con una extraordinaria hipótesis: la de que Aristóteles centró su mirada en fuentes de la sabiduría pérsica, tal vez buscando las regiones de gran riqueza cultural, donde Atenas —en tiempos de Pericles—, no incidía ni política ni militarmente.

Nuestra hipótesis sugiere que Aristóteles pudo referirse a los argumentos cuyas fuentes provienen de Sardis la capital de Lydia. Estamos hablando de los argumentos

---

<sup>152</sup> Esa situación puede ser relacionada con la siguiente comparación. Y es que, Aristóteles -basado en sus fundamentos de lo que significa ser un verdadero investigador y más aún de un filósofo del mito (*infra*, p. 92 n. 172)-, en forma semejante debió hacer lo que en la actualidad pudiera ser la actitud de un investigador moderno hoy en día. Es decir, dado el caso de que, al no contar éste investigador con las fuentes escritas más cercanas que pudieran serle útil en su investigación, para lo cual, el investigador estaría obligado a ir hasta los lugares más lejanos en busca de tales fuentes. En su *Historia de animales*, Aristóteles puede darnos referencias de sus viajes por el Asia Menor. En uno de estos pasajes relaciona la procedencia y origen de animales de estos pueblos, y habla de Alcmán y Frécides, donde estos parecen estar al tanto de la confirmación de las causas de cierta enfermedad mortal producida en la ingle de los hombres debido a la humedad y los piojos (*H. A. VI 556b 30-557a 4*, En: Aristotle *Historia Animalium*, 1984. Vol. II with an english traslation by A. L. Peck, M. A., Ph. D. London, Harvard University Press, pp. 345-347)

de dos poetas importantes por sus caracteres primitivos en el mito, y en cuanto que fueron los primeros en quienes Aristóteles reconoce la virtud de mezclar explicaciones<sup>153</sup>. Podemos asegurar que estas explicaciones recogen profundas bases teóricas al hablar de la generación como un principio importante, es decir, al poderles adjudicar –según Aristóteles- lo *Perfecto Primero como Principio de Generación*. Se tratan de Ferécides de Siro, y muy posiblemente de otro poeta llamado Alcmán, ambos pertenecientes a la teogonía mixta y que hemos ya señalamos en el capítulo 1.

En el tercer capítulo analizábamos desde el *Fedro* los vestigios de una gran tendencia por desarrollar la idea del alma que los pitagóricos habían profesado. La hermenéutica de esa teoría del alma que se ejercitaba desde el estudio de los principios del *Bien en el Uno* en la Academia, era sin lugar a dudas sumamente ardua –podríamos decir- que muchas veces cargada de frustración y otras veces de impropiedades que reñían la situación difícil y confusa de lo que pudiera ser una verdadera filosofía para Aristóteles. Por el contrario, Aristóteles se interesó por <<la forma única bajo la cual puede existir, según él, el saber filosófico con pleno rigor intelectual>><sup>154</sup>, es decir, como un <<saber teórico>><sup>155</sup>. Un saber que nace desde la teoría (*θεωρία*), y una teoría, que significa la sustentación desde el *análisis profundo* de los textos (hermenéutica). Y dado que la filosofía ya había iniciado el recorrido intelectual en su tiempo, desde ese sentido racional, Aristóteles buscará su “propia forma racional” por la que el sentido intelectual que debe poseer una filosofía especial, se convierta ésta en verdadera

---

<sup>153</sup> *Supra*, pp. 27-28 n. 32 y 33; p. 83

<sup>154</sup> X. Zubiri, 1974, p. 47

<sup>155</sup> *Ibid.*

*epistéme*, en una ciencia que busca no en las cosas que son evidentes y sencillas tal como sucedía con los presocráticos<sup>156</sup>, sino en las más difíciles en el análisis, por cuanto que éstas:

<< son las cosas más universales (pues son las más alejadas de los sentidos). Por otra parte, las ciencias son tanto más exactas que las que proceden por adición; la Aritmética, por ejemplo, es más exacta que la Geometría). Además las ciencias que consideran las causas es también más capaz de enseñar (pues enseñan verdaderamente los que dicen las causas de cada cosa). Y el conocer y el saber buscados por sí mismos se dan principalmente en la ciencia que versa sobre lo que más merece ser sabido (pues el que elige el saber por el saber preferirá a cualquier otra la ciencia más ciencia, y ésta es la que versa sobre lo que más merece ser sabido). Y lo que más merece ser sabido, son los primeros principios y las causas (pues mediante ellos y a partir de ellos se conocen las demás cosas, y no ellos a través de lo que les está sujeto)>><sup>157</sup>

*Lo Perfecto Primero como Principio de Generación* que Aristóteles alega a los teogonistas mixtos, es en sí la argumentación principal del problema que él nos plantea en aquella oportunidad<sup>158</sup>. La proveniencia de tal afirmación significará una evidente traslación conceptual, que parte principalmente de un particular sentido de *mythos* que - aún sin que Aristóteles lo explique allí-, pudiera valer como argumento en el pensamiento de sus teorías de la entidad. Pero a su vez, es la única demostración del sentido mítico que contrasta con los demás miembros de la Academia. De allí que, a raíz de los análisis que hicimos en los capítulos anteriores, podemos ahora considerar las siguientes evidencias:

---

<sup>156</sup> *Supra*, p. 34-35 n. 48

<sup>157</sup> T. calvo, 1998. *Met.*, A 2, 982a 25- 982b 5

<sup>158</sup> *Supra*, pp. 3-4

- 1°) La preferencia de los iniciados de la Academia por la tradición poética, en especial la que provino directamente del orfismo a través de los pitagóricos, quienes propagaron sus principios a muchas de estas doctrinas.
- 2°) Las evidencias en *Lambda*, donde es indiscutible ver a un Aristóteles dispuesto a la destrucción de la tradición, a los fines de poder llegar al estudio de los principios desde la esencia del mito primitivo.
- 3°) el impulso que lleva a Aristóteles a indagar en el mito primitivo desde el periodo de su madurez hasta su vejez. Allí se justifican los principios supremos desde una teoría fundamental que pudiera sustentar *la estructura del cosmos*. Investigación opuesta a la de los miembros de la Academia, en la que el mito, proveniente de la tradición órfica a través de los pitagóricos, ayudó a sustentar la teoría de las ideas como principio del *Uno en el Bien*.

La primera de estas evidencias, sitúa a un Aristóteles con una nueva orientación precisa y distinta de los académicos. Es decir, el enfoque de *mythos* como argumento principal de valor para la investigación filosófica, contra un enfoque de *mythos*, que, como uso a la manera de un *nomos*, favoreció los principios que sustentaron las Ideas de Platón. Es probable que en esa ausencia de Atenas -durando alrededor de trece años entre Macedonia y Asia Menor y lejos ya de la rivalidad académica-, haya surgido uno de sus logros más importantes: saber interpretar el *mythos* desde su unidad, siéndole posible llegar a diferenciar la filosofía de los distintos enfoques científicos entre los saberes y la sabiduría<sup>159</sup> y que a su regreso, ya existían en Atenas.

---

<sup>159</sup> *Supra*, p. 32 n. 45

Lo que hacía distinto los saberes de la sabiduría -según Zubiri-, es que sus diferenciaciones entre: saberes de la *tékhnē* y los de la inteligencia o *noûs* prevalecían en sus divergencias teóricas (entre jonios, eleatas y pitagóricos). Por el contrario, la tradición primitiva<sup>160</sup>, que sólo se hallaba en la antigua sabiduría poética -según Zubiri-, es reconocida por Aristóteles como una huella impresa en el conocimiento.<sup>161</sup> Sin embargo el género trágico constituía un obstáculo a los ideales que perseguía la Academia, de la relación justa y normativa entre la sabiduría de los dioses y los hombres<sup>162</sup>.

El modo en que esa tradición poética llega a incidir en el dominio de la filosofía como un saber religioso, implicaría particularmente para Platón, el reconocer que en el fondo, en lo oculto de esa tradición, se encuentran las verdades (*ἀληθείας*) de los principios como una *norma* a ser ejecutada en su trasfondo doctrinal como iniciación. En ella todas las cosas se interconectan unitariamente como un gran mecanismo que subleva los distintos niveles del ser hacia abajo, al igual que también puede permitirse

---

<sup>160</sup> Con la expresión "tradición poética" podríamos referirnos a los grandes trágicos Esquilo y Sófocles. Pero según lo señalado en el libro *N*, Aristóteles especialmente reconoce dentro de los poetas, a "los que mezclan dos tipos de explicaciones", es decir, los teogonistas mixtos Alcman y Ferécides, que junto a Homero y Hesíodo conforman los antiguos poetas del "mito primitivo" (*supra*, p. 4 n. 2) y que corresponden a la unidad literaria *mythos-lógos* (*supra*, p. 16 n. 15; p. 25 y p. 43)

<sup>161</sup> T. calvo, 1998. *Met.*, *A* 8, 1074b 1-14

<sup>162</sup> La creencia popular en la inmortalidad de los dioses, hacía perder las esperanzas en el sentimiento de los griegos de sus posibilidades por alcanzar igualmente la inmortalidad como los dioses, pues sólo los dioses eran celosamente inmortales y radicalmente separados de los mismos mortales. De allí que Píndaro les recuerde a los griegos su condición de terrenales, aconsejándoles que debían pensar como mortales <<no busques llegar a ser Zeus -les dice-... A los mortales cosas mortales les cuadran>> (Píndaro, Ístmicas V, 14 *En*: Guthrie, 1965 p. 14) Pues bien, ante ese impedimento parecen reaccionar los diálogos de Platón, donde contrariamente, el hombre busca llegar a través del alma (*noûs*) a lo más elevado de las divinidades, siendo este uno de los argumentos principales del *Fedro*, en los que se responde a una tradición filosófica al ajustar para ello los principios del Uno como unidad en lo ilimitado (*supra*, pp. 57-77)

reducirlo hacia arriba. Pero en el caso de Aristóteles, el mito es visto como un saber que nace –como ya lo dijimos<sup>163</sup>- desde la teoría (θεωρία), una teoría que viene a implicar un hondo sentido científico al sustentarse desde el *análisis profundo* de los textos (hermenéutica). De allí que el sentido de *mythos* tenga una preferencia como marca, huella o vestigio (esto es el sentido de reliquia), inserto en la tradición antigua, desde donde se garantiza el conocimiento de la entidad primaria<sup>164</sup>.

Aristóteles está convencido que las creencias que provienen de los mitos primitivos, poseen su valor original en la unidad. Entiende que estas creencias han venido conservando los valores de aquellas primeras teorías cosmogónicas. Sin embargo entiende también, que el valor que el mito representa para la posteridad, estaba siendo falsificado con argumentos que los poetas (como en el caso de Eurípides, quien da inicio a la *comedia nueva*) han venido añadiendo a los mitos originales de la tragedia. En ese sentido la comedia aumentaba en una nueva composición con las partes que formaban la unidad de un mito original. Así pues, se extraían de la literatura trágica original como *la Ilíada* y *la Odisea* numerosos versos para imitar sólo una acción de aquella unidad, recomponiendo a su vez otras versiones poéticas –según Aristóteles-

<sup>163</sup> *Supra*, p. 85

<sup>164</sup> <<Por otra parte, de los primitivos y muy antiguos se han transmitido en forma de mito, quedando para la posteridad, las creencias de que éstos son dioses y que lo divino envuelve a la naturaleza toda. **El resto ha sido ya añadido por medio del mito con vistas a persuadir a la gente, y en beneficio de las leyes y de lo conveniente.** Dicen, en efecto, que éstos tienen forma humana y que se asemejan a algunos animales, y otras cosas congruentes con éstas y próximas a tales afirmaciones; **pero si, separándolo del resto, se toma solamente lo primitivo** (ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι), **que creían que las entidades primeras son dioses**, habría que pensar que se expresaron divinamente y que, verosimilmente, **tras haberse descubierto muchas veces las demás artes y la filosofía hasta donde era posible, y tras haberse perdido nuevamente**, estas creencias tuyas **se han conservado hasta ahora como reliquias.** Ciertamente, **la opinión original de nuestros antepasados y la procedente de los primitivos nos es conocida solamente hasta este punto**>> (T. Calvo, 1998. *Met. A*, 8, 1074b 1-14)

para quedar <<mancas>> o incompletas<sup>165</sup>. Esta práctica era común entre los poetas de la comedia nueva,<sup>166</sup> la cual sirvió para manipular a la *pólis* griega con el objeto de lograr la vigencia del orden concebido por el Estado y los Dioses<sup>167</sup>, el resto –tal como lo dice Aristóteles- <<ha sido ya añadido en forma de mito con vistas a persuadir la mayoría, con la finalidad de reforzar las leyes y promover la utilidad pública>><sup>168</sup>.

De este modo surgió la tradición de separar, las partes que conforman la unidad poética en la tragedia, una costumbre que se debe al desarrollo de la noción parmenídea en la oposición racional entre *ser* y *no-ser*. Ello revelará el sentido dialéctico

<sup>165</sup> En esto Aristóteles fue muy observador cuando se percata de las distintas formas de manipulación de la lírica griega antigua, al conjugarse obras originales, tal como lo explicará en el siguiente pasaje: <<Dejo aparte que **la imitación de los poetas épicos**, cualquiera que sea, **nunca es tan una como la trágica**. La prueba es que de cualquier poema épico se hacen muchas tragedias. Lo cual es tanta verdad, que si tratan de componer una sola fábula, por necesidad, o queriendo abreviarla, la sacan manca; o dejándose llevar de la copia de versos, queda lánguida; que si amontonan muchas, **es decir, una compuesta de muchas acciones, ya no es una; como sea que la *Ilíada* y *Odisea* tienen muchas partes de este género** [tragedia], **que por sí solas tienen suficiente grandeza**; no obstante que los dichos poemas están compuestos, cuanto cabe, perfectísimamente, y son sin comparación más que otro ninguno, imitación de una acción sola. Luego **si la tragedia se aventaja en todas estas cosas, y todavía más en el efecto propio del arte** (supuesto que se ordenan ambas a causar no una recreación caprichosa, sino la que va dicha), habrá de ser mejor que la epopeya, como quien toca su fin más pronta y derechamente>> (A. J. Cappelletti, intr., trad. y not. 1990. *Poética* 1462b 26)

<sup>166</sup> Según Nietzsche, Eurípides pensó a cerca del <<propósito poético>> de la obra, y el <<efecto causado>> en el público, al observar que tanto el propósito como el efecto, eran incongruentes al producirse una reacción inesperada de incertidumbre en todos los espectadores. Fue así como formuló un nuevo género poético (la comedia nueva), en el que todo debía entenderse <<todo tiene que ser comprensible, para que todo pueda ser comprendido>>. Esa poesía manca (incompleta) de la que habla Aristóteles, tiene su origen en el escrutinio que Eurípides le hizo a la tragedia, al enjuiciar <<cada uno de los componentes, **ante todo el mito**, los caracteres principales, la estructura dramática, la música coral, y por fin, y con máxima decisión, el lenguaje.>> (Nietzsche, 1975 p. 7)

<sup>167</sup> Píndaro se halló entre los poetas que encubrieron la tradición con cantos, en los que afirma la validez de la ley desde una concepción positiva de *nomos*. F. Bravo observa el punto netamente influyente del orfismo según lo declara él desde el fragmento *Pit.* 1, 62 10, 70 y 2, 86, donde <<Píndaro nos recalca el orden que se debe seguir a la vigencia de *nomos*, así mismo como de la vida que se ordena bajo el Estado, pues consideraba dicho orden como costumbre vigente y como orden político existente y por tanto de su armonía con el universo. En el poeta Teognis, *nomos* tiene el sentido de costumbre, de modo que se orienta ya sea a obrar de un modo u otro, sin obligación, lo que haría influir después a otros como Hesíodo y Alceo en la involución de *nomos*>> (F. Bravo, 1999. p. 16)

<sup>168</sup> T. Calvo, 1998. *Met.*, 1 8, 1074b 1-14; *supra*, n. 164

en la que se montó la *diáiresis* platónica. Sin embargo, para Aristóteles el sentido *diairético* que persigue su investigación en la esencia del mito como sabiduría, lo hacía bajo la siguiente condición: separar las creencias que han sido añadidas al mito primitivo, toda vez que, tanto la filosofía y el *mythos* (que representa para Aristóteles, una de las máximas expresiones del arte) se habían perdido en su tiempo por haberseles añadido otras partes extrañas a los originales, con fines políticos o religiosos, amputando así las narraciones originales que dan fuerza a su unidad como estructura. Esa unidad estructural del mito es precisamente su esencia.

Nuestra segunda evidencia<sup>169</sup> parte de la anterior condición para el estudio metódico del mito, y que Aristóteles introduce en la filosofía mediante la deconstrucción<sup>170</sup> de la tradición. Aristóteles asume entonces la destrucción en el análisis de todos esos argumentos, tanto los de la tradición presocrática poética (antiguas cosmologías y teogonías) como los de la tradición presocrática filosófica (jonios, eleatas y pitagóricos). Tan solo, Aristóteles acepta aquellos que en lo original, en lo primitivo que estas tradiciones intentan señalar a través del mito, las nociones primarias que tienden a demostrar los principios originales.

De allí que esa particularidad del mito primitivo sea la única forma de sabiduría que hubo de mantenerse ajena a tales vicisitudes en el resto de la sabiduría griega, y

---

<sup>169</sup> *Supra*, p. 87

<sup>170</sup> Es evidente en la *Poética* el método deconstructivo de la tradición, donde Aristóteles se referirá al *argumento* como uno de los modos que contribuyen a ello (*supra* pp. 23-24 n. 27 y 28). Así la aplicación de este método puede observarse en el resto del *Corpus*: la *Metafísica*, la *Física*, el *de Anima* y en el *de Generación y Destrucción*, donde lo fundamental será aportado por el argumento, y éste, debiendo ser demostrado.



esto a través de lo que por esencia ya preexiste como material textual de esos principios entitativos y que han venido perpetuándose, desde luego, en la memoria (*lógos*)<sup>171</sup> de los hombres a través de la imaginación maravillosa del mito, y cuyo objeto es en sí, la permanencia del conocimiento de tales principios.<sup>172</sup> Pero ¿qué es lo entitativo del mito en Aristóteles? La respuesta a esta pregunta conforma la tercera y última de las evidencias que expusimos<sup>173</sup>, donde esta capacidad de maravillarse por el mito lleva a colmar un vacío teórico en los principios metafísicos. Es decir, el mito primitivo que Aristóteles reconoce, apela a una clase de entes que es también otro de los objetos de su investigación, a los que podríamos llamar nosotros como entes de las ultimidades del mundo o los *entes divinos*, en cuanto que no han sido los de la tradición religiosa y filosófica. Según Düring, Aristóteles estará tras una teoría fundamental de la *estructura del cosmos* que pueda sustentar el orden de los principios supremos. Para Zubiri sin embargo, esos principios supremos tienen que ver con el reconocimiento del ser en <<el

---

<sup>171</sup> Aún cuando el mito tiene su formalidad en la palabra que se dice (*lógos*), su permanencia esencial se debe hallar en la memoria. Después de todo, a eso apunta la necesaria esencia de la estructura del mito primitivo como unidad, puesto que inclusive, en la memoria -que es *lógos* también-, el mito siempre ha preexistido como material interpretado desde el texto y las épocas de estas tradiciones en forma analógica.

<sup>172</sup> En *Met.*, *A.* 982b 18, Aristóteles está de acuerdo con la figura de un <<filósofo del mito>> (διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν). Esa figura del filósofo del mito viene dado en Aristóteles porque según él, el filósofo, amante de la sabiduría, también **en modo semejante es el que ama el mito**, precisamente porque al mito <<convienen las de sus maravillas>> (σύγκειται ἐκ θαυμασίων). Esas maravillas son las ὄνταις de las que está compuesto el mito, es decir, sus entes son **entes maravillosos**, que por semejanza debe corresponder a la clase de entes que la filosofía, y en especial la metafísica debe abordar.

<sup>173</sup> *Supra*, p. 87 y p. 89 n. 164; *Met.* *A.* 8, 1074b 1-14

horizonte de la movilidad>>. Un movimiento que en la φύσις es un *ser siempre*<sup>174</sup> de <<las cosas que nacen y mueren>> en su carácter temporal o *cíclico* (órfismo)<sup>175</sup>.

En el pasaje del libro *Α*<sup>176</sup>, las tradiciones presocráticas en las artes y la filosofía –según la interpretación de Zubiri-, parecen vinculadas desde un aspecto cíclico. Es decir: desde que estas se perdieron (destrucción) y desde su encuentro nuevamente (generación)<sup>177</sup>. Algo, de lo cual el mismo Zubiri se queja, pues ve que el aspecto cíclico de la sabiduría, debió merecer una importancia plena por parte de Aristóteles en la *Metafísica*<sup>178</sup>. Sin embargo nosotros aquí creemos que Aristóteles ya estaba cumpliendo

<sup>174</sup> Dice Zubiri que una conexión fundamental en el pensamiento griego es esta: que la naturaleza supone una ουσία o entidad, y ésta entidad es la de <<ser siempre>>, por eso *logos* aquí ya no es ni remotamente un opinar, lo que algo llega a ser en el sentir, sino **lo que algo llega a ser o es, con sentido en lo permanente, en todo momento**. Por eso lo que algo "es", es en la medida de lo que "siempre" está siendo acusado por categoría (κατηγορέμα, acusación o predicamento) y en este *logos* ya es algo congruente, algo que es *adecuado* o *coherente*, no por ser verdadero o falso aquello de lo cual se predica, sino por "el sentir mental", que acuña el mismo Zubiri para referirse al *logos* filosófico. (Zubiri 1974, pp. 23-24)

<sup>175</sup> <<Aristóteles hace del movimiento una región especial, la de los seres móviles –dice Zubiri-; una región especial del ser: las cosas que nacen y mueren, las cosas que son por naturaleza. Pero cuando Aristóteles entiende en qué consiste el ser en tanto que ser, lo ve desde el horizonte de la movilidad. Entiende que ser, en una o en otra forma, consiste en *ser siempre*. Lo que unas veces es y otras no es, no puede llamarse ser en la plenitud del vocablo. De ahí que, cuando Aristóteles tiene que decirnos su última palabra acerca de esa *physis*, de esos movimientos que transcurren en el tiempo, no duda en hacer suya esa noción del tiempo como tiempo cíclico, como un eterno retorno, noción que probablemente se remonta a los órficos.>> (X. Zubiri, 1994. *Los problemas fundamentales de la filosofía occidental*. Madrid, Alianza Editorial p. 64)

<sup>176</sup> *Supra*, p. 90 n. 165

<sup>177</sup> <<En una de las páginas que a mí siempre me han impresionado más en la *Metafísica*, Aristóteles nos dice: «Nos ha sido entregado por los antiguos desde la más remota antigüedad en el esquema de una historia, de un mito, algo que ha sobrevivido a la posteridad, a saber: que las primeras sustancias son dioses y que lo divino envuelve a toda la naturaleza» (T. Calvo, 1998 *Met.*, *Α*, 8, 1074 b 1 ss.). Unas líneas más abajo leemos: «Creemos, a lo que parece, que las artes divinas y la filosofía han sido muchas veces encontradas y muchas veces perdidas ... Estas opiniones, sin embargo (de que los dioses son las últimas sustancias separadas), han flotado, como restos en el naufragio de la sabiduría antigua, hasta nuestros días» >> (*Ibid*, p. 65)

<sup>178</sup> <<Aristóteles tiene una idea cíclica del tiempo y de la propia forma de la sabiduría. La idea de que la sabiduría ha sido mil veces encontrada y mil veces perdida merecía haber ocupado un lugar más temático y más profundo en la conceptualización de la metafísica aristotélica. Claro está, todo este

con la importancia de ese estudio, pues, una vez en medio de la convulsionada situación histórica vivida entre estas pérdidas y encuentros de los saberes y la sabiduría, donde además se incluye el proceso crítico de la Academia, lo más primordial para él fue intentar construir una filosofía reconociendo en el tiempo la proveniencia de lo que estaba destruido (olvidado). Eso requería pues sin más, que Aristóteles volviera a las raíces más primitivas del conocimiento, pero mirando hacia el estudio del mito primitivo. Desde Zubiri hemos llegado a pensar, que Aristóteles retoma ese tiempo cíclico de la tradición presocrática en defensa de la reconstrucción del mito desde sus raíces, de modo que esta pueda servir a la posteridad ya en su interpretación ontológica.

En este capítulo se demostró pues, el grado argumentativo que evidencia en el Aristóteles maduro, un carácter hermenéutico en la investigación de la esencia del mito. Esto abrirá las nuevas perspectivas a su metafísica, tras las vicisitudes que tuvo que confrontar. Las tres evidencias que propusimos en la página 87, deberán ser demostradas en la segunda parte. Dichas demostraciones serán realizadas mediante la confrontación textual de los argumentos que propicien las evidencias anteriores. En el siguiente capítulo se trata el análisis interpretativo de los textos de la teogonía mixta, cuyo contenido estará vinculado a los textos de Aristóteles a partir de la noción de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación*.

---

movimiento está suscitado por el *Theós*, que es la única substancia separada. Aristóteles va a decir, entonces, que esta substancia separada está exenta de todo movimiento. Decir que es el primer motor inmóvil (πρότον κινούν ακίνητον) que mueve sin ser movido, es ver a Dios desde el horizonte de la movilidad.>> (X. Zubiri, 1994. p. 65)

## Recapitulación de la primera parte

- Las argumentaciones de todo el pensamiento filosófico han venido revelando al mito como fuente referencial ontológica. Aún cuando el mito destaque en su prioridad teológica, emerge de él un número importante de explicaciones (*lógos*), dirigidas al conocimiento de las entidades en las cosas, representando así para Platón y Aristóteles, la defensa de la metafísica que busca aclarar los fundamentos de los principios que la tradición presocrática no logró asentar.
- El mito primitivo, no es pues, una unidad incongruente, despojada de toda irracionalidad y destinada a un puro señalamiento fabuloso, increíble y poco fiable. Es por el contrario para Aristóteles, una unidad que conforma el carácter hermenéutico en la investigación de las interpretaciones que yacen en el mito primitivo. Referencia obligada como salida a la situación de crisis en la Academia.
- Aristóteles negó el principio del *Uno en el Bien*, y sin embargo afirmará el argumento de la teogonía mixta de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación* como vía teórica. Este proyecto se aproxima al proyecto de los principios de su metafísica que garantizan las entidades primarias como *estructura del cosmos*.
- De allí que Aristóteles intente basarse desde la perspectiva del mito primitivo, para su propósito de hallar una teoría fundamental que respalde la propuesta de la *estructura del cosmos* de los principios supremos. Desde esta proposición se ratifica sobre la base del mito primitivo, la vinculación de los argumentos de Alcman y Ferécides con la metafísica de Aristóteles, cuya demostración deberá asumirse desde el análisis de los textos en el capítulo 2 de la segunda parte.

## Segunda parte

### Vínculos de la teogonía mixta de Alcmán y Ferécides con Aristóteles

#### -Introducción-

En la primera parte de este trabajo hemos estudiado las evidencias que indican la proximidad del *mito* en la filosofía griega a partir del *lógos*. Allí se señalaron las distintas transiciones del mito entre la unidad *mythos-lógos* y su antítesis *lógos-mythos*. Dado el carácter referencial que el mito significó para la filosofía griega, de igual modo se propició la división de la orientación filosófica.

Una orientación que decide mantener la tradición del mito primitivo (las cosmologías y teogonías antiguas) en un pensamiento del *Uno*, propio de los presocráticos más influyentes: que arranca con Parménides y continúa con Pitágoras, Heráclito, Empédocles y Anaxágoras. Pero desde otra orientación filosófica se decide evolucionar de esa tradición poética primitiva, con la *comedia nueva* cuyo representante es Eurípides. De allí nace un estilo racional de pensamiento dialéctico pero con tendencias igualmente a buscar la unidad del *Uno* en el *Bien* (Sócrates, Platón y la Academia).

Sin embargo, la significación que tiene el mito para la filosofía en Aristóteles, estaría en el sentido de una unidad que sólo se halla en la valoración de la estructura

del mito primitivo. En la *Poética* y en el *Sobre la filosofía* existen ejemplos de ello<sup>179</sup>, y no como componente dialéctico de la unidad, (así *la Mente, la Amistad, los números, el Uno*, etc., tal fuera esa la apreciación de los presocráticos y de *las Ideas* en Platón). De allí que podamos decir que esa significación de la estructura del mito mantiene en la perspectiva ontológica de Aristóteles, una de las metodologías fundamentales que abordará en su necesidad interpretativa de los principios. Necesidad que debió asumir Aristóteles ya a su salida de la Academia y en su edad madura<sup>180</sup>.

Pues bien, desde la perspectiva de esta situación de proximidad entre el mito y filosofía griega, hemos decidido avanzar en la proximidad del mito primitivo en la metafísica de Aristóteles. Es por ello que en esta segunda parte, interpretaremos los textos del mito primitivo de la teogonía mixta en Alcman y Ferécides de Siro, estudio que corresponderá al capítulo 2: *La Interpretación de los textos de Alcman y Ferécides*. Finalmente demostraremos la posibilidad de establecer las vinculaciones de los textos de la teogonía mixta con la metafísica de Aristóteles en la entidad como principio, estudio correspondiente al capítulo 3: *La aproximación interpretativa de la teogonía mixta a la entidad primera de Aristóteles*.

Pero este plan no estaría completo, sin que antes abarquemos un estudio donde se demuestren las claras evidencias que prevalecen en los textos de la teogonía mixta y de la metafísica de Aristóteles para su vinculación. Estudio que corresponderá al capítulo 1: *Evidencias que relacionan la teogonía mixta con Aristóteles*. En este capítulo,

---

<sup>179</sup> *Supra*, pp. 91-92 n. 170 y 171

<sup>180</sup> *Supra*, pp. 80-94

debemos sustentar el modo en que -según Aristóteles-, buena parte del mito primitivo representó la permanencia del conocimiento. En esa misma línea vemos cómo la cosmogonía en un primer momento, llegó a expresar en forma de ideas populares ese conocimiento (en el caso de Homero). Sin embargo, en Hesíodo se ha reconocido que su cosmogonía narrativa <<cuasi-racionalista>>, incluye a los dioses cósmicos pero en la forma desmitificada y despersonificada de las ideas populares. La expresividad de estos dos estilos narrativos demuestra que, tanto Homero como Hesíodo, no pertenecieron a una sociedad netamente primitiva, sino más bien a una sociedad organizada en torno a ciertos valores lógicos y psicológicos bien definidos.<sup>181</sup>

Pues bien, esa expresividad poética que caracterizó el mito primitivo de la época arcaica, siglos más tarde se asemeja a la forma poética de Ferécides de Siro, que según Kirk, en este poeta se combinan la relación del mito con propuestas racionales más objetivas<sup>182</sup>. Ese objetivismo se halla precisamente en la significación narrada de *la encina alada y el velo*, la cual es probable que proceda de la mitología babilónica del zoroastrismo. Kirk piensa que Ferécides de Siro logra por primera vez constituir una clara manifestación de un modo de pensar, y éste pudo influenciar tanto a Esquilo como a Heráclito<sup>183</sup>.

Pero dentro del grupo de los teogonistas mixtos también se ubica la actividad poética de un lírico espartano llamado Alcmán, el cual obedece a la época del siglo VI

---

<sup>181</sup> Kirk, 1987 pp. 113-114

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 113

a.C. La existencia de Alcmán no está acertadamente comprobada, a no ser por los manuscritos que lo relacionan a su actividad poética (papiro de *Oxirrinco* No. 2390)<sup>184</sup>. Sin embargo, es necesario comprender que Alcmán podría entonces representar cronológicamente la transición, entre la muy antigua literatura cosmológica de la poética de Homero y Hesíodo (s. VIII – s. VII a.C.), y la de una nueva propuesta teogónica que, junto a Ferécides insertan al hombre desde un sentido racional<sup>185</sup>, en el ámbito de la poesía genética de la naturaleza.

Es probable que de ambos teogonistas mixtos provenga toda una argumentación que históricamente no ha sido descrita en lo que suponemos fueron la postulación de los principios en Aristóteles. Para la sustentación de sus teorías, Aristóteles tuvo que fijarse en la teogonía mixta en cuanto que en ella se establece una vinculación estrecha al compendio de sus principios en la entidad. Estos principios serán mejor comprendidos en la medida en que nos acerquemos a la articulación de esa proveniencia conceptual en esta segunda parte. Podríamos decir inclusive, que allí, en esa vinculación pudiéramos encontrar las bases primitivas del pensamiento que tendrán repercusión en Aristóteles. Es por esto que, para demostrar esta tesis, debemos mostrar los contenidos, estructuras y términos en la obra de estos antiguos poetas, en relación con las propuestas de los principios de las entidades primeras de la *Metafísica* de Aristóteles.

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 79

<sup>185</sup> Ese sentido racional que según L. Honko, pudo caracterizar al mito -que en nuestro caso lo hemos venido refiriendo en la forma precisa en que lo hace Aristóteles como *mito primitivo* (*supra*, n. 2)-, como modo de pensamiento <<ontológico>> (*supra* pp. 21-23 n. 26 y 27)



El objeto de esta segunda parte, es el análisis interpretativo de estos dos compendios, dada la hipótesis de la traslación del argumento de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación* preexistente en la teogonía mixta, la cual creemos fue adoptada en la metafísica aristotélica como base teórica de la entidad analógica defendida por Aristóteles en gran parte de su filosofía.

Para desarrollar esta segunda parte contaremos con las bibliografías de Kirk (1987), I. Düring (2000) y muy especialmente la de F. León Florido (2000) de quien hemos sustentado el método de análisis para la interpretación de los textos, pues el método hermenéutico –según Florido–, es un método que requiere ser fundado en forma analógica. Es decir, llevando los textos –en nuestro caso, los de la teogonía mixta y los de Aristóteles–, en su relación conceptual hasta un mismo sentido interpretativo<sup>186</sup>. Bajo la guía de este método de análisis hemos conformado para una mayor organización de esta segunda parte de nuestro trabajo, los siguientes objetivos:

- Estudiar en el capítulo 1 de esta segunda parte, las principales pruebas que vinculan la metafísica de Aristóteles con la teogonía mixta.
- Interpretar en el capítulo 2 de esta segunda parte, los conceptos fundamentales de los textos poéticos de la teogonía mixta.
- Y finalmente en el capítulo 3 de esta segunda parte, reunir todos los señalamientos de ambos textos en torno a las vinculaciones encontradas y expuestas en forma de semejanzas y diferencias.

---

<sup>186</sup> *Supra* p. 6 n. 8

## Segunda parte

### Capítulo 1

#### **Evidencias que relacionan la teogonía mixta con Aristóteles**

En su edad madura, Aristóteles se traza como meta la proveniencia teórica de las ὄνται que devienen en las entidades primeras de los principios. Pues bien, en los argumentos que Aristóteles refiere el sentido de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación*, se señala una analogía teórica que puede ser encontrada en *Met.*, *A*, 8, 1074b 1-14, en cuanto que allí se justifica la construcción de una nueva filosofía, al reconocer la proveniencia en el tiempo de una tradición destruida (olvidada). Esa proveniencia de la tradición no es otra que reconstruir el mito desde sus raíces, de modo que este sirva a la posteridad en su interpretación filosófica (ontología)<sup>187</sup>.

De acuerdo a estas últimas ideas (que son recogidas en nuestro anterior capítulo de la primera parte), sería fundamental que hallemos los argumentos que refieren en Aristóteles, el estudio de las entidades. Según Düring<sup>188</sup>, los textos de *A*, *Física I* y el *Sobre la Filosofía*, corresponden al estudio de las entidades:

1°) El tema que se estudia en el libro *A* es acerca de las entidades (περὶ οὐσίᾳς), donde Aristóteles toma en cuenta los eternos principios y conceptos que sólo pueden ser captados por la razón. Especialmente –dice Düring–, se trata la segunda clase de

---

<sup>187</sup> *Supra*, p. 92-93

<sup>188</sup> Düring, 2000. p. 303

οὐσίαι como *entidades perpetuas inaccesibles* (ἀκίνητοι οὐσίαι αἰδίοι), donde se establecen los principios del ser y del movimiento.

2º) El tema anterior se conecta en *Física I*, cuyo contenido es *Sobre los principios* (περὶ ἀρχῶν), donde los principios se explican como estructura de las cosas sensibles, la primera clase de οὐσίαι, es decir, allí se exponen *las entidades primarias y perecederas* (φυσικαὶ καὶ φθαρταὶ οὐσίαι).

3º) Además en el libro tercero del diálogo *Sobre la filosofías* (Περὶ φιλοσοφίας), que -según Düring-, fue escrito más tarde en forma de lección en el *De caelo I-II*, y cuyo contenido hace referencia directa a la *Física I*; Aristóteles se centra en la tercera clase de οὐσίαι a la que llamará *entidades perpetuas primarias* (φυσικαὶ οὐσίαι αἰδίοι), es decir, los cuerpos celestes<sup>189</sup>.

El estudio de estas temáticas comparadas sobre las entidades que Düring recoge de Aristóteles, formarán parte de los indicios que articularemos con los fragmentos de las teogonías de Alcman y de Ferécides. Pero para ello, antes debemos cerciorarnos del valor que Aristóteles da al mito en el *Sobre la Filosofía*. Si bien, anteriormente hablamos de las causas que llevaron a Aristóteles a buscar en la reconstrucción interpretativa del mito, la demostración válida para la construcción de una nueva filosofía<sup>190</sup>, ello implica entonces -según Düring-, que el estudio de la conexión entre *A* y *Fís. I*, debe su conclusión a que el libro *A* puede ser anterior a *Fís. I*.

---

<sup>189</sup> Por lo que Aristóteles podrá decir <<pertenece a la física investigar las cosas sensibles, tanto las perecederas aquí en la Tierra, como los cuerpos celestes, porque están vinculados con el movimiento. El estudio de lo no-sensible de las entidades (οὐσίαι) inmóviles, pertenecen a una ciencia diversa de la física, en cuanto que **no hay un principio común para las cosas sensibles y para lo no sensible**>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, A. 1, 1069b 1)

<sup>190</sup> *Supra*, pp. 91-92

Düring también cree que en la teoría de la *estructura del cosmos* insertada en el diálogo *Sobre la Filosofía*, se hallan conceptos fundamentales que son desde luego los mismos que hay en el libro *Λ, De caelo* y *Fís. VII*<sup>191</sup>, en donde el mayor énfasis está puesto en la teoría del movimiento.<sup>192</sup> Basados en lo que dice Düring, para nosotros los diálogos y los escritos tempranos del *Corpus*, tuvieron que ser necesariamente desarrollados a partir del proyecto de construcción de su filosofía. De allí que -según Düring-, sería a partir de la obtención de sus principios supremos -que conforman la *teoría fundamental de la estructura del cosmos*-, el principal motivo que lo hicieron alejarse aún más de los principios de Platón<sup>193</sup>.

Es por ello que Düring sostiene que al debatir insistentemente la teoría de las ideas y la teoría platónica de los principios, Aristóteles no adopta con prudencia el problema ontológico principal de Platón, al referirse a la posición de Aristóteles frente a los principios de Platón, Jenócrates y Espeusipo<sup>194</sup>, pero que sin ese contexto intelectual previo que se daba en la Academia, Aristóteles aún adopta las posturas y conceptos platónicos.<sup>195</sup>

---

<sup>191</sup> <<Jaeger asignó este Diálogo al llamado periodo de Assos y lo consideró como el punto de viraje en la evolución filosófica de Aristóteles... Pues bien, hay un indicio seguro de que este Diálogo, el escrito *Sobre la división de los contrarios*, Phys. II y *Λ*, están vinculados unos con otros en tiempo y en contenido.>> (Düring, 2000. p. 295)

<sup>192</sup> <<Del primer motor dependen el Cielo y el mundo del devenir>> (*Met.*, *Λ*. 7, 1072b 13) En: Düring, 2000. p. 298

<sup>193</sup> <<Los principios del movimiento son cosas que anteceden a lo movido; aquellos, en cambio, que explican la estructura de una cosa, existen al mismo tiempo que la cosa singular>> (*Λ*. 1070a 21) *Ibid.* p. 329

<sup>194</sup> <<Su estereotipada objeción contra las ideas, de que no significan nada sino una duplicación innecesaria de las cosas>> *Ibid.*, p. 300

<sup>195</sup> *Ibid.* p. 300

Esta es entonces la vinculación entre el diálogo *Sobre la Filosofía y Met.*, *Λ 8*, 1074b: en el que el diálogo *Sobre la Filosofía* reunió las bases teóricas fundamentales de la estructura del cosmos<sup>196</sup>, y que avalarán el proyecto integral del *Corpus* sustentándose en una interpretación del mito, que bien pudiera verse en la afirmación que hace en *Met.*, *Λ 8*, 1074b, donde Aristóteles declara el método de análisis de estos mitos, y que consiste básicamente en su destrucción o descomposición del material existente en los textos poéticos<sup>197</sup>.

El método aristotélico es el mismo método basado en el tratamiento interpretativo analógico, el cual ha sido defendido por los filósofos unitaristas como Muralet y que fuera tematizado para el estudio de la historia de la filosofía por F. León Florido<sup>198</sup>. Éste será el mismo tratamiento metodológico que aplicaremos al análisis de los fragmentos poéticos de la teogonía mixta, al ser confrontados con algunos de los pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles en busca de sus analogías en el presente.

<sup>196</sup> Resulta preferencial -según Düring- el artículo de P. Wilpert (*Autour d' Aristote*, 99-116) sobre lo que se puede aprender de este diálogo: <<En el libro primero Aristóteles describía la ascensión de la Humanidad desde los inicios primitivos hasta la plena evolución de la filosofía y de las ciencias en la Academia. En el libro segundo trató sobre la filosofía y de Platón; los fragmentos muestran que discutió críticamente hasta en sus detalles la teoría platónica de los principios, de las ideas-números y de las ideas. En el libro tercero, finalmente, exponía sus propios puntos de vista sobre la estructura del mundo. Es posible que haya concebido esta parte del Diálogo como un paralelo del *Timeo*.>> (Düring, 2000. p. 294) <<Jaeger asignó este Diálogo al llamado periodo de Assos y lo consideró como el punto de viraje en la evolución filosófica de Aristóteles>> (*Ibid.* p. 295)

<sup>197</sup> *Supra*, pp. 23-24 n. 27 y 28 y p. 91 n. 170

<sup>198</sup> Según F. Florido, en su libro *Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía*, nos dice que la finalidad de su aplicación tiene que ver con el establecimiento del diálogo más fecundo <<entre el pasado del pensamiento occidental y la actualidad de las nuevas producciones del intelecto humano>>. Esto que sólo puede hacerse desde la aplicación del **método de investigación de las estructuras analógicas de los conceptos** en la historia de la filosofía. (F. León Florido, 2000 *Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía*. [en línea] Anales del seminario de historia de la filosofía, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, Vol. 17 (2000) pp. 195-216. <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0000110195A.PDF>> Madrid, p. 178)

## Segunda parte

### Capítulo 2

#### **La interpretación de los textos de Alcmán y Ferécides**

La “teogonía mixta” es denominada así en la actualidad, porque pertenece a dos de los modelos genéticos más importantes del legado no-tradicional de la poesía griega antigua. A parte de Hesíodo -quien compuso la *Teogonía*-, éste sí perteneció a la tradición poética griega, narra la creación de los dioses mitológicos, resguardándose en la tradición cultural Helena. En cambio, las teogonías mixtas de Alcmán y Ferécides, no fueron populares dentro del mundo griego, pues su carácter mixto obedeció a un sentido de explicación de la generación de un modo particularmente distinto.

Precisamente ese sentido de mezcla es uno de los aspectos que Aristóteles pone en evidencia del carácter distintivo de estos teogonistas con los demás estilos. Cuando Aristóteles dice en *Met.*, *N* 4, 1091b 7-10: <<...aquellos que mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito,...>> (διὰ...συμβαίνει τοιαῦτα λέγειν,... μυθικῶς πάντα λέγειν), donde el argumento de la mezcla tiene algunas connotaciones importantes.

Por un lado cuando dice que ellos mezclan <<dos>> tipos de explicaciones, estará indicando que en efecto, las explicaciones o interpretaciones que hacen estos poetas son de <<dos tipos>> (τοιαῦτα διὰ), dos modelos o paradigmas que fueron históricamente los dos géneros culturales que han dominado el espíritu de las regiones

en torno al mar Egeo, y que fueron el pérsico (en la tradición siria del Asia Menor), y el heleno (específicamente el de Esparta). Ambos modelos están representados en forma mezclada en estas dos producciones teogónicas realizadas por Alcman durante el siglo VI a.C., y después por Ferécides, aproximadamente a partir del siglo VI hasta el año 560 a.C. Pues bien, en ambos modelos se hallan la explicación de la generación desde el griego espartano y el sirio de raíz oriental (zoroastrismo), de modo que -tal como lo veremos más adelante-, ambos modelos se reúnen (se mezclan) en un estilo armónico con elementos de ambas culturas.

Pero por otro lado, las explicaciones dadas por la teogonía mixta de estos géneros culturalmente distintos, al reunir (συμβαίνω) toda una serie de argumentos que son en su mayoría mezclas de carácter cultural griego y fenicios, no se referirán a las genealogías exclusivamente míticas, tal como lo dirá Aristóteles en seguida al expresar el <<no decir todo en forma de mito>> (μυθικῶς πάντα λέγειν). Aristóteles estará connotando en estos poetas, un espacio de la interpretación en la que tiene cabida otra clase de asuntos más importantes, más de orden lógico –podríamos decir-, que pueden divisarse dentro del texto poético. Es decir, otras zonas de interpretación que no son precisamente las referidas a la genealogía de los dioses, que en modo estricto los griegos sí apoyan.

Esa será la acreditación que en un primer momento Aristóteles les ratifica a los teogonistas mixtos, antes que él mismo les apruebe -una línea más adelante-: <<lo Perfecto Primero como Principio de Generación>> (τὸ γεννήσαν πρῶτον ἄριστον

τιθέασι). Esa aprobación es algo de lo que sin duda Aristóteles destacará en forma determinante, extraordinaria y sin comparación alguna de los demás sabios, religiosos y poetas de la tradición.

Es desde luego motivo suficiente para que nos interroguemos de su procedencia, y no viendo esa procedencia desde lo relativo del círculo vicioso histórico-filosófico (donde con toda seguridad no hallaremos resultados). Es más bien, lo que históricamente se halla intrínseco en esa procedencia; en eso que ha permanecido oculto de los textos de Aristóteles y de los teogonistas mixtos, existe un saber que es vital (Dilthey). Y lo que es vital en la interpretación, es -tal como lo sugiere Gadamer-, lo que debiera implicar un necesario intento por traducir dos mundos, al entender ya la conciencia histórica desde una nueva temporalidad y de su acontecer.

Esta conciencia provee a la comprensión lo común a estos dos mundos: <<tomar conciencia de lo que ocurre realmente cuando algo se ofrece a la comprensión de alguien, y cuando ese alguien lo comprende>><sup>199</sup>. Consecuencia vital de lo que por demás no puede llegar a ser la aporía de un <<objetivismo-relativismo>> en la historia de la filosofía como ciencia.

Gadamer instiga esa aporía cuando la ciencia, en su ideal metódico, obviando la relatividad trascendental del *ser-ahí*, abandona a la opinión subjetiva toda consideración de los problemas vitales humanos y por tanto filosóficos, lo que ella misma no puede

---

<sup>199</sup> Hans-Georg Gadamer, 1993 *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significantes del siglo XX*. Gedisa, Barcelona, p. 144



controlar. Es más bien, lo fáctico y trascendental de ambas interpretaciones que históricamente devienen –en nuestro caso- desde Aristóteles y la poesía mixta, de modo que puedan ser presentados ahora en lo que su facticidad significa un comprender de la existencia de la significación en las propias fronteras de sus argumentos. Es decir, actualizándolas en una época presente.<sup>200</sup>

Es por ello que hemos venido comprendiendo lo que históricamente aconteció como vital en Aristóteles, pues lleva a mirar desde una nueva temporalidad, como consecuencia a una nueva mirada de sus tratados. Y es que la interpretación ya no la hacemos desde la tradición de lo que significaría su ser histórico puramente, ni mucho menos el de la poesía mixta. Más bien hemos de ver en los textos esa nueva temporalidad comprendida y que resulta vital para su significación, justamente en su análisis separado, y que posteriormente logran articularse entre sí en la unidad de significados.

En informaciones que ya habíamos adelantado en los capítulos 1, 2 y 4 de la primera parte, así como en el capítulo 1 de la segunda parte<sup>201</sup>, señalamos un poco a cerca del origen de este estilo poético, de su característica, de su diferenciación y conexiones entre las tradiciones poéticas (orfismo, cosmogonía). En el capítulo 2 hablábamos a cerca del momento en que Aristóteles los inmiscuye dentro del ámbito

---

<sup>200</sup> <<la estructura de la vitalidad consiste en analizar, afirmarse a sí mismo como unidad en la partición y articulación de sí. Ahora bien, nuestro pensamiento se mueve en el terreno de los resultados de la conciencia, la lograda dirección en aquel presupuesto. Los resultados sólo son resultados en cuanto son separados y se dejan separar. La filosofía tiene que repetir en dirección inversa el experimento de la vida con el fin de conocer las relaciones que condicionan los resultados de la vida>> (Hans-Georg. Gadamer, 1991. *Verdad y Método*. Sígueme, Salamanca pp. 317-318)

<sup>201</sup> *Supra*, p. 23; pp. 27-28 n. 32-33; pp. 84-85 y p. 98

filosófico. Allí debimos preguntarnos a cerca de qué intentaba Aristóteles al involucrar la teogonía mixta en las discusiones que él lleva a cabo contra la tradición, es decir, ¿Qué importancia podrían aportar los teogonistas mixtos, para que Aristóteles los interpele positivamente dentro de las aproximaciones de lo que son los principios? Más aún, ¿qué zonas pudieran abarcar ese espacio de la interpretación, que apenas Aristóteles deja entrever en el <<no decir todo en forma de mito>> de estos teogonistas?

Sin duda que la mejor manera de hallar estas aclaraciones será a través de la exposición de sus argumentos en sus interpretaciones. Sólo a través de estas interpretaciones deberán aclararse la posición crítica de estos dos tipos de explicaciones que se reúnen en una sola unidad estructural. Es decir, donde el texto poético es para Aristóteles la esencia del mito primitivo, en cuanto que apela a una clase de entes que es también otro de los objetos de su investigación, los *entes divinos*. Pasemos ahora a implicar los argumentos propios de los fragmentos aducidos a la Teogonía mixta de Alcman y Ferécides.

### **Interpretación de los textos de Alcman**

En Alcman, los fragmentos han sido catalogados en los denominados *Poetae Melici Graeci*<sup>202</sup>. El fr. 3 sin embargo es uno de los elementos más importantes que identifican su autoría con la materia que este poeta trata en su contenido. Sin embargo

---

<sup>202</sup> Los fragmentos del texto poético de Alcman inscritos como modelo genético de la naturaleza, abundan por más de 40 *Poetae Melici Graeci* (PMG) (Francisco R. Adrados, 1986 *Lírica Griega Arcaica. Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.* Madrid, Gredos. v. 31, pp. 141-156) Aunque también son importantes los fragmentos hallados en la colección Loeb: *Lyra Graeca. Being the remains of all the greek lyric poets from Eumelus to Timotheus excepting Pindar*, 1958. Newly edited and translated by J. M. Edmonds, Loeb vol. I. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 2d. ed, pp. 44-126

aquí queremos destacar —en relación a este fr. 3 (Page), col. ii, 7-20 **(AL.3)**<sup>203</sup>—, cierta evolución en la intervención de algunos vocablos dentro del contexto que abordan estos cantos líricos, escogiendo para tal fin: el *Primer partenio* **(AL.1)** y el PMG5 **(AL.2)**.

**(AL.1) Primer partenio**<sup>204</sup>

... Pólux: no me cuido de Liceso entre los muertos pero sí de Euróforo y Sebro de pies rápidos, de... el violento, de... el armado del casco, de Eutiques y el señor Areo y... el mejor de los héroes. Al... jefe de guerreros y al gran Éurito..., en el tumulto (de Ares) ciego... los más excelentes... (no) pasaremos en silencio. Pues **Poros y Esa, de todos... (son) los más antiguos**. Que ningún hombre vuele hasta el cielo ni intente casarse con Afrodita, la señora o con una... o una hija de Porco. **Sólo las Gracias que respiran amor a la casa de Zeus...** Un dios... a los amigos... dio regalos... hizo perecer la juventud... uno de ellos por una flecha... otro pereció por una mármorea piedra de molino... en la mansión de Hades: desgracias crueles padecieron por tramar maldades...

El fragmento **AL.1** tiene sentido poético como introducción petitoria para recurrir a la protección divina, debiendo el coro primero invocar a Poros y Esa como los más antiguos de todos los dioses (el Dador y la Parte que corresponden al destino), así: <<Al... jefe de guerreros y al gran Éurito..., en el tumulto (de Ares) ciego... los más excelentes... (no) pasaremos en silencio. Pues **Poros y Esa, de todos... (son) los más antiguos**>>, es decir, ante los demás dioses y héroes excelsos, el coro no pasará en

<sup>203</sup> Page, *papiro de Oxirrinco* n.º 2390 publicado en 1957. Aún cuando para algunos su autoría no esta clara, cabe destacar que su relación con los *PMG* son evidentes, pues en los términos usados en ambos textos, parecen adjudicar con fuerza a un solo autor (Kirk, 1987 p. 79)

<sup>204</sup> παρθένιος, virginal; ή παρθένική la doncella, la virgen. Los partenios son los cantos de un coro compuesto de doncellas, que participan en las carreras-danzas en las competencias en honor de Ortia (diosa de la vegetación honrada en Esparta, y asimilada también como Artemis). Cada coro (de diez doncellas) tiene un jefe o *corego*; el jefe del coro de doncellas espartanas es Hagesícora, mientras que el de las Pléyades o Peléades es Ágido. La competencia se desarrolla en forma de carrera en la que mediante la danza, cada coro lleva a la diosa un peplo o vestido. Perdidos el proemio y el epílogo, este primer partenio es sólo la preparación del respetuoso clamor de Hagesícora, donde además los coros dan las gracias a la diosa por los beneficios a la ciudad donde además se imploran otras nuevas peticiones. (F. R. Adrados, 1986, p. 141)

silencio (con respeto), pues los más antiguos dioses son los del destino, los que de verdad merecen ser respetados.

Por ello El Dador (Poros) y La Parte (Moiras), son de los que se compone el “destino” del hombre. Pero posteriormente será sentenciada la condición delimitante del hombre como mortal y subsumido a las leyes de los dioses (el destino perpetuo de los humanos): <<Que ningún hombre vuele hasta el cielo ni intente casarse con Afrodita, la señora o con una... o una hija de Porco>>. Esto nos lleva a recordar de nuevo la sentencia de Píndaro contra los hombres, al no serle permitido llegar a ser dios<sup>205</sup>. Pero además Alcman introduce a las Gracias (las que suponemos son Aglaya, Eufrosine y Talía), pues <<Sólo las Gracias que respiran amor a la casa de Zeus...>>.

Este ‘respirar’, visto desde el legendario sentido de las iniciaciones órficas y de la cual nace el mito de las Gracias, corresponden al del sistema descrito por las versiones de Ficino en la Edad Media. Pico della Mirandola en un escrito titulado *Conclusiones... de modo intelligendi hymnos Orphei*, n.º 8, donde se exponen las múltiples conclusiones con las que Pico debe intentar dar con el sentido que dan los neoplatónicos Porfirio, Jámblico y Proclo a la *teología órfica*, las cuales estarán recabadas del platonismo. Una de estas conclusiones coincide en que la generosidad de los dioses es vista por los neoplatónicos como un flujo o *emanatio*, de la cual resulta el sentido *conversio*, *raptio* o

---

<sup>205</sup> *Supra.*, p. 88 n. 162

*vivificatio* de Ficino, <<desde la cual los seres inferiores eran llevados nuevamente al cielo y se unían a los dioses (*remeatio*)>><sup>206</sup>.

La versión de las Gracias en Alcman debe ser la más próxima a la antigüedad de estas versiones, ya que Alcman las relaciona con la antigua Venus mitológica<sup>207</sup> y mucho antes que Platón, donde son recordadas en las tres causas neoplatónicas heredadas del platonismo: la causa eficiente, la causa ejemplar y la causa final.

Pero llega a ser más interesante aún, la relación que se establece de las Gracias, de acuerdo con el contexto filosófico de las cuatro causas de Aristóteles tal como lo expondremos más adelante. De aquí se deduce que, debido al grado mitológico antiguo que las Gracias integran en una evolución a los poemas del partenio y del resto de los PMG, estos son anteriores al fr. 3 (AL.3), haciendo del fr. 3, el poema más reciente y por tanto de mayor complejidad.

---

<sup>206</sup> Edgar Wind en su libro "*Misterios Paganos*", refiere el estudio que hizo Ficino en *In Plotinum* I, iii (*Opera*, p. 1559), a cerca del triple ritmo de *emanatio*, *raptio* y *remeatio*, del que Séneca definió como el *círculo de la gracia*: **dar**, **aceptar** y **devolver**. Según E. Wind, Ficino asocia las Gracias con los escritos del *Timeo* y de la *Segunda Carta* de Platón. Allí se asocia este ciclo con tres causas que son: **causa efficiens**, **causa exemplaris** y **causa finalis**. Terminologías que él tomó de Proclo (*In Timaeum* 1C-D [Dile]), para luego ordenarlas en favor del vínculo de las especulaciones órficas y cristianas (E. Wind, 1980 *Misterios Paganos*, Madrid pp. 46-47 n. 8)

<sup>207</sup> Zeus es padre y bienhechor de las Gracias, de allí que las Gracias 'respiren' amor, o mejor dicho 'intercambien' amor al recinto de Zeus como padre; y es que Zeus -como *Padre de las cosas*- interviene en los hombres a través del intercambio en el **dar** como **causa eficiente**, luego en el **aceptar** como **causa ejemplar o formal** (ya que sólo se acepta algo si ello es conforme a lo que se pide), y por último en el **devolver** como **causa final** (ya que sólo se devuelve para cerrar el ciclo). Esto no es otra cosa que el otorgamiento de los dones que sólo Venus como deidad hacía a los griegos, por eso se constituyó en un <<sistema universal del intercambio mediante el cual circulan graciosamente los dones divinos>> (E. Wind, 1980 p. 47). Sistema, que con esa clase de amor mítico hacia Zeus, es el vínculo permanente con el universo (pudiendo verse a Empédocles simpatizar también en esa doctrina).

En los fragmentos **AL.1** y **AL.2** (II), los nombres *Poros* y *Esa* están escritos con mayúscula, indicando las jerarquías divinales de los anteriores aspectos que serán complementarios en la teología arcaica de Esparta. En consecuencia representan a los dioses conectados con el Destino: Πόρος era el Dador y Μοῖρα la Parte.

Sin embargo, estos dos aspectos tienden a evolucionar en la poesía de Alcmán, dando paso a su forma escrita en minúscula en **AL.3**. Allí ambos aspectos ahora se complementan uno con el otro desde el siguiente sentido interpretativo: donde por un lado *poros* (πόρος) es el paso, la senda, camino o medio por el que se llega a un fin, y *Esa*, que se relaciona en su sentido literal con μοῖρα, la parte o porción adecuada o propia, como lo justo.

www.bdigital.ula.ve

Ambas sentencias parecen evolucionar en forma más clara y concretamente como significando el <devenir> en lugar de su anterior significado como 'Destino'. Tomado como *devenir*, puede prestarse a la interpretación de *poros* (escrito en minúscula), así como el resto de los demás términos restantes que el comentarista de Alcmán (Page) da en **AL.3**. En lo adelante, las interpretaciones así lo indicarán.

(**AL.2**) (PMG5) fr. 2

(I)... ni ... del oro ... pues no es Caleso un varón cargado de desgracias entre los varones, ni un violento ... pero ahora vayamos, del dios ... al más excelente de sus hijos ... por su figura se parece al hijo (de Eurícrates), el rubio de Polidoro ... a ti, Musa, te suplico antes que nada ...

(II)... de él Poros... el viejo Tekmor... y la tercera la Oscuridad... el día, la noche y la tercera la oscuridad<sup>208</sup>.

(AL.3) Alcmán fr. 3 (Page), col. ii, 7-20

ὥς γὰρ ἤρξατο ἡ ὕλη κατασκευα [σθῆναι  
ἐγένετο πόρος τις οἴονει ἀρχή· λέγει  
οὖν ὁ Ἄλκμαν τὴν ὕλην πάν[των τετα-  
ραγμένην καὶ ἀπόητον· εἶτα [γενέ- 10  
σθαι τινά φησιν τὸν κατασκευά [ζοντα  
πάντα, εἶτα γενέσθαι [πό]ρον, τοῦ [δὲ πό-  
ρου παρελθόντος. ἐπακολουθῆ[σαι] τέ-  
κμωρ· καὶ ἔστιν ὁ μὲν πόρος οἶον ἀρχή, τὸ δὲ τέ-  
κμωρ οἴονει τέλος. τῆς δὲ Θετίδος γενο- 15  
μένης ἀρχὴ καὶ τέ[λ]ο[ς ταῦτ]α πάντων ἐ-  
γένε[τ]ο, καὶ τὰ μὲν πάντα [ὁμο]ίαν ἔχει  
τὴν φύσιν τῆ τοῦ χαλκοῦ ὕλη, ἡ δὲ  
Θέτις τ[ῆ] τοῦ τεχνίτου, ὁ δὲ πόρος καὶ τὸ τέ-  
κμωρ τῆ ἀρχῆ καὶ τῶι τέλει... 20

<<Porque, cuando **comenzó la materia a ser dispuesta**, surgió una **vía** [o camino, poros], **como un principio** [u origen, *archē*]. Por tanto, Alcmán dice que **la materia de todas las cosas** estaba desordenada y sin hacer y que después nació algún ordenador del todo; surgió luego **un camino** [*poros*] y cuando el camino hubo pasado al lado, un **límite** [o término *tekmōr*] seguía. Y el camino es como un principio [u origen], mientras que el límite es como un fin [o límite, *telos*]. Cuando Tetis hubo nacido, éstos [el camino y el límite] **se convirtieron en el principio y fin de todas las cosas y la totalidad de las cosas tienen una naturaleza similar a la materia del bronce, Tetis a la de un artesano y el camino y el límite a la del comienzo y el fin...** >>

Para muchos, Tetis suele considerarse como una ninfa marina, la primera diosa que ordena todas las cosas, y creadora de Poros, Tekmor y Skotos.<sup>209</sup> Pero resulta que en el fragmento AL.3, podemos demostrar en contracorriente, que ninguno de estos

<sup>208</sup> Alcmán introduce a Poros junto a Tekmor y Skotos (la Oscuridad), dentro de un orden cósmico que puede describirse así: a) Las Musas son hijas de Ge, la tierra; b) En un tiempo más antiguo, la materia o sustancia original era confusa y mezclada; c) De esa sustancia se originaron Poros (Πόρος, 'senda', 'camino'), Tekmor (Τέκμωρ, 'límite', 'jalón', 'poste de meta' o fin, el 'telos') y Skotos, la Oscuridad (Σκότος, 'tinieblas', 'oscuridad', 'noche'; pero también 'lo oculto', 'lo secreto'; como también 'ceguedad', 'error', 'decepción', 'ignorancia', 'incertidumbre'); d) A esa sustancia pudo llamarse Tetis (Θέτις) la que ulteriormente creará el Sol, la Luna y la Tierra. (M. L. West, 1963 p. 154 ss. En: F. R. Adrados, 1986 p. 144)

<sup>209</sup> Kirk, 1987 p. 80

términos posee los significados divinales anteriores, pareciendo existir más bien una evolución hacia una nueva zona interpretativa de Tetis<sup>210</sup>. En **AL.1** y en **AL.2 (II)**, estos términos se hallan escritos con mayúscula, lo cual nos hace pensar sobre el lado divinal de estos seres, a través del nombre propio de cada uno de ellos, encajados dentro de la tradición poética y cantoral de las carreras-danzas de Esparta.

En el fragmento **AL.3** (fr. 3) como ya dijimos, los mismos términos que encontramos en los fragmentos anteriores (*PMG*), y que estaban escritos con mayúsculas, aquí los encontramos en minúscula, lo cual indica, que en esta ocasión no designan nombres propios de dioses, sino por el contrario, estos términos están siendo enunciados connotando su uso común y no extrínseco hacia los dioses. Esto indica no un tratamiento cosmogónico como en los *PMG*, sino que pareciera que desde el tratamiento común de aquellos términos, podrían estarse refiriendo desde un nivel que sólo compromete la zona de explicación referida a la acción de los hombres dentro de lo real, lo físico y lo usual de la vida común<sup>211</sup>.

De allí que estemos de acuerdo con la sugerencia de Kirk, según la cual estos términos refieren, un tratamiento filosófico “delimitado”, semejante al que Aristóteles

---

<sup>210</sup> Creemos que Kirk se refiere a la raíz τίθημι, según la cual ha podido asociarse con Θέτις en los significados: poner, colocar; levantar, erigir, dedicar; depositar; deponer; enterrar; fijar, determinar, establecer. τίθημι como raíz del verbo τιθέναι, admitir, aceptar, suponer, considerar; o con acción sobre sí mismo: rendirse, armarse; así como también es raíz de otro verbo, θέσθαι, abrirse, entablar, arreglar, terminar, resolver.

<sup>211</sup> <<Aristóteles siempre parte en su investigación de los términos del lenguaje natural tal como es efectivamente usado por el hombre>>, es decir, desde el común lingüístico de las palabras que tiene su ser en las categorías. (F. León Florido, 2000, p. 200)



hace de las cuatro causas<sup>212</sup>. Pero Kirk, no nos presenta en su libro, ningún argumento para poder comprobar esto<sup>213</sup>, queda entonces de nuestra parte averiguar esta posible relación, y para ello analizaremos a continuación el fr. 3 (AL.3) desde tres aspectos básicos de su contenido: el sentido de la *totalidad*, el sentido del *camino y límite*, y el sentido de lo *físico o natural*.

A)- En AL.3, uno de los términos que nos recuerda a Heráclito<sup>214</sup>, el término τὰ πάντα, *la totalidad*; tal como viene acompañado de los otros vocablos como:

a.1)- τὴν ὕλην πάντων τετραγαμμένην (fr. 3, 9-10) (AL.3): <<la materia de todas las cosas>>, en donde se evidencia que el todo posee un principio inmanente en la materia, como en los cuatro (τέτταρα) elementos de la naturaleza. Semejante interpretación que Aristóteles hace al rechazar la creencia de los platónicos, de que la

www.bdigital.ula.ve

---

<sup>212</sup> *Ibid.* (ver Aristóteles, *Fís.*, II)

<sup>213</sup> Kirk llega a observar que ninguno de los filósofos modernos (al menos los que él cita), llegan a una conclusión convincente sobre estos términos. Según los autores citados por él: para Burkert, *tekmor* es la señal del camino; para West, *poros* son los senderos en el mar primigenio y *tekmor* son las señales de dirección del sendero sobre el mar; o bien para Vernant, dichas señales se dan no en el mar sino en las estrellas. También creen hallar relaciones en Océano y Tetis, ésta como diosa del mar; e igualmente también hay acuerdos entre ellos cuando relacionan el "límite" *tekmor* con Océano, etc, etc. (Kirk, 1987 p. 81) Todos, incluido Kirk, presentan dificultades al no hallar cómo relacionar estos términos sobre las interpretaciones -que según ellos- poseen y así creen en que se deben escoger entre las interpretaciones concretas y las abstractas (*ibid*); en efecto, si bien esos términos poseen su fundamento lógico, el análisis que presentan tiene todo el sentido de un análisis superficial, en todo caso podría haberse intentado el sentido lógico de las interpretaciones desde un análisis profundo (según Florido la lógica es instrumento común a todo uso lingüístico, siendo su utilización diversa y dependiente del fin de cada caso) (F. León Florido, 2000, p. 200). De acuerdo al método de análisis propuesto por Florido, primero, debieron mostrar en sus interpretaciones la necesidad de lo que es en el tejido o género doctrinal del modelo genético de la teogonía mixta desde las semejanzas y diferencias con la metafísica de Aristóteles, y no como estos autores tratan de interpretar lo que estos términos son, desde el sentido superficial de lo poético, y segundo, debieron atender a lo concluyente o persuasivo en la construcción de los términos traducidos, pues la teogonía participa de la época griega antigua y sobre una forma concreta de pensamiento como lo es el pensamiento poético genético.

<sup>214</sup> Es uno de los más fuertes argumentos de la hermenéutica en Heidegger y Fink. (Heidegger y Fink, 1986. *Heráclito*. Título original: *Heraklit Seminar Wintersemester 1966-1967*. Barcelona, Ariel Filosofía, pp. 23-51)

materia es su contrario, al replicarles: <<pues la materia, que es una sola, no es contrario de nada>> (*Met.*, *Λ*. 10, 1075a 35)

a.2)- πάντων ἐγένετο (fr. 3, 16-17) (AL.3): <<**todas las cosas**>> en donde la totalidad está en lo generado de las cosas comunes.

a.3)- τὰ μὲν πάντα (fr. 3, 17) (AL.3): <<**la totalidad de las cosas**>>, cuyo sentido es el de la confirmación de esa totalidad como cierta en las cosas comunes, no abstracta, no desde el trasfondo religioso.

B)- El contenido textual de πόρος γ. τέκμων τo man su significación como: *vía* o *camino* en el primero y, *límite* o *fin* en el segundo, donde los argumentos parecen estar centrados hacia una aproximación lógica y racional y no divinal ni extrínseca de la realidad al hombre. Esto puede verse en el fr. 3, 12-15 (AL.3) de acuerdo a las tres versiones posibles que hemos realizado<sup>215</sup>.

b.1)- <<surgió luego un camino [poros] mas, **habiendo de llegar cerca del camino, sigue tú con inteligencia al límite. Ciertamente** el camino es como un principio [u origen], mientras que el límite es como un fin [o *límite, telos*]>>

<sup>215</sup> Es inconsistente aquella traducción de Kirk: "y cuando el camino hubo pasado al lado, un límite [o *zérmino tekmon*] seguía" (τοῦ δὲ πόρου παρελθόντος. ἐπακολουθήσαι τέκμων) (*supra* p. 110). De ahí que traduzcamos esta frase, sustentándonos en el grado lógico que Alcman concede a los términos *poros* y *tekmon* en las siguientes traslaciones: 1) παρελθόντος, palabra compuesta de παρα y ελθόντος, donde la segunda desciende del verbo polirriso ἔρχομαι *ir, venir, llegar, marchar*; ελθόντος traduce: *habiendo de ir, habiendo de venir o habiendo de llegar*; así παρελθόντος significa *habiendo de ir cerca, habiendo de ir al lado o habiendo de ir más allá*; 2) ἐπακολουθήσαι palabra compuesta de επι y ακολουθήσαι, donde la segunda desciende de ακολουθέω, *seguir, acompañar, seguir con la inteligencia, adherirse*; ακολουθήσαι traduce entonces *adhierete, acompáñate, sigue tú con inteligencia*, de modo que ἐπακολουθήσαι traduce: *sigue tú con inteligencia, acompáñate, adherete o acomódate (a, contra, hacia)*.

b.2)- <<surgió luego un camino [poros] **sin embargo, habiendo de venir al lado del camino, sigue contra el límite. Pues** el camino es como un principio [u *origen*], mientras que el límite es como un fin [o *límite, telos*]>>

b.3)- <<surgió luego un camino [poros] **pero, habiendo de ir más allá del camino, adhiérete al límite.** Y el camino es como un principio [u *origen*], mientras que el límite es como un fin [o *límite, telos*]>>

En las interpretaciones anteriores b.1), b.2) y b.3), deben corresponder con una lectura textual naturalista de la lírica de Alcman. Tal como lo hemos observado, Alcman desmitifica su contenido poético, donde pareciera que se presta a reconocer los hechos naturales de las danzas en un nivel físico dentro de **lo común del mundo**. El fragmento AL.3, es entonces resultado de ese cambio que revolucionó la lírica del mito en la teogonía, precisamente al mezclar los elementos divinos con los físicos.

C)- Por último, el *sentido físico o natural* del fr. 3 puede interpretarse como sigue:

c.1)- Según la totalidad de las cosas. Donde la naturaleza es interpretada intrínsecamente con la materialidad, como el caso del bronce: τὰ μὲν πάντα ὁμοίαν ἔχει τὴν φύσιν τῆ τοῦ χαλκοῦ ὕλη. Allí se reconoce el bronce como una sola materia, y de <una misma naturaleza> y no varias. Es decir, la lógica de la totalidad de las cosas en Alcman. De aquí concluimos que esto da sentido a la **unicidad en la materia como totalidad**.

c.2)- Tetis se asemeja a un artesano. Cuyo argumento debiera estar centrado como principio de individuación del que hace y conoce: el individuo *tekhnites*.

c.3)- El camino que se asemeja al *comienzo* (ἀρχῆ) y el límite que se asemeja al *fin* (τέλει). Pues en τοῦ δὲ πόρου παρελθόντος ἐπακολουθῆσαι τέκμων hallamos el grado lógico de individuación en el aoristo de 2ª persona (ἐπακολουθῆσαι), por el cual se entiende la dualidad de la vida como vía (*principio-fin, nacimiento-muerte, generación-corrupción*). Así el hombre participa en su individuación, debiendo guiarse con inteligencia, no tanto en el camino como una acción simple del venir, marchar, o de llegar por medio de éste. El camino es más bien un principio <indeterminado>, es decir, siempre se está principiando desde el ser hacia un tiempo futuro indeterminado, en donde al decir: *habiendo de ir, venir o llegar* (ελθόντος), su límite que es el fin, es por lo que uno mismo se acompaña así mismo; uno mismo debe adherirse y seguir con inteligencia al irremediable término de la vida.

Desde estos tres aspectos se observa la estructura del contenido poético en sus tres sentidos señalados: el de la *totalidad*, el del *camino y límite*, y el del *físico o natural*. Todos representan la acción física o natural en medio de la *totalidad común* que se hacen presentes a su vez en un único principio individual como entidad.

Por tanto creemos haber llegado a una fase en donde queda demostrado que el sentido de *poros* y *tekmor* es el de un *de-venir*, un acontecer, un acaecer de la totalidad en una misma naturaleza material y que se expresa y toma sentido en una individuación. Es decir, como una misma realidad por la que el hombre transita sólo, o sea, se conduce sólo con inteligencia, donde el límite es el fin no como acabamiento sino acaecimiento que está por verse en su indeterminación.

No nos resulta extraño entonces que estemos viendo aquí una estructura semejante<sup>216</sup> con el contenido de tres de las cuatro causas de Aristóteles: la causa material, la causa eficiente y la causa final. ¿Pero en qué lugar de este fragmento podemos hallar la semejanza con la causa formal? En el fragmento 3, 7 (AL.3) se dice: <<Porque, cuando comenzó **la materia a ser dispuesta**>> (ὡς γὰρ ἤρξατο ἡ ὕλη κατασκευα [σθῆναι]), donde κατασκευα<sup>217</sup> es la palabra con la que Kirk identifica la manera en que la materia se dispone. En su ampliación puede tener otras similares: ser preparada, ser constituida, ser construida, ser fundada, ser organizada, ser instalada o ser establecida.

Pero este término no podría tener su sentido de disposición sin el otro término que le acompaña que es σθῆναι, el cual indica que lo dispuesto, organizado, fundado, construido o preparado, completa su sentido con la fuerza, con dominio o con capacidad que no es más que la acción potencial para que la materia pueda ser dispuesta, preparada, constituida, construida, fundada u organizada con dominio, con fuerza o con

---

<sup>216</sup> Esto se debe a que, proveniente de la época griega antigua, en la que tanto los teogonistas mixtos como Aristóteles participan de ella, no es para menos la posibilidad de que ambas doctrinas sean analizadas como **una misma estructura**, de allí que Florido sienta y piense la relación de las doctrinas filosóficas semejante a cualquier otra estructura orgánica, en cuanto a un doble esquema de organización de las doctrinas: o bien en <<una relación preconstitutiva de materia y forma>> (F. León Florido 2000, p. 197), lo cual es la **conexión profunda** que hay en cada doctrina **tanto en los contenidos como en la estructura conceptual**; o bien las doctrinas están organizadas bajo <<dos órdenes de analogía: la de proporcionalidad propia y de proporción o atribución>> (*Ibid*). En ambas analogías la relación está basada en la estructura conceptual y en la referencia común de cualquier sistema al espacio conceptual, esto es: **semejanzas entre formas de pensamientos**, que, aún siendo distintas en cuanto a autor y pensamiento, se relacionan en su materia, y de su materia en los términos de pensamiento tal es el caso de las relaciones que hallamos entre Aristóteles y Alcman, y más aún en la que hallaremos entre Aristóteles y Ferécides.

<sup>217</sup> Del verbo κατασκευάζω, organizar, disponer, construir; ejercitar, arreglar, maquinar; incluso fundar, suponer o imaginar.

capacidad. Capacidad que repetimos es acto, es acción del individuo, pero, cuya característica viene dada del acto de pensar<sup>218</sup>. De allí que la materia no adquiere su forma por sí misma, sino por la unidad de ambos (materia-forma) en la naturaleza.<sup>219</sup>

La extraordinaria lógica racional que conseguimos en la obra poética de Alcman, nos demuestra que el sentido de la materia como forma, requiere antes que nada del dominio o la capacidad para que la materia adquiriera su constitución como forma, y solo esa capacidad se la puede dar la inteligencia, de donde se completa que la materia necesita que ella sea constituida, preparada o fundada con dominio, capacidad o fuerza de pensar, características propias que preparan a la forma como resultado intelectual.

La idea de *forma* en Alcman no es más que el resultado de la capacidad del individuo justamente para la constitución o fundación de la materia, sólo el individuo como principio es capaz de la única manera en que la materia pueda tener sentido concreto, es decir, sólo en su inteligencia; fuera de este rigor metafísico que introduce Alcman, la materia no tendría su sentido de ser en la naturaleza, y esto está ratificado en el modo en que la unión entre materia y forma adquiere en Aristóteles<sup>220</sup> calidad de

---

<sup>218</sup> *Infra*, p. 149-152

<sup>219</sup> <<No cabría hablar, incluso, de un tercer término sobre el que se produce la unión, a no ser que se considere tal la naturaleza misma, que es la unidad *per se* de materia y forma. Razón por la cual la naturaleza aristotélica es principio y no puede ser explicada. Una primera aproximación a esta unidad de materia y forma tiene lugar en la Física libro 1; caps. 2-7 (Echandiá, 1995 *Fís.*, I 184 b 15-191 a 22). En ella la naturaleza se presenta como principio interno del movimiento, que se manifiesta fenoménicamente sobre tres principios: los dos contrarios y el *hypokheimeno*.>> (F. León Florido 2000, p. 198)

<sup>220</sup> En *Física*, 194b, 8-9 se lee: <<Además, la materia es algo relativo, pues para una forma se requiere una materia y para otra forma otra materia>> (Ἐτι τῶν πρὸς τι ἢ ὕλη ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη.). F. León Florido habla de la relación preconstitutiva de materia y forma precisamente desde el principio de la inseparabilidad de la materia y la forma. **Desde esa capacidad de unidad entre materia y forma, el sentido del ente tiene su razón de ser en la naturaleza a través del lenguaje, donde**

ente en la naturaleza, es decir, sólo a través de la forma intelectual en <<lo pensado>><sup>221</sup>, proposición que tendrá gran validez argumental en el capítulo 3 de esta segunda parte con el estudio de las entidades.

Ahora bien, debemos aclarar que en el mismo pasaje del libro *N*, Aristóteles cuestiona la medida de dependencia que pueda existir entre los elementos de la naturaleza y los principios con respecto al *Bien* (fin o corrupción) y la *Belleza* (perfección o generación). Allí, y antes de entrar de lleno al análisis discrepante contra los sabios y poetas antiguos de la tradición presocrática<sup>222</sup>, Aristóteles se hace una de las preguntas más fundamentales que dejan al descubierto la razón principal de su disconformidad con la tradición: <<¿en qué relación se hallan los elementos y los principios respecto del *Bien* y de la *Belleza*?...>><sup>223</sup>, donde el problema que Aristóteles se plantea, vendría dado en estas otras preguntas: << ¿alguno de ellos es tal como solemos decir que es el *Bien Mismo* y la *Perfección*? ¿O no, sino que éstos se generan posteriormente?>><sup>224</sup>.

Aristóteles se pregunta si existe alguna cosa que contradiga, que tanto la materia (supuesta en los cuatro elementos, que tanto los eleatas y pitagóricos dicen) y los principios de los que todos ellos hablan, puedan corresponder con el *Bien* como *fin* o *corrupción*, y la *Belleza* como *perfección* o *generación* por naturaleza. Cuestión que Aristóteles viene fundamentando en ese pasaje, al entender, que el *Bien* es a la *Belleza*

---

este << puede mostrarse como el resultado de una conexión de elementos, pues en la misma cosa la materia atraviesa la forma y la forma se embebe en la materia.>> (F. León Florido, 2000, p. 197)

<sup>221</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, *A*. 9, 1074b 30-34

<sup>222</sup> *Supra*, pp. 36-44

<sup>223</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, *N*4, 1091a 30-31; *supra*, p. 2

<sup>224</sup> *Ibid.* *Met.*, *N*4, 1091a 32-34;

uno de los movimientos fundamentales de la naturaleza, conocido como movimiento sustancial o de *generación y corrupción*<sup>225</sup>.

Pues bien, Aristóteles pudo establecer un acercamiento relativo a esas zonas de interpretación que, dicho sea de paso, constituyen en ese pasaje las formas radicales del pensamiento que la tradición no era capaz de interpretar. En su poesía, Ferécides mezcla conocimientos entre lo común de las cosas usuales de la vida, y elementos de lo divino, maravilloso y extrínseco (dos tipos de argumentos que comúnmente la tradición puso alejados: lo divino que se distancia del mundo terrenal).

De allí que tal como lo veremos en su *lógos* poético, el mito en Ferécides participa al mismo tiempo desde dos niveles, tanto de lo terrenal como de lo divino, y su mezcla resultará en la unión de ambos aspectos. Esta es la razón por la cual, la unidad *mythos-lógos* que hemos venido explicando en los capítulos 1,2 y 3 de la primera parte, define en Ferécides ese mismo carácter unitario en su poesía, al mostrarse disidente con un pensamiento religioso, distinto conforme al que era asumido por la tradición órfico-religiosa en Atenas<sup>226</sup>.

---

<sup>225</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, Λ. 1, 1069a 20-35;1, 1069b 5; 2, 1069b 10-35 y 3, 1070a 5-20

<sup>226</sup> Wilhelm Nestle 1975. *Historia del Espíritu Griego*. (2ª ed.) trad. Manuel Sacristán. Barcelona, Ariel, pp. 153-156



### Interpretación de los textos de Ferécides de Siro

Es muy probable entonces, que ese sentido de unidad analógica que hemos ya advertido, sea motivo para que Aristóteles admire y reconozca uno de los fundamentos de esta teogonía, en el que Ferécides –tal como lo argumenta Aristóteles-, haciendo depender el fin con el principio en la generación, coloca <<lo *Perfecto Primero* como Principio de Generación >><sup>227</sup>.

Ahora bien, desde estas argumentaciones ¿en qué podría consistir esta analogía? En principio suponemos que Aristóteles lleva a interpretar la propuesta de Ferécides en la forma de una analogía que relaciona el <<fin>> que Aristóteles entiende en el <<Bien>> como principio hacia la generación, en la que ésta debe darse en la tierra o *Ge*<sup>228</sup>, y que Aristóteles le da a ese sentido el calificativo de *Perfecto Primero*, puesto que ese principio –podríamos decir-, hace “viable”, “comunicable” o “inseparable” dos entidades que, producto de la tradición religiosa órfica, la inseparabilidad entre los dioses y los hombres era algo ni siquiera impensable para el mundo terrenal, mundano, natural (*Ge*) con el celestial, divinal y alejado de los hombres.

Estos son los entes de las ultimidades del mundo deducidas por Aristóteles, y de los que Düring refiere, en los cuales, el mismo Aristóteles busca fundar la *estructura del*

---

<sup>227</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, N. 4, 1091b 8-9

<sup>228</sup> Ferécides argumenta el nuevo nombre que se le dio a *Ctonia* como *Ge*, llamada así cuando *Zas* le regala el mítico velo al contraer nupcias (ver *Fe.2*).

*cosmos* como <<conocimiento de la estructura y teología>><sup>229</sup>. Los siguientes fragmentos de Ferécides así lo irán demostrando.

(Fe.1) Damascio, *de principiis* 124 bis

φερεκύδης δὲ ὁ Σύριος Ζάντα μὲν εἶναι ἀεὶ καὶ Χρόνον καὶ Χθονίαν τὰς τρεῖς πρώτας αρχάς ... τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ ... ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διηρημένων πολλὴν ἄλλην γενεὰν συστήναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, ταῦτόν δὲ ἴσως εἰπεῖν πεντέκοσμον.

<< Ferécides de Siro dijo que **Zas, Crono y Ctonia** existieron siempre como los **tres primeros principios**... y que **Crono produjo de su propio semen al fuego, al viento (o aliento) y al agua**... de los que, una vez dispuestos en **cinco escondrijos**, se formó otra numerosa **generación de dioses**, la llamada "**de cinco escondrijos**", lo que, acaso, equivale a decir "**de cinco mundos**">>

(Fe.2) i) – Diógenes Laercio, I 119

σώζεται δὲ τοῦ Συρίου τό τε βιβλίον ὃ συνέγραψεν οὗ ἡ ἀρχή·  
(fr.1) Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίη δὲ ὄνομα ἐγένετο τοῦ Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.

<<Se conserva el libro que escribió el hombre de Siro, cuyo comienzo es: "*Zas, Crono y Ctonia* existieron siempre; **Ctonia** recibió el nombre de **Ge**, después que **Zas le dio a Ge como regalo** (o prerrogativa)">>

De acuerdo a lo que nos relata el fragmento Fe.1, Ferécides declara los tres principios que siempre fueron eternos: *Zas, Crono y Ctonia*. Según la terminología del mito, Χθονίαν es el inframundo subterráneo, lo que está bajo tierra, donde moran los dioses infernales. Pero después, a este sustrato subterráneo o *Ctonia*, hubo de llamarla con el nombre 'tierra' o Γῆ cuando esta contrajo nupcias con *Zas*. De allí que *Ctonia* como lo infernal, lo salvaje, selvático, enmarañado y hasta misterioso, resulte

<sup>229</sup> *Supra*, p. 5 n. 7

participando igualmente en una segunda generación pero bajo una nueva forma, es decir, como *Ge* o tierra, tal como lo son el fuego, el aire y el agua, los cuales son el resultado de la generación de *Χρόνος*, el Tiempo. Pero ¿Quién es *Zas*?, ¿acaso es la forma de alguna entidad con Zeus?, ¿con qué forma podemos hallar su identidad?, esta será una cuestión que aclararemos más adelante, entre tanto nos interesa saber, en qué lugar es dispuesta esta segunda generación de elementos entre *Ge* y *Kronos*.

La disposición de estos, está en los cinco escondrijos o *πεντέμυχον*, los cinco <escondites> por medio de los cuales se <ocultan> tres de los elementos. Pero ¿en qué espacio se hayan dispuestos estos escondrijos? Pues bien, después de crear a estos tres elementos, *Crono* los oculta en el único lugar donde cabría hallar encerrados sus secretos, es decir, en los habitáculos de *Ogeno* (la naturaleza). Esta naturaleza, sólo tiene su origen en la tierra, por lo cual la tierra recibe en idéntica relación como entidad al agua, al aire y al fuego (ver *Fe.1* y *Fe.3*). Entidad en la que los elementos de la naturaleza parten de una misma entidad con la tierra y de esta entidad tierra, parten las cosas como materia.<sup>230</sup> De esta serie se obtiene el primer principio analógico de nacimiento que Ferécides llegó a pensar, el cual veremos a continuación.

---

<sup>230</sup> Al hablar de entidad en la cosmogonía mixta de Ferécides, pudiera creerse que este término, solamente es aplicable al caso de la metafísica de Aristóteles, mas sin embargo el mismo Aristóteles está de acuerdo en que -al igual que Platón-, éste dice que existen tantas formas como entidades naturales. Aristóteles nos comenta: <<si es que se supone que hay Formas distintas de cosas tales como, por ejemplo, fuego, carne y cabeza. Todas <éstas> son, efectivamente, materia, y **la materia próxima lo es de la entidad en su sentido más propio**>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, *Λ*. 3, 1070a 18-20). Pero además de esto resulta sorprendente la relación con Heidegger con respecto a la interpretación que hace de la *Fís.*, II 193a 9-21, donde Heidegger manifiesta que a partir de la noción φύσις- οὐσία como modo de ser, el ser mismo nos sale al encuentro proveniente de la φύσις (*infra*, capítulo 2 de la tercera parte)

(Fe.3) ii) – Grenfell y Hunt, *Greek Papyri*, Ser. II, n.º 11, p. 23 (siglo III d.C.)

(DK 7 B 2)

αὐ > τῶ ποιουσιν τὰ οἰκία πολλά τε καὶ μεγάλα . ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἐξετέλεσαν πάντα καὶ χρήματα καὶ θεράποντας καὶ θεραπαίνας καὶ τᾶλλα ὅσα δεῖ πάντα, ἐπεὶ δὴ πάντα ἐτοῖμα γίνεταί τὸν γάμον ποιεῦσιν. κάπειδὴ τρίτη ἡμέρῃ γίνεταί τῶ γάμῳ, τότε Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῶ < ποικίλλει Γῆν > καὶ Ὠγῆ < νὸν καὶ ἰ τὰ Ὠ > γηνοῦ < δώματα \*\*\*[col.2] βουλόμενος > γὰρ σέο τοὺς γάμους εἶναι τούτῳ σε τι < μῶ >. σὺ δὲ μοι χαῖρε καὶ σύνισθι. ταῦτά φασιν ἀνακαλυπτῆρια πρῶτον γενέσθαι· ἐκ τούτου δὲ ὁ νόμος ἐγένετο καὶ θεοῖσι καὶ ἀνθ< ρῶποι >σιν. ἡ δὲ μι< νᾶμείβε >ται δεξαμ< ἐνη εὐ τὸ > φᾶ< ρος ...

<<Le hacen muchas y grandes salas. Cuando acabaron todas estas cosas y los muebles, los sirvientes y las sirvientas y todas cuantas otras cosas son necesarias, cuando todas están dispuestas, celebran la boda. Y, al llegar al tercer día de la boda, Zas hace un velo grande y hermoso; pinta en él a Ge, a Ogeno y los aposentos de Ogeno \*\*\* “porque quiero (o algo parecido) que las nupcias sean tuyas, te honro con esto. Salve y sé mi esposa”. Éstas dicen que fueron las primeras *Anacalípteras*: de aquí nació la costumbre para los dioses y los hombres. Y ella contesta, tras recibir de él el velo... >>

www.bdigital.ula.ve

Allí, en lo emboscado de la naturaleza, ocurre después el nacimiento de los demás dioses que son la representación de los seres de cinco mundos o de cinco naturalezas distintas. Por eso, Zas no es completamente divino, sino aquella particularidad trascendente individual de lo humano con Zeus. Y esto puede verse pues, en la medida en que Zas “hace” no como un dios, sino como un *teknítes* a través del arte, y dado que después de todo es Zas quien artísticamente ejecuta o bien, es quien retrata o pinta. (ποικίλλει)<sup>231</sup> a Ge con Ogeno y los hábitats o aposentos que

<sup>231</sup> Por un lado ποι-κίλλει es el que pinta, el que hace algo de distintos colores, que diversifica o hace variar los colores; y por otro ποιεῖ-φᾶρος el que hace, el que fabrica un velo o una tela. Estos términos suelen estar relacionados: 1º) porque en ambos aparece la acción del ποιητής, del que crea, del que hace, del que es ingenioso e inventor, la cualidad de ser artesano; 2º) porque el modo en que lo hacen implica necesariamente una diversidad, y por tanto a la necesidad de que ambos deban ser

pertenecen a éste a través de un velo grande y hermoso, podemos concluir que Zas es un artista, un *teknítes* que toma forma entitativa en la individuación humana como hijo de Zeus.

Pero ¿quién es Ωγηνὸν? Esta palabra resulta de un vocablo compuesto: Ω-γην-ὸν, donde Ω viene a ser el complemento finito de γεν o nacimiento, por lo que Ω es el fin o término; en tanto que γην proviene como raíz antigua de algunos vocablos como: γενεά nacimiento, procedencia, origen, linaje, familia, raza; de γένος nacimiento, origen, descender de alguien; o de γένεσις, nacimiento, producción.

Estos términos, que por poseer una misma raíz que denota nacimiento, apuntan en sus analogías a una única raíz mucho más antigua: γη, la tierra, puesto que es en la tierra en donde confluyen sus significados lógicos como nacimiento, origen, principio o comienzo; así Ωγηνὸν puede interpretarse como: **término o fin de lo que ha de estar por nacer en la naturaleza, o, de lo que habiendo de nacer es en la naturaleza así mismo término o fin.** Esta interpretación adopta entonces un carácter de existencia sobre la tierra, punto temático del que Ferécides se propone en su teogonía mixta unificar los elementos separables por la tradición poética.

---

libres en el hacer, y 3º) porque quien hace estas cosas, lo hace **con arte**, con saber, con ciencia, con astucia, con belleza, ἐπὶ τέχνῃ. De allí que solo el τεχνίτης es el único capaz de realizar estas artes, el único que puede hacer estas cosas y cuyo género sólo recae en el ser humano, el hombre. Por tanto Zas no es completamente divino, sino una entidad de individuación con Zeus. **Es la forma en que por τέχνῃ, por entidad los hombres podrán equipararse a los dioses**, y esta es precisamente la influencia que Esquilo -por medio de la tragedia-, aprovecha de Ferécides.

¿Pero podríamos estar en lo cierto, de que  $\Omega\gamma\eta\nu\acute{o}\nu$  esté significando en la teogonía mixta de Ferécides, lo que es el carácter existente en el momento como término o fin en sí mismo, ocurriendo y a la vez muriendo en sí? Pues para responder esta cuestión, debemos estar de acuerdo con su complementación interpretativa en Aristóteles. Tal como él lo señala, la dificultad está <<en atribuir al principio la Perfección como algo inherente al mismo principio>><sup>232</sup>, pues como pasa con los físicos naturalistas (eleatas) y los teólogos (pitagóricos), ellos pretenden tomar al Uno como principio, y al mismo principio como elemento de la naturaleza<sup>233</sup>, de este modo no es sustentable un principio como entidad.

Por tanto, el hecho de que las cosas existentes ocurran en un ciclo de nacimientos y muertes en la naturaleza, impliquen cierta necesidad; una necesidad<sup>234</sup> por el cual los <<apostentos de *Ogeno*>> son los **lugares donde lo *gen*, lo nacido, lo principiado o comenzado, habita en un constante límite, es decir, en un constante término de lo que ha de estar por nacer en la naturaleza.**

Ahora, ¿qué comprueba esto? Por una parte comprueba, que ciertamente hubo en la historia de la filosofía desde los poetas de la teogonía mixta, una *particularidad del*

---

<sup>232</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, N. 4, 1091b 2-3

<sup>233</sup> Esto en respuesta a que los filósofos que deciden dar una solución fácil al problema de que **tanto los elementos como los principios de ellos son el *Bien* y la *Belleza*** o que éstos mas bien **se producen posteriormente, es decir, después de que, tanto los elementos y los principios son generados.** (T. Calvo, 1998 *Met.*, N. 4, 1091a 30)

<sup>234</sup> Tal vez haya que recordar a Heráclito en el frg. 80 <<Conviene saber que el combate es universal, que la justicia es lucha ( $\epsilon\rho\iota\varsigma$ ) y que todas las cosas nacen según las exigencias de la **lucha y la necesidad**>> (Brun, 1976. *Heráclito*. Ed. y Trad. de Jean Brun. Madrid, p. 172). Por ello es que una vez más, la necesidad forma parte del compendio de la existencia en ese ciclo de nacimiento y muerte.

*primitivo pensamiento por las entidades*, y sin que por ello se entienda que eran conscientes de la significación de la οὐσίαι. Entiéndase que una cosa es el sentido intuido de algo que no puede dársele nombre en el momento, pero que sin duda, más adelante puede cobrar sentido expreso en el λόγος de otro intérprete. De modo que podría decirse que si bien, el sentido de entidad no estuvo formalmente expreso en el *lógos poético antiguo*, sí al menos este sentido logra una vía de significación y de su interpretación a través de otras más que, se asemejan al sentido que finalmente pudo adjudicarle Aristóteles en una época más tarde a estos teogonistas<sup>235</sup>.

De acuerdo a lo anterior, ¿desde qué sentido Aristóteles nos intenta demostrar el hecho de estar viendo la *Belleza* como perfección en la teogonía de Ferécides? Cuando en la narración, *Zas*, el hombre, el artesano, regala a *Ge* el gran velo pintado con la imagen de ella y *Ogeno* en sus aposentos, con ello estará hallando las οὐσίαι a través del arte de pintar el velo.

¿Cómo son representadas entonces estas entidades en el velo pintado? Al tomar como referencia las entidades que Aristóteles declara en *Met.*, *Λ* 3, 1070a 9-13<sup>236</sup>, hallaremos esta sorprendente analogía en las tres clases de entidades que allí presenta,

---

<sup>235</sup> *Supra*, p. 120 n. 216

<sup>236</sup> <<Las entidades, por su parte, son tres: la **materia** (ὕλη), que es *un esto* (τόδε) sólo en apariencia (τῷ φαίνεσθαι) (en efecto, materia y sustrato son todas las cosas que están en contacto sin formar, sin embargo, una unidad natural); la **naturaleza** (φύσις), la cual es *un esto* y cierto estado al cual se dirige la generación; la tercera, en fin, es la **individual** (ἡ καθ' ἕκαστα), compuesta de aquellas <dos>, como Sócrates o Calias.>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, *Λ*. 3, 1070a 9-13)

y que en la teogonía mixta de Ferécides tiene que ver con el término γάμω, matrimonio, boda, unión.

Si bien no debemos esperar que sea la habitual forma de una boda; y es que la tal boda es **la unión entre el hombre, la materia y la naturaleza** que como tal Ferécides identifica en *Zas* como un 'ser que hace' cosas, un hombre. De no ser así (desde el hacer), entonces no es hombre y mucho menos individuo; y es que al referirnos a las tres entidades de Aristóteles, podríamos argumentar que ciertamente en el caso de la pintura del velo, puede interpretarse a *Zas* como representando a las οὐσίαι que le darán fundamento a él.

En el caso concreto de la tierra, *Ge* representa la **entidad material** la cual conforma en *Zas* esa unidad natural que proviene de *Ge*. Por otro lado *Ogeno* representa la **entidad natural** junto a sus lugares, sus habitáculos, por medio de los cuales se dirige la generación de *Zas*, y por último siendo el mismo *Zas* la representación de la **entidad individual** conformándose en unión con las anteriores entidades material y natural: es decir, *Zas* (la entidad individual) es la unidad natural que resulta de la unión con *Ge* (la entidad material) y *Ogeno* (la entidad de la naturaleza).

Continuando con el estudio de la demostración del sentido que Aristóteles da a la teogonía mixta de Ferécides, en razón a la *Belleza* como perfección, veremos que Ferécides tiene motivos al hacer decir a *Zas* –al decir éste a *Ge*–: <<porque quiero que



**las nupcias sean tuyas, te honro con esto. Salve y sé mi esposa**>><sup>237</sup>, porque precisamente, la boda o la unión entitativa debe hacerse, en ella o a través de ella, es decir en *Ge*, que es la entidad material<sup>238</sup>.

*Ge* como entidad material, es el principio que es causa de las demás entidades, de allí que *Zas* represente a través del acto de pintar en el velo (φᾶρος), tanto a *Ge* como a *Ogeno*, lo que oculto entraña el carácter de la individualidad del hombre o *Zas*. Precisamente porque es con estas dos entidades: *Ogeno* la naturaleza como entidad y *Ge* la materia como otra entidad, como *Zas* puede representarse como **individuo**, es decir, conforme análogamente también lo interpreta Aristóteles como **entidad primera**<sup>239</sup>.

Por ahora lo que hemos podido mostrar, es que lo *Perfecto* como *Belleza* (καλόν) según Aristóteles, está implícito en la teogonía mixta de Ferécides como principio análogo al de sus principios genéticos. A nuestro juicio esa implicación representa **la unión analógica que ocurre como vínculo entre las tres principales entidades**. Este carácter analógico se relaciona con el carácter que ya hemos interpretado de lo Perfecto Primero como Principio de Generación<sup>240</sup>.

---

<sup>237</sup> **Fe.3** *supra*, pp. 127-128

<sup>238</sup> *Supra*, p. 126 n. 230

<sup>239</sup> Resulta interesante el hecho de que la teogonía mixta refleje la primera *teoría de la individuación* como *entidad primera* para la posteridad filosófica. Y esto se puede deducir en cuanto que la primera entidad del hombre se hace o tiene su asiento desde su propia individuación, no desde el colectivo (los hombres), sino desde lo que este es en esencia un *tekhmites*, un hacedor de cosas.

<sup>240</sup> T. Calvo, 1998 *Met.*, N4, 1091b 5-9

En esa relación hacíamos la suposición en cuanto que Aristóteles lleva a interpretar la propuesta de Ferécides en la forma de una analogía que relaciona el <<fin>> que Aristóteles entiende en el <<Bien>> como principio hacia la generación; en la que ésta debe darse en la tierra o *Ge*, y que Aristóteles le da a ese sentido el calificativo de lo *Perfecto Primero*, y que ahora aquí vemos, que ese principio como unidad analógica, se puede observar desde los dos términos fundamentales que Ferécides cita como argumento, ἄριστον y τίθημι:

- ἄριστον, como lo bueno, lo perfecto, lo mejor, lo óptimo, implique siempre **necesidad hacia la excelencia o perfección**, y
- τίθημι que se identifica con el poner, colocar; levantar, fijar, determinar, establecer, implicando lo que siempre estará principiando **el sentido de lo perfecto como belleza en la naturaleza como entidad individual** en los hombres.

De allí que podamos concluir con la ayuda de Aristóteles, que de tal principio de entidad (visto en la unión o boda) terminen resultando la **generación en lo individual como entidad primera**, precisamente dada la generación del individuo como colectivo, pero de igual modo, podría decirse que también esa generación está dirigida a las demás cosas desde un sentido múltiple o plural, es decir de **lo común**, lo cual viene a ser la misma relación encontrada en los tres aspectos fundamentales de contenido y estructura en Alcman<sup>241</sup>.

---

<sup>241</sup> *Supra*, pp. 116-119 y n. 215

La anterior argumentación, reivindica después de todo lo que Ferécides nos aclara finalmente, en cuanto que fueron éstas las primeras ἀνακαλυπτήρια, pudiendo significar este término uno de *los primeros secretos o enigmas guardados*, ya que de tales enigmas, desde estas cosas vedadas o guardadas, fue como surgió la costumbre (νόμος), tanto para los dioses como para los hombres, la de vincularse o unirse a sus propias entidades para luego generarse y ser individuos<sup>242</sup>. Una interpretación más viable sería que <<después de estos primeros secretos o enigmas guardados tuvieron como fin **la generación de la pluralidad de los individuos**>>, es decir, los hombres. De allí que en los siguientes versos (**Fe.4 y Fe.5**), veremos en qué consiste la generación de los dioses y los hombres, y de qué manera ellos se interrelacionan:

www.bdigital.ula.ve

<sup>242</sup> Aquí debemos referirnos a Heráclito en los siguientes fragmentos: <<El pensamiento **es común** a todos>> (J. Brun 1976, p. 164 fr. 113), <<Hay que seguir **lo que es común**, lo que pertenece a todos. Porque **lo que pertenece a todo ser es común**. Pero aunque el **lógos** sea común a todos, la mayoría de los hombres viven como si poseyeran un pensamiento particular>> (J. Brun 1976, p. 164 fr. 2). Luego, lo que Heráclito nos dice en estos fragmentos, se relaciona con el “sentir íntimo o común” de Aristóteles y al “sentir mental” de Zubiri, pues conforman la idea del por qué debemos señalar a ese ser pensante como un *ser pensado* con que están de acuerdo tanto Parménides, Heráclito y Aristóteles. Zubiri, lejos de calificarlo como un “sujeto”, utiliza la palabra “individuo”, y es que “sujeto” es un término que hoy en día se halla empobrecido en el español desde el latín “*subiectus*”, en cuanto que menta al sujeto desde la pura forma del término “sustrato” del griego ὑποκειμένου, no desde su otro sentido, en el que desde tal vocablo, el ser del hombre es: *situado cerca de, estar a la vista, estar presente* junto con las demás cosas dentro de la unidad y a su vez la pluralidad de los τὰ ὄντα, y es que, desde el sentido en su conjunto, ese es el sujeto como individuo íntimo. Mas como ya lo hemos observado, en las lecturas de la obra de Zubiri, éste rescata el carácter íntimo o común de dicho término, desde su significación como “individuo”, ya que cuando el hombre griego se refiere a todos los seres en general, lo hace juntándolo a la unidad, es decir, al ser unitario, porque el *logos* los une a todos, y de allí la inamovibilidad y la indivisibilidad del ser parmenídeo que caló en la episteme griega. En tal sentido el vocablo griego ἕκαστος designa al *cada cosa*, al *cada una (o) de las cosas*; lo que está unido al individuo de cada cosa, y apela inmediatamente a **la unidad primaria del sentido del ser, ya que invoca a lo que no puede ser dividido y que en Heráclito lo común que a todos es, es el pensamiento por medio del acto de pensar (noûs)**, pero pensamiento que es acto del *logos*, y acto de los demás seres por cuanto esos son pensados como τὰ ὄντα.

(Fe.4) Máximo Tirio IV, 4, p. 45, 5 Hobein

ἀλλὰ καὶ τοῦ Συρίου τὴν ποιήσιν σκόπει καὶ τὸν Ζῆνα καὶ τὴν  
Χθονίην καὶ τὸν ἐν τούτοις Ἔρωτα, καὶ τὴν Ὀφιονέως γένεσιν  
καὶ τὴν θεῶν μάχην καὶ τὸ δένδρον καὶ τὸν πέπλον.

<< Mas contempla también la obra del hombre de Siro: a **Zas**, a **Ctonia** y a **Eros** entre ellos, **el nacimiento de Ofioneo**, la **batalla de los dioses**, **el árbol** y **el peplo**. >>

En Fe.4, Ferécides nos recuerda las fundamentales alegorías de la teogonía mixta, y que según el orden lógico en la traducción: Ερωσ está entre ellos, es el lazo amoroso de donde resultan los Οφιονέως<sup>243</sup>, los hijos de *Zas* con *Ctonia* (ésta última que es la misma *Ge* cuando *Zas* le regaló el velo). También surge el árbol (δένδρον) que representa la generación; en tanto que el peplo es aquí el mismo velo de *Ge*. De todos estos términos, el más importante por analizar aquí, es el término *Ofioneo*.

Este representa los numerosos dioses de los *cinco mundos*, que como sabemos se produjeron cuando *Crono*, al engendrar con su propio semen al agua, al aire y al fuego, escondió a estos tres en los cinco escondrijos (Fe.1). Después de todo, los dioses que son generados en esa segunda generación, son los nuevos seres que pertenecen a los *cinco mundos* distintos o diferenciados. Los seres humanos poseen así su sentido genealógico en la multiplicidad, en cuanto que cada *ser-humano* posee una particularidad distinta en su individuación del resto de los demás seres.

---

<sup>243</sup> La palabra Οφι-ο-νέως comparte términos que denotan distintos géneros: Οφι que nos recuerda al de los ofidios. En ο-νέως, nos lleva a pensar en los *seres o entes nuevos* (νέως), tomando forma este vocablo en '*los nuevos astutos*', '*los nuevos seres farsantes*' (Οφιονέως). En ello tal vez el Génesis nos pueda dar ciertas pistas de cómo sucedió que los hombres se convirtieran en otros nuevos hombres, en donde tal como parece, una vez que cayeron y fueron hechados al destierro, adoptan la astucia, la farsa, el engaño para sobrevivir.

¿Dónde terminan encajando estos seres que son resultado de *Zas* y *Ctonia*? Por una parte, los humanos terminan dominando de una manera astuta sobre todos los demás elementos. Distintamente los peces dominan sólo el agua, las aves que dominan el aire, o las plantas el fuego (sol) para subsistir sobre la tierra<sup>244</sup>, es decir, todos los seres naturales están ordenados por alguno que otro elemento, diferenciándose más en unos seres que en otros y conforme la multiplicidad es generada en sus límites (Ferécides).

A diferencia del resto de los demás seres, los hombres terminan más bien haciéndose para Zeus los nuevos arteros, astutos o traidores de la generación, pues según nuestra lógica, los hombres no pueden saber pertenecer a ningún elemento en particular para dominarlo. De allí que sean generados como *los nuevos* (νέως) *astutos*

---

<sup>244</sup> Aristóteles observa que los peces, las aves y las plantas se **ordenan** en forma conjunta en un modo particular. Así lo dice: <<**ni su estado es tal que una cosa no tenga relación alguna con la otra, sino que alguna tiene.** En efecto todas las cosas están ordenadas conjuntamente a un **fin único**>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, *Λ.* 10, 1075a 16-19), y esto lo dice, pues en el mismo pasaje y unas líneas antes se cuestiona lo que <<Ha de considerarse también **de qué manera la naturaleza del Todo posee el Bien y la Perfección, si como algo separado y existente ello mismo por sí, o como el orden** (τάξει). ¿O, tal vez, de ambas maneras, como un ejército? Pues el bien de éste está en su **buena disposición** (τάξις), y lo es también el general, y con más razón éste. Éste, en efecto, **no existe por causa del orden, sino el orden por causa suya.**>> (T. Calvo, 1998 *Met.*, *Λ.* 10, 1075a 11-15). El orden de las cosas en la naturaleza es distinto del orden en los hombres, por cuanto que en el primero yace un ORDEN ANÁLOGO entre ellos, tal como los peces, las plantas y las aves, los cuales tienen un único fin; mas en los hombres yace un orden que debe ser causa de uno de ellos, como el general, el cual es causa del orden de su ejército dado que éste, para ordenar su ejército, debe ser un dirigente, es decir *estar en su buena disposición de ser general*, de mandar y ordenar de ambas maneras: <<como algo separado y existente ello mismo por sí>> (cada hombre **desde su individuación**), o <<como el orden>> (**en forma conjunta** como los demás seres naturales con un mismo fin). Por eso es que los hombres no poseen un orden natural como los demás seres de la naturaleza, ya que desde su naturaleza estos se ordenan en forma conjunta hacia un mismo fin y los hombres no.

(ὄφισεως)<sup>245</sup>; en otras palabras, deberán valerse de sus artimañas, de sus destrezas (arte) para sobrevivir, para existir en un mundo que le ofrece su estar, pero desde un pago (Anaximandro) por los merecimientos que la vida le otorga.

(Fe.5) iv) – Celso, *ap. Origen. c. Celsum* vi, 42 (DK 7 B 4)

φερεκύδην δὲ πολλῶ ἀρχαιότερον γενόμενον Ἡρακλείτου μῦθοι-εἶν στρατείαν στρατεία παταττομένην καὶ τῆς μὲν ἡγεμόνα Κρόνον <ἀπο> διδόναι, τῆς ἑτέρας δ' Ὀφιονέα, προκλήσεις τε καὶ ἀμίλλας αὐτῶν ἱστορεῖν, συνθήκας τε αὐτοῖς γίνεσθαι ἵν' ὅποτεροι αὐτῶν εἰς τὸν Ὠγηγὸν ἐμπέσωσι, τούτους μὲν εἶναι νενικημένους, τοὺς δ' ἐξώσαντας καὶ νικήσαντας, τούτους ἔχειν τὸν οὐρανόν.

<< Ferécides que fue muy anterior a Heráclito, contaba el mito del enfrentamiento de un ejército con otro; hacía jefe del uno a **Krono** y del otro a **Ofioneo** e historiaba sus desafíos y luchas y que llegaron al acuerdo de que aquellos que de uno y otro bando **cayeran** dentro de **Ogeno**, serían los vencidos y los que les arrojaran y vencieran, ocuparían el **cielo**. >>

Podríamos entonces inferir que las batallas entre *Ofioneo* (los hombres, los nuevos seres farsantes<sup>246</sup>) y *Cronos*, tengan sentido en las beligerancias que acaecen en la vida de los mismos hombres, puesto que las batallas que entre ellos se dan no es

<sup>245</sup> Tal cual pudiéramos estarlo interpretando de acuerdo a la forma en que Ferécides pudiera también comparar a los hombres con las serpientes en el vocablo *Οφιονέως*, el cual simboliza inclusive en el Génesis de la Biblia, al único ser mítico en cuya naturaleza igualmente se le compara a la del farzante o el hipócrita que fingiendo engaña a Eva y Adam haciéndoles caer en el error, **cerrandose así el acto por el cual la norma (Dios) da centencia final a estos dos con el destierro**. Mas en Ferécides los hechos son distintos, son -pudiera decirse mas bien "sinceros"-: los hombres (desde su peculiar naturaleza al no dominar un elemento de ésta) se someten a las condiciones del Tiempo (*ver Fe.5*), mas no se comprueba cual de los dos ha de caer en verdad, sino que ese acto queda sin ser descubierto, Ferécides no relata si alguno de los dos cae, eso está por descubrirse, queda en un <<todavía no>>, lo cual demuestra que **la norma no es incluyente en la necesidad** y por lo cual **la necesidad es superior a la norma**.

<sup>246</sup> Los hombres en su naturaleza son verdaderamente farsantes, simuladores, fingidores, es decir, son histriónicos, actores, comediantes, coristas. Precisamente con estos últimos apelativos Aristóteles califica a Sócrates en varias oportunidades en la *Metafísica*. Con ello quería comparar la naturaleza del hombre en una de las mejores capacidades que éste sabe hacer; lo cual da en todos estos calificativos, la igual capacidad para ser seres igualmente astutos o sagaces como las serpientes.

otra cosa que la lucha que los mismos hombres han mantenido desde siempre en su existencia. El cronista Celso, tomando como referencia a Origen (Fe.5) nos recuerda que Ferécides fue <<muy anterior a Heráclito>> (aludiendo a Heráclito, al dejar claro que fue Ferécides quien diera a conocer por vez primera estos enfrentamientos entre los hombres y el Tiempo). Celso pudo observar que también Heráclito en su tiempo, le preocupó en buena manera la manifestación del πόλεμος, el combate como <<Padre de todas las cosas>> ο ἔρις, la lucha en los hombres<sup>247</sup>.

Bien pudo Heráclito estar refiriéndose desde luego, a que dicho combate es contra el tiempo, contra el devenir, pues el combate en la vida de los hombres es universal. Y puesto que lo más universal es el tiempo, en el cual los hombres suelen ser dominados y puestos en una regla o norma finita, así los hombres deben ser dominados por ese combate o lucha, aunque siempre termine venciendo el Tiempo.

Esto no es otra cosa que el modelo de existencia en Heráclito, donde la vida es el mismo tiempo, y el tiempo como la vida misma. Y es que con ello se prueba una vez más, que en su momento, Ferécides llegó a observar tantos detalles importantes en la existencia del *hombre como individuo (Zas)*, distinto de *los hombres inseguros, comunes, sin conocimientos; a la vez vulgar y a la vez inteligente*, ese es el Ofioneo de Ferécides, aquel que no posee un *orden* natural por el cual pudiera convivir felizmente en la naturaleza, según nos lo ha revelado Aristóteles<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> *Supra*, p. 30 n. 39

<sup>248</sup> *Supra*, p.136 n. 244

Ferécides llegó a pensar estas dos diferenciaciones desde su lírica, y de allí que posea ese carácter mixto en el conocimiento, lo cual arroja como conclusión la doble interpretación existencial: una divina o trascendente en el *individuo*, y otra mundana o colectiva en los *hombres comunes*. Pero existen ciertas condiciones. Si bien, el pacto que acuerdan *Ofioneo* y *Cronos* es, que aquel de los dos ejércitos que logre caer (ἐμπέσωσι)<sup>249</sup> en *Ogeno*<sup>250</sup>, el arrojado sería el vencido y el vencedor el que ocupara el *cielo* (οὐρανόν)<sup>251</sup>.

Las versiones divinas, que en su complejidad hicieron uso del mito órfico en la antigua tradición poética -como en el caso de Homero y Hesíodo-, son incomparables con el legado de la teogonía mixta. Especialmente Ferécides ocupa un lugar determinante en las relaciones conceptuales con el proyecto ontológico de Aristóteles, precisamente porque lo fundamental no es para Aristóteles el compendio mítico, sino el

---

<sup>249</sup> lo que cae es porque algún límite le espera por delante, algo, lo que sea pone fin en su camino y su posibilidad de avanzar, de seguir y de ser. De allí que se cae también por no tener sustento firme, y esa falta de firmeza no es sino vacío, la nada; y la nada en *Ogeno* interpreta que la naturaleza en sí es oculta, es indeterminada, y es por lo que subyace en las cosas en un caer (ἐμπέσωσι) en lanzarse o arrojarse (ἐμπίπτω) al vacío de la naturaleza. Pero más aún, es lo que por interpretación a las caídas como lo vencido, lo agotado, sin fuerzas, manifiesta el resultado de *ser vencido* en el combate de los hombres contra el Tiempo.

<sup>250</sup> Esta caída es como lo hemos venido diciendo: **son los lugares donde lo gen, lo nacido, lo principiado o comenzado habita en un constante límite, es decir, en un constante término de lo que ha de estar por nacer en la naturaleza.** (*Supra.*, p. 129)

<sup>251</sup> Para Heráclito (cuya sabiduría delata fuertes connotaciones existenciales), en lugar de "ganar el cielo", adopta un sentido más existente: << De unos ha hecho **dioses**, de otros **hombres** >> (J. Brun 1976, p. 172 frag. 53), connotando que nos volvemos triunfadores, verdaderos hombres por la lucha o el combate que es padre de todo; él nos puede convertir en dioses cuando vencemos contra el tiempo dentro de lo terrenal y común de las cosas; pero nos hace simples <<hombres>> cuando perdemos con él, o como cuando en el combate <<A unos les ha hecho libres, mientras que a otros los ha convertido en esclavos>> (*Ibid.*). Es decir, ni dioses ni hombres, sino **individuos**.



espacio o zonas de interpretación que se abren a partir del mito y no están referidas a la genealogía de dioses.

Esto da razón suficiente a la propuesta de poseer intrínseca y análogamente una veracidad particular en los fenómenos naturales o físicos con los entes de las ultimidades del mundo. Es decir, los entes divinos a los que Aristóteles se siente atraído por hallar los principios de esa estructura (lo *trascendente* del *Primer Motor Inmóvil* y el *ser cósmico divino o maravilloso*).

En su demostración, habrá que reunir entonces en el capítulo 3 de esta segunda parte, los principales elementos del contenido textual de la teogonía mixta que hasta ahora hemos señalado, y a partir de allí, exponer sus semejanzas y diferencias -como corresponde al método-, en torno al sentido de la entidad individual y unitaria en la metafísica de Aristóteles, pero, a condición de tener que reivindicar esos argumentos aristotélicos desde los que él expone en algunos pasajes del libro *1* capítulo 2 de la *Metafísica*.

## Segunda parte

### Capítulo 3

#### **La aproximación interpretativa de la teogonía mixta a la entidad Primera aristotélica**

Podemos decir que, de acuerdo a los análisis anteriores, Alcman y Ferécides representan dentro de la tradición poética antigua, las claves analógicas de la interpretación de las ultимidades del pensamiento en el mundo griego arcaico y que, según esto Aristóteles pudo evidenciar como principios trascendentes. De allí que todo lo que hemos podido interpretar de ambos teogonistas, merece el epíteto de *primera sabiduría trascendente*, en cuanto que fueron los que primero pensaron el *ser* desde el contenido poético de la vida.

Pudiera decirse que de estos poetas se desprenden una de las primeras sabidurías, en cuyos contenidos textuales poéticos se interpreta la existencia del hombre desde las alegorías teogónicas. Podemos sostener entonces que la teogonía mixta representó una adelantada forma de pensar entre los siglos VI y V a.C.

Lo más resaltante de ello, es que ubican desde tal forma intelectual el esfuerzo por reestructurar el compendio general de la tradición cosmogónica,<sup>252</sup> desde la

---

<sup>252</sup> Nos referimos a la tradición poética que viene desde Homero y Hesíodo (s. VIII y VII a.C.).

inserción de sus contenidos poéticos, pensando desde la tradición del mito la vivencia del hombre pero en forma actualizada, es decir, desde su época histórica.<sup>253</sup>

Hasta los momentos hemos podido llegar a las relaciones interpretativas en ambas teogonías con Aristóteles, siendo que en Alcman, esa relación se establece con las teorías de las cuatro causas aristotélicas y el de entidad individual, así como en Ferécides, que hemos podido recordar las tres entidades principales de Aristóteles.

Este análisis ha sido producto de la aplicación del *método de investigación de las estructuras analógicas de los conceptos* basados en forma lógica en las más importantes relaciones interpretativas halladas en los textos. F. León Florido argumenta este método desde la unidad analógica en Aristóteles y bajo las propuestas del unitarismo aristotélico de Muralt. Justamente esta aplicación del método, aquí se ha venido realizando, considerando el análisis profundo del tejido doctrinal de ambas épocas.

Así, el tejido doctrinal de esta investigación lo constituyó el contenido textual de los libros *A* y *N* de la *Metafísica*, con el contenido textual de la teogonía mixta en una misma estructura que se construye a base de semejanzas y diferencias tal como ha sido demostrado en el capítulo anterior.

---

<sup>253</sup> <<Sin embargo, la estructura tampoco se manifiesta en la superficie textual, sino que hay que buscarla en profundidad, en el **tejido doctrinal** característico de cada época, que depende de las formas posibles de pensamiento que construye el intelecto humano en general, y de las formas concretas de pensamiento que se escogen en una situación histórica.>> (F. León Florido 2000, p. 199)

A continuación resumimos las distintas proposiciones halladas del análisis interpretativo de los contenidos textuales de estas doctrinas, de modo que los podamos tener presentes a la hora de ser confrontados con Aristóteles en este capítulo:

1. Alcmán introduce el sentido del devenir en los términos Πόρος (camino); Τέκμων (límite) y Σκότος (Oscuridad, lo oculto, la noche).<sup>254</sup>
2. Desde los tres aspectos básicos del contenido del fr. 3 que son: el sentido de la *totalidad*, el sentido del *camino y límite*, y el sentido de lo *físico o natural*, nos propusimos comprobar las cuatro causas de Aristóteles.<sup>255</sup>
3. En el fr. 3 (**AL.3**), Alcmán introduce *la totalidad* desde tres aspectos:
  - a)-*El todo posee un principio inmanente en la materia* (τὴν ὕλην πάντων τετραγαμέ-νην).<sup>256</sup>
  - b)-*La totalidad está en lo generado* (πάντων ἐγένετο).<sup>257</sup>
  - c)-*La totalidad vista desde todas las cosas* (τὰ μὲν πάντα) posee un sentido concreto y no abstracto.<sup>258</sup>
4. En el mismo fr. 3 (**AL.3**), los términos πόρος y τέκμων connotan el sentido lógico como *vía o camino y límite o fin*, respectivamente. Por lo tanto en el fr. 3 12-15 -y de acuerdo a nuestra traducción-, ese sentido lógico corresponde a la concesión que Alcmán le da al existir del hombre en la vida como tránsito, camino o senda: <<*Sin embargo, habiendo de venir al lado del camino, sigue con inteligencia al límite*>>.<sup>259</sup>
5. La totalidad de las cosas posee unicidad en la materia, debido a que, como el bronce, éste posee una misma naturaleza y no otra (τὰ μὲν πάντα ὁμοίαν ἔχει τὴν φύσιν τῆ τοῦ χαλκοῦ ὕλη). También algo parecido dirá Aristóteles en *Met.*, A 10, 1075a 35, al contradecir

---

<sup>254</sup> *Supra*, p. 114

<sup>255</sup> *Supra*, p. 115

<sup>256</sup> *Supra*, p. 116; ver aquí No. 5

<sup>257</sup> *Supra*, p. 117

<sup>258</sup> *Supra*, p. 117

<sup>259</sup> *Supra*, p. 117

a los platónicos, puesto que ellos creían que la materia es uno de sus contrarios <<pues la materia, que es una sola, no es contrario de nada>>.<sup>260</sup>

6. En el fr. 3, Tetis es el artesano por analogía, y cuyo argumento se relaciona con el principio de individuación de Aristóteles.<sup>261</sup>
7. El camino como ἀρχή, y el límite como τέλει del fr. 3 (AL.3), implican necesariamente un sentido de existencia en el grado lógico de la individuación, por el cual se observa que en la dualidad de la vida como vía (principio y fin; nacimiento y muerte o generación y corrupción), el hombre participa como individuo (él solo) por el cual deberá guiarse **con inteligencia**, no tanto en el camino, pues en el camino uno ha de venir, el otro ha de marchar, o ha de llegar; pues el camino es como un principio indeterminado. En el andar, siempre se está principiando desde el ser hacia un tiempo futuro (indeterminado): habiendo de ir, venir o llegar (ελθόντος). Y esto por cuanto uno ha de estar a la mira desde el aquí, desde el momento en las cosas, en los fenómenos que le suceden en el andar. Mas en el límite, en el fin, uno mismo se acompaña, uno mismo debe adherirse y seguir con inteligencia al irremediable término de los momentos (de la vida en su totalidad).<sup>262</sup>
8. Desde estos tres aspectos se observa la estructura del contenido poético en sus tres sentidos señalados: el de la *totalidad*, el del *camino y límite*, y el del *físico o natural*. Todos representan la acción física o natural en medio de la *totalidad común* que se hacen presentes a su vez en un único principio, el de **la entidad individual**.<sup>263</sup>
9. Alcman introduce la causa formal aristotélica a partir de κατασκευα σθῆναι. Por tanto la materia no adquiere su forma *per se*<sup>264</sup>. Alcman nos demuestra que el sentido de la materia como forma, requiere antes que nada del dominio o la capacidad para que la materia adquiriera su constitución como forma, de donde se completa que la materia necesita que ella

---

<sup>260</sup> *Supra*, p. 118

<sup>261</sup> *Supra*, p. 118

<sup>262</sup> *Supra*, pp. 118-119

<sup>263</sup> *Supra*, p. 119

<sup>264</sup> *Supra*, n. 215 y 216

sea constituida, preparada o fundada con dominio, capacidad o fuerza; características propias que preparan a la forma como resultado a partir de la inteligencia.<sup>265</sup>

10. Aristóteles se pregunta si existe alguna cosa que contradiga, que tanto la materia y los principios de los que todos los presocráticos hablan, puedan corresponder con el *Bien* (*fin o corrupción*), y la *Belleza* (*perfección o generación*) por naturaleza. Cuestión que Aristóteles viene fundamentando en *Met.*, *N* 4, 1091a 30-34, al entender, que el *Bien* es a la *Belleza* uno de los movimientos fundamentales de la naturaleza, conocido como movimiento sustancial o de *generación y corrupción*. Nosotros aquí suponemos que la propuesta de Ferécides posee la forma de una entidad necesaria como principio de generación en la tierra o *Ge*, y que Aristóteles le da a esa entidad el calificativo de lo *Perfecto Primero*.<sup>266</sup>
11. Según Ferécides tres son los principios eternos: *Zas*, *Crono* y *Ctonia*.<sup>267</sup>
12. *Ctonia* es el inframundo, lo subterráneo, el infierno; *Crono* el tiempo y *Zas* podría ser una forma cuya entidad puede estar asociada con *Zeus*, pero desde la individuación.<sup>268</sup>
13. La segunda generación que se da en *Crono*: agua, aire y fuego, están dispuestos en los cinco escondrijos. Pero aquí creemos que el espacio en el que estos elementos son guardados por *Crono*, son los habitáculos de *Ogeno*, la naturaleza.<sup>269</sup>
14. El sentido de la Belleza que Aristóteles ve como perfección en la teogonía mixta de Ferécides, se revela en la unión de *Zas* con *Ge* a través del arte de pintar el velo o representación de las οὐσίαι: en *Zas*, de acuerdo a las tres entidades que Aristóteles describe como entidad material, natural e individual, y que nosotros interpretamos análogamente en **Fe.3** como: la entidad material →*Ge*; la entidad natural →*Ogeno*, y la entidad individual →*Zas*.<sup>270</sup>

---

<sup>265</sup> *Supra*, pp. 120-121

<sup>266</sup> *Supra*, pp. 122-123

<sup>267</sup> *Supra*, p. 124

<sup>268</sup> *Supra*, p. 125

<sup>269</sup> *Supra*, pp. 125-126

<sup>270</sup> *Supra*, pp. 127-128

15. Mientras que *Ogeno*, desde nuestra interpretación es: *el término o fin de lo que en la naturaleza (habitáculos o aposentos), ha de estar por nacer, o, de lo que habiendo de nacer, es término o fin en la naturaleza así mismo.*<sup>271</sup>
16. Por necesidad, los aposentos de *Ogeno* son los lugares donde lo *γεν*, lo nacido, lo principiado o comenzado habita en un constante límite, en un constante término de lo que ha de estar por nacer en la naturaleza.<sup>272</sup>
17. En Aristóteles, la entidad individual esta compuesta de otras dos, es decir, de la entidad material y la natural. Al igual que también en Ferécides: *Zas* representa la entidad individual, la cual se compone de la entidad material en *Ge* y la entidad natural en *Ogeno*. De allí que *Zas* es quien represente a sus dos entidades constitutivas. Por eso es que, de acuerdo a este orden, el velo que *Zas* regala a *Ge* representa lo que oculto entraña el carácter de la entidad individual en *Zas*<sup>273</sup>, y ese carácter de la entidad individual en el velo es dado por ser un artesano (τεκνίτες).
18. Finalmente la Belleza como perfección representa para Aristóteles en la teogonía mixta de Ferécides, la unión entitativa que debe darse entre *Zas* con las entidades material y natural. Lo Perfecto como Belleza (καλόν) según Aristóteles, es a nuestro juicio en la teogonía mixta de Ferécides **la unión entitativa que ocurre como vínculo entre las tres principales entidades**, de allí que Aristóteles nos revele en la teogonía de Ferécides que lo Perfecto Primero es el principio de generación<sup>274</sup>; precisamente de la generación de los individuos en los hombres o como hombres en lo colectivo o conjunto, como también de las demás cosas naturales.<sup>275</sup>
19. La conclusión -bien pudiéramos decir-, a que llega la teogonía mixta de Ferécides, es, que de estos misterios guardados (ἀνακαλυπτήρια) surgió la costumbre (νόμος). Tanto los dioses como los hombres llegan a este vínculo (o *unión entitativa que ocurre entre las tres principales entidades*) para unirse a sus propias entidades y luego generarse y ser

<sup>271</sup> *Supra*, pp. 128-129

<sup>272</sup> *Supra*, p. 129

<sup>273</sup> *Supra*, pp. 131-132

<sup>274</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, N4, 1091b 8-9; *supra*, pp. 118-119

<sup>275</sup> *Supra*, pp. 131-132

individuos; aquellos para generarse en dioses individuales, y estos para generarse en la pluralidad de los individuos mortales.<sup>276</sup> Esto representaría una de las ultimidades de las entidades, es decir, generar los entes divinos individuales, así como los demás entes mortales individuales, donde la unidad estaría representada precisamente en la misma individualidad.

20. *Ofioneo* son los hijos de *Zas* y *Ctonia*. *Ofioneo* son los hombres, los nuevos (νέως) farsantes (ὄφισεως), por eso es que son seres distintos a los demás seres naturales en su particular individualidad.<sup>277</sup>

21. Aristóteles hace una diferenciación entre los hombres y el resto de los demás seres naturales en el *orden* (τάξει): los seres naturales como los peces, las plantas y las aves obedecen a un orden conjunto y natural, todos tienen relación alguna de unos con otros en los elementos que éstos dominan, según lo vemos en Ferécides, en los cuales hay un único fin. Los hombres en cambio, deben ser ordenados desde dos formas: <<como algo separado y existente ello mismo por sí>>: cada hombre desde su individuación, y <<como el orden>>: en forma conjunta como los demás seres naturales que poseen un mismo fin<sup>278 279</sup>.

22. La batalla entre *Ofioneo* y *Cronos* son las beligerancias de los hombres contra el tiempo. De allí que esto coincida con la forma del combate en Heráclito, quien lo califica como <<Padre de todas las cosas>>. Aunque Aristóteles no tenga el fuerte matiz existencial de Heráclito, podemos ver una genuina formulación ordenadora de los hombres como colectivo para la batalla; pues lo fundamental en ellos es que se hace necesario que éstos deban ser ordenados hacia un fin, tanto en lo individual como en el conjunto (ver No. 21). De allí que Aristóteles se esté refiriendo a la forma en que Ferécides observa la existencia, pues los hombres, sólo en forma ordenada, pueden hacer las batallas contra el tiempo, siendo que después de todo, esto implique a su vez las batallas entre los mismos hombres.<sup>280</sup>

---

<sup>276</sup> *Supra*, pp. 133-134

<sup>277</sup> *Supra*, p. 135

<sup>278</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, A 10, 1075a 11-19

<sup>279</sup> *Supra*, p. 136 n. 244 y p. 137 n. 246

<sup>280</sup> *Supra*, p. 138



23. Con todo esto creemos que en Ferécides, observamos que *el hombre* en la existencia obedece a una doble interpretación: una divina o trascendente en el *individuo*, y otra mundana o colectiva en *los hombres* como *Ofioneo*. En forma semejante como lo plantea Aristóteles, también el hombre debe su existencia a una doble interpretación: <<como algo separado y existente ello mismo por sí>>: cada hombre desde su individuación, y <<como el orden>>: en forma conjunta como los demás seres naturales que poseen un mismo fin<sup>281</sup> <sup>282</sup>.

Como vemos, la confirmación lógica del análisis profundo de nuestro estudio, ha sido hasta entonces comprobada desde los teogonistas mixtos. En este análisis hemos descubierto -desde el lado de ambas argumentaciones de los teogonistas mixtos y Aristóteles-, una dimensionalidad de la concepción genealógica de los seres, en especial la de los hombres.

Sin embargo faltaría por comprobar la otra confirmación lógica, es decir, desde la reivindicación aristotélica, con la que daremos por cerrada la total comprobación de la proveniencia de lo *Perfecto Primero como Principio de Generación*.

Una línea lógica que pudiera darse en la reivindicación de las semejanzas de contenidos entre Aristóteles y los teogonistas mixtos, debería ser aquella cuyo contenido depende del mismo libro *A* de la *Metafísica* en su capítulo 9 (en los siguientes pasajes: *Met.*, *A* 9, 1074b 20; *Met.*, *A* 9, 1074b 30-34 y *Met.*, *A* 9, 1074b 35-1075a 4)<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, *A* 10, 1075a 11-19

<sup>282</sup> *Supra*, p. 136; ver No. 21

<sup>283</sup> Hemos escogido estos pasajes correspondientes al capítulo 9 del libro *A*, porque en estos Aristóteles trabaja los aspectos que relacionan la entidad individual con su capacidad intelectual de pensar los entes. Aspectos que son fundamentales en la metafísica de Aristóteles, y, a su vez son los dos aspectos análogos a las ideas que la teogonía mixta aporta en sus textos poéticos.

En ese capítulo Aristóteles viene planteándose el problema de identificar la entidad primaria, derivándolo del estudio de la entidad individual y unitaria en el *noûs*.

*<< la entidad más perfecta: en efecto, la excelencia le viene del acto de pensar. Además, tanto si su entidad es potencia intelectual como si es acto de pensar, ¿qué piensa? Pues, o bien piensa a sí mismo o bien piensa otra cosa >>*<sup>284</sup>

Según Aristóteles lo perfecto de la entidad primera se inicia en el pensar del individuo. Esta entidad, tiene que ver igualmente con la del principio de Alcmán, de una entidad única en el individuo debido a su devenir con inteligencia integrado en la totalidad con una misma naturaleza.

Aristóteles destaca dos perspectivas: ***pensar a sí mismo*** (el ente en cuanto ente en su entidad) y ***pensar desde sí otra cosa*** (desde su entidad otra más como *hipokeímenon*). En esto tiene relación Aristóteles con Alcmán, pues la entidad individual que Alcmán identifica posee la capacidad de pensarse ***a sí mismo*** (como individuo) y ***a otra*** (como uno más del conjunto de cosas), ambas condiciones dándose en la materia para fundar o constituir la forma (con la capacidad que adopta el individuo desde la inteligencia).

Según estas formas de pensar en Aristóteles ¿en qué consiste pues eso que se piensa? Eso que se piensa según Aristóteles, es ***lo pensado***:

*<<Además, es obvio que lo más excelso sería otra cosa (30) en vez del pensamiento: lo pensado. Y es que la capacidad de pensar y la actividad de pensar se dan, incluso, en quien piensa la cosa más baja; con que si esto ha de*

---

<sup>284</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, 1 9, 1074b 20

*ser evitado (pues no ver ciertas cosas es mejor, incluso, que verlas), el pensamiento no será lo más perfecto. Por consiguiente, si es la cosa más excelsa, se piensa a sí mismo y su pensamiento es pensamiento de pensamiento. >><sup>285</sup>*

En Aristóteles el ser capaz<sup>286</sup> y el estar en acto de pensar algo, evidencia en el individuo una de sus mejores características dado que piensa así incluso las cosas que están por debajo de sus posibilidades (refiriéndose a las formas más oscuras y que no se dan en la sensación, es decir, aquellas cosas que no pueden sentirse fuera de las formas).

Lo más perfecto del pensamiento será justo el que estas cosas o fenómenos oscuros a la sensación, o sea, como las que no lo son y las que son evidentes, puedan ser pensadas por el individuo en la *forma pensada*. Pero en forma semejante, Alcman expresa la capacidad y actividad de pensar del individuo en el devenir de este, al ser la materia constituida en su *forma pensada*, justamente en la acción del tránsito a través del camino y el límite.

Así, de entre las cosas -según Aristóteles-, *la cosa más excelsa* (εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον), excelente, perfecta o única es a nuestro juicio el *ente*. Por consiguiente, siendo el ente lo más perfecto de entre las cosas, no se siente, no se palpa, sin embargo, se piensa a sí mismo (αὐτὸν ἄρα νοεῖ).

---

<sup>285</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, A 9, 1074b 30-34

<sup>286</sup> Es decir, de aquel que es capaz <<*dynamón*>> δυνατόν, ἐκ τῶν δυνατῶν: en lo posible, en la medida de lo posible de adoptar una posición real y verdadera de la realidad (T. Calvo 1998 *Met.*, A 982a 25-30 y 982b 5).

El pensamiento de aquello, que en sus posibilidades es lo más excelente de las simples realidades (que no se siente, es decir el *ente*), llega a ser entonces *pensamiento de pensamiento* (καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις).

Eso es precisamente en lo único que se puede pensar como perfecto, en el *ente*. Reconocemos que en este aspecto, Alcman no tiene ningún argumento con el que se pueda asemejar con este tema de Aristóteles, de allí que el pensar el *ente* como la cosa más excelsa, que no se palpa, que no se siente, sea *pensamiento de pensamiento*.

Por eso lo pensado es para Aristóteles pensamiento perfecto de los *entes en cuanto entes*, y de éstos, eso único que se piensa en los entes son las entidades o las οὐσίαι, es en lo que consiste lo que se piensa como lo pensado. Nada más.

*<<Pero la ciencia, la sensación, la opinión y el razonamiento parecen ocuparse siempre de algo distinto de ellos mismos, y de sí mismos, sólo análogamente. Además, si pensar y ser pensado son cosas distintas, ¿por cuál de ellas le corresponde la perfección? Pues no es lo mismo, desde luego, ser-pensamiento que ser-pensado. ¿O es que en ciertos casos la ciencia se identifica con el objeto, (1075a) en el caso de las <ciencias> productivas la entidad sin materia y la esencia, y en el caso de las teoréticas el concepto y el pensamiento? Así pues, al no ser distintos el pensamiento y lo pensado, en el caso de aquellas cosas que no tienen materia son lo mismo, y el pensamiento es una misma cosa con lo pensado. >><sup>287</sup>*

La ciencia -según Aristóteles-, se ocupa de los entes no físicos distintos de los que en la actualidad estas ciencias se ocupan (como en el caso de la biología en los seres animados); como también la sensación, que se ocupa de los entes sensibles y

---

<sup>287</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, A 9, 1074b 35-1075a 5

distintivamente de los sentidos; o la opinión, en las *doxai*; y el razonamiento, en las cosas que son razonables y lógicas. Todos estos conocimientos se ocupan de cosas que no son patentes o visibles desde su género, como de cosas que en un mismo género del conocimiento son también distintos en cuanto al fin que persiguen por no ser visibles. Así es como la entidad sin materia y esencia, son para las ciencias productivas el concepto y el pensamiento como para las ciencias teóricas.

Lo perfecto de estos conocimientos para Aristóteles, no corresponde desde luego, ni en cuanto que los entes de un conocimiento sean distintos de otro conocimiento, ni tampoco en cuanto que los entes de un mismo conocimiento sean distintos de los fines de su propio género de conocimiento.

Lo perfecto en estos conocimientos viene dado pues en que tanto *lo pensado* como *el pensamiento* en ellos, está en el *ente* como unidad. Una unidad que viene a entrever las cosas en las οὐσίαι, y por tal motivo es allí: tanto en *el pensamiento* como en *lo pensado*, que vienen a ser lo mismo, siendo sus entidades distintas en cuanto que son partes de una misma entidad en el ente unitario o ente como unidad.

Justamente en este nuevo enfoque del libro *A*, aparece una de las conexiones significativas con la teogonía mixta en cuanto a la entidad como unidad. En primer lugar esta entidad aparece en Alcman, donde la totalidad de las cosas posee unicidad en la materia<sup>288</sup>, debido a que, como el bronce, éste posee una misma naturaleza y no otra

---

<sup>288</sup> *Supra*, p. 118

(τὰ μὲν πάντα ὁμοίαν ἔχει τὴν φύσιν τῆ τοῦ χαλκοῦ ὕλη). También algo parecido dirá Aristóteles al contradecir a los platónicos, puesto que ellos creían que la materia era uno de sus contrarios, y por eso les replica <<pues la materia, que es una sola, no es contrario de nada>><sup>289</sup>. Del lado de Ferécides sin embargo, aparecen ciertas conexiones como las siguientes:

1º. Para Aristóteles, el sentido de *Belleza* como *Perfección* de la teogonía mixta de Ferécides, se revela en la unión o matrimonio de *Zas* con *Ge* a través del arte de pintar el velo o representación de la entidad individual: la unión entitativa que debe darse entre *Zas* (que es el *theknites*), con las entidades material y natural de acuerdo a las tres entidades análogas<sup>290</sup>. Al respecto, hemos interpretado estas entidades igualmente desde su analogía con las representaciones entitativas en **Fe.3**, donde: *Ge* representa a la entidad material; *Ogeno* a la entidad natural y *Zas* a la entidad individual.

2º. La *Belleza* (καλὸν) en la teogonía mixta de Ferécides es a nuestro juicio *la unión entitativa que ocurre como vínculo entre las tres principales entidades*. De allí que Aristóteles nos revele en la teogonía de Ferécides, que lo *Perfecto Primero* es el principio de generación<sup>291</sup>, precisamente la unión o matrimonio con la cual se generan

---

<sup>289</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, A 10, 1075a 35

<sup>290</sup> Según las analogías descritas de las entidades:<<Las entidades, por su parte, son tres: la **materia** (ὕλη), que es *un esto* (τόδε) sólo en apariencia (τῷ φαίνεσθαι) (en efecto, materia y sustrato son todas las cosas que están en contacto sin formar, sin embargo, una unidad natural); la **naturaleza** (φύσις), la cual es *un esto* y cierto estado al cual se dirige la generación; la tercera, en fin, es la **individual** (ἡ καθ' ἑκάστα), compuesta de aquellas <dos>, como Sócrates o Calias.>> (T. Calvo 1998 *Met.*, A 3, 1070a 9-13)

<sup>291</sup> T. Calvo 1998 *Met.*, N 4, 1091b 8-9

los hombres como individuos o lo colectivo, así como también de las demás cosas naturales.

3º. Ferécides se hará referir a una tradición que corresponde con los misterios guardados o ἀνακαλυπτήρια, en donde tanto los dioses como los hombres llegan a este vínculo (o *unión entitativa de las tres principales entidades*) para unirse a sus propias entidades y luego generarse y ser individuos: aquellos para generarse en dioses individuales, y estos para generarse en la multiplicidad de individuos mortales. Esto representaría una de las ultimidades de las entidades, es decir, generar los entes divinos individuales (así como los demás entes mortales individuales), donde la unidad estaría representada en la individualidad, y esa individualidad corresponde a un perfil delimitado.

4º. Según Ferécides *el hombre* en la existencia obedece a una doble interpretación: una divina o trascendente en el *individuo*, y otra mundana o colectiva en *los hombres* como *Ofioneo*, farsante o histriónico<sup>292</sup>. Pero al igual que Aristóteles, también el hombre debe su existencia a una doble interpretación: <<como algo separado y existente ello mismo por sí>>: cada hombre **desde su individuación**, y al mismo tiempo como <<orden>>: **en forma conjunta** como los demás seres naturales que poseen un mismo fin<sup>293</sup>.

---

<sup>292</sup> Esta misma observación la muestra Aristóteles también, al ser uno de los apelativos que él comúnmente da a Sócrates en distintos pasajes de la *Metafísica* -como en el caso de *Met., A 3, 1070a 9-13-*, para comparar la naturaleza del hombre en una de las mejores capacidades que éste sabe hacer, cual es el de ser histriónico. (*Supra*, p. 137 n. 246)

<sup>293</sup> T. Calvo 1998 *Met., A 10, 1075a 11-19*

Desde todas estas perspectivas creemos que, tanto Ferécides como Alcman, se relacionan con Aristóteles en una serie de semejanzas teóricas, en las que colocan a las entidades como única condición de la unidad. Es así como en Alcman la unidad está intrínsecamente ligada a **la totalidad de las cosas**, al ser la materia como en el bronce una sola, esta entonces **posee unicidad en la materia**, y así mismo para Aristóteles **la materia es también una sola**.

Luego, la unidad en Ferécides tiene en Aristóteles su respuesta interpretativa en **la belleza como perfección**. Este sentido de unidad se revela en la **unión** entre Ge y Zas a través del arte como **representación de las οὐσίαι**, que es **la unión entitativa** o generación entre las tres entidades –que dicho sea de paso, son análogas en Aristóteles –, donde Ge representa a la entidad material, *Ogenó* a la entidad natural y Zas a la entidad individual.

De modo igualmente analógico sucede con la unión entitativa de las tres entidades principales en los dioses y los hombres. Una de esas entidades para generar *dioses individuales*; pero en los hombres es para generar los *hombres mortales individuales*, donde *lo individual de la generación es la unidad*. Así, *el hombre* en la existencia obedece a una doble interpretación: una divina o trascendente en el *individuo*, y otra mundana o colectiva en *los hombres* como seres farsante o histriónico (*Ofioneo*).

El mismo Aristóteles también ve que el hombre debe su existencia a una doble interpretación: primero que cada hombre **desde su individuación**, resulta menos



eficiente, y al mismo tiempo el hombre obedece a una existencia **en forma conjunta**, semejante a los demás seres naturales los cuales poseen un mismo fin, siendo esta **unidad colectiva del hombre** mucho más eficiente.

Sin embargo debemos advertir que, estas interpretaciones de la entidad como individual y unidad, están vinculadas en Aristóteles, básicamente a partir de sus semejanzas en el término τίθημι<sup>294</sup>. Esta palabra, que hasta ahora la hemos venido significando en el contexto alegórico de la diosa Θέτις y que en ambos teogonistas es un poner, levantar, colocar, asignar, atribuir, etc.; a su vez lleva implícita una significación evolutiva con la cual Aristóteles preferirá designar el carácter justo y determinante del *ser del ente*.

Cabe señalar pues, que en la palabra τίθημι aparecen las siguientes derivaciones: por un lado en su composición τί ο τίς (genitivo de τινός) es la desinencia de esta palabra que como pronombre indefinido designa 'de alguno', 'de alguna', 'de algo'; 'de un tal', en sí especifica el origen de *un algo*.

Pero por otro lado, la raíz θέμις designa 'ley natural divina'; 'voluntad divina' de la diosa de la justicia Temis; 'derecho', 'ley', 'costumbre', que en su uso plural son las constituciones, tanto las de los derechos y leyes divinas como las humanas, indica 'las sentencias', 'decisiones', 'juicios', 'procesos', etc. del hombre. Τίθημι es *lo que justamente o en forma determinante debe ser un algo que es, ese algo que es en el ser*.

---

<sup>294</sup> *Supra*, p. 114 n. 210 y p. 133

Aristóteles denomina analogías metafísicas a estas semejanzas o comparaciones de la entidad individual y unitaria, y será de lo que trataremos en el capítulo 1 de la tercera parte, cuando abordemos el estudio de algunos pasajes del libro Z de la *Metafísica*. Allí Aristóteles insistirá en el modo de proceder en el pensamiento de los entes desde el ser, tanto en la entidad individual como en la entidad unitaria.

En esa proveniencia teórica de <<lo Perfecto Primero como Principio de Generación>> (τὸ γεννησάν πρῶτον ἄριστον τιθέασι), podría estar establecida la unidad como generación de la entidad individual en la estructura del Cosmos que Aristóteles propone para hallar sus principios.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## Recapitulación de la segunda parte

- Habiendo correspondido con el rescate del mito primitivo en algo fundamental de sus principios, como lo es su sentido de generación, Aristóteles referirá tanto a Alcman como a Ferécides, la aparición primitiva de la noción de entidad en lo *Perfecto Primero como Principio de Generación*. La **relación significativa** encontrada aquí es, que **en ambas épocas, estas doctrinas, aún sin relacionarse en cuanto al género que ellas ocupan (una poética y otra filosófica), el principio de individuación en la οὐσία resultará ser lo que las vincula**, pues, en aquellas épocas estas doctrinas participan del conocimiento de la primitiva noción de entidad: de cómo organizar en el intelecto la idea de que las cosas tienen principios entitativos de donde proceden.
- El **ente como unidad** es una nueva interpretación metafísica, que se ve especialmente expresada en Aristóteles en conexión con la teogonía mixta, y esto, en cuanto que tiene que ver con la primitiva noción de las entidades en las zonas de interpretación que se hallan en la teogonía de Ferécides al <<no decir todo en forma de mito>>. Esa conexión interpretativa no es otra que la **relación significativa de las οὐσίαι con el principio de individuación**, y que abarcan el nuevo contexto científico para Aristóteles, al ser el individuo, quien deba ahora **pensar esas entidades, bajo la forma de un justo pensar del ente (un algo que es) desde el ser**.
- A partir del libro *Lambda*, la metafísica como ciencia podrá encontrar su luz desde su *lógos científico*. Tal lógos no podría ser otro que el que ordena su conducción, mostrándose en el pensamiento de una οὐσία más matizada en la unidad, es decir, en esa proveniencia teórica de <<lo Perfecto Primero como Principio (τιθέασι) de Generación>>, donde la unidad podría estar establecida como generación de la entidad individual en la estructura del cosmos ordenado en un pensamiento de los entes.

### Tercera Parte

## **El sentido de entidad primera como analogía del ser en Aristóteles**

### -Introducción-

Hasta los momentos nuestro análisis ha dado como resultado los vínculos conceptuales entre la teogonía mixta y la metafísica de Aristóteles. Para ello fue necesario –como bien lo hemos venido aplicando desde un comienzo–, el uso del *método de investigación de las estructuras analógicas de los conceptos* (F. León Florido), por medio del cual interpretamos los contenidos de los dos modelos genéticos de la teogonía mixta, cotejándolos con algunos pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles. El mismo método de análisis fue corroborado en las interpretaciones que logran tener relaciones de contenido estructural con el concepto de entidad primera de Aristóteles. En el capítulo 2 de la segunda parte, se confirmó que es casi concluyente la vinculación de ambas doctrinas en torno a las dos proposiciones de la entidad primaria: la entidad individual y la entidad unitaria<sup>295</sup>.

Desde esa conclusión, la génesis del modelo de la teogonía mixta, estaría basada en una fuerte significación objetiva a cerca del hombre. Esa objetividad que en la naturaleza desde la unidad misma resulta en: *una divina o trascendente en el individuo, y otra mundana o colectiva en los hombres comunes como los nuevos seres farsantes, astutos o inteligentes (Ofioneo)*.

---

<sup>295</sup> *Supra*, p. 152

La significación es casi semejante a la que Aristóteles sostiene en *Met. A.*, 10, 1075a 11-19<sup>296</sup>, donde el hombre debe su existencia a una doble interpretación. Primero, en que cada hombre **desde su individuación**, resulta menos eficiente; y segundo, al mismo tiempo obedece a una existencia **en forma conjunta**, y esto en cuanto que, al ser semejante a los demás seres existentes en el resto de la naturaleza, estos últimos poseen un mismo fin. Esa **unidad colectiva del hombre común** es mucho más eficiente, pues de la misma manera obedecen entre ellos a un mismo fin<sup>297</sup>. Pero en esta significación del hombre ineficiente y apartado como individuo, contrariamente al hombre en conjunto como colectivo en la unidad (y por demás eficiente), pareciera que en su individuación en la naturaleza, su unidad como hombre individual en la naturaleza, no pareciera tener mayor fuerza o eficiencia.

Ello obedece a su individuación, al estar apartado –en base a lo interpretado por Aristóteles–, que no solo con los individuos de su propia especie, este individuo no es eficiente, sino también con la de su existencia conjunta o íntegra en la naturaleza, donde este individuo no podría dominarla por sí mismo, pues necesita del conjunto de otros de su misma especie.

Esta visión de conjunto del hombre tiene para el hombre colectivo y farsante de Ferécides el mismo sentido que para Aristóteles. Mientras que el *hombre como individuo* es un ser concreto y real que toca de cerca la condición de individuo humano,

---

<sup>296</sup> *Supra*, pp. 131-132 y pp.155-156

<sup>297</sup> Ejemplo de ello son las batallas libradas entre los ejércitos, donde es necesario la concurrencia de los hombres como una unidad. Pero quizás el ejemplo más enfático esté en la lucha que los hombres libran contra Cronos, el tiempo; donde los mismos hombres en forma conjunta como unidad, resulta de una batalla incesante, cruel, despiadada (*supra*, pp. 135-136)

que se sustenta en el elemento tierra junto a los demás seres que le rodean en la naturaleza. El *hombre común* pareciera ser más consustanciado a la idea de irse plegando a una constitución divina, maravillosa e indeterminada -casi abstracta pudiéramos decir- en cuanto que es una multiplicidad. A este *hombre común* pueden sumársele (en una forma casi como indivisible) las acciones, accidentes y potencias de los demás *hombres individuales*. La determinación del *hombre común*, que sólo pudiera estar dicho por un *sujeto último*<sup>298</sup>.

Resulta pues, que lo que pareciera ser trascendente y divinal para Aristóteles, tenga que ver precisamente, primero, en la eficiencia del *hombre común*, pues teniendo que obedecer éste a un mismo fin, la característica trascendente le es dada ciertamente en cuanto que puede dominar la naturaleza en forma eficiente. Distinto será del *hombre como individuo*, porque éste sólo obedece a fines múltiples y dispersos, siendo su determinación tácitamente señalada por un *sujeto primero* (*ibid.*). Sin embargo, el fin mismo en el hombre tiene su significación para Aristóteles en lo trascendental de la unidad a partir de la entidad individual, y esa unidad responde entonces por analogía, a una relación de conjunto indeterminable en la pluralidad de los entes.<sup>299</sup>

Por eso decimos que el valor del mito en Ferécides, está en cuanto que éste teogonísta se apertura en los espacios o zonas de interpretación en las realidades

---

<sup>298</sup> Echandía, 1995 *Fís.*, B1 192b 15-22; *infra*, p. 188 y p. 199

<sup>299</sup> Esa es parte de la tesis que hoy en día manejan el unitarismo aristotélico cuyo mayor exponente está en la figura de André de Muralt en sus escritos: *Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote*, 1963, Paris, Studia philosophica, vol. XXIII, Bâle; *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*. 1995, Paris, Vrin y en *Genèse et structure de la métaphysique aristotélicienne*. (1996). Rev. Revue de philosophie ancienne, XIV. Paris

naturales. Desde una interpretación analógica, los entes divinos o maravillosos a los que Aristóteles se siente atraído por hallar los principios de esa estructura, son lo trascendente del Primer Motor Inmóvil y el ser cósmico divino o maravilloso. En el mito de la teogonía de Ferécides, estos principios poseen intrínseca y análogamente una veracidad particular en los fenómenos naturales con los entes de las ultimitades del mundo<sup>300</sup>.

Así pues, en esa oportunidad pudimos enfocarnos en algunos pasajes del libro *A* de la *Metafísica* para sustentar esa corroboración que veníamos buscando desde la reivindicación de Aristóteles en la teogonía mixta. Las evidencias nos llevaron justamente a creer que, en las mismas vinculaciones profundas del tejido doctrinal de los teogonistas mixtos con Aristóteles, se hallan las zonas de interpretación que Ferécides otorga al <<no decir todo en forma de mito>>, en las relaciones significativas que sustentan en ambos autores la entidad individual:

- En que **la entidad primera parte del individuo en el pensar**.<sup>301</sup>
- En que el **pensar a sí mismo** (en su entidad) y **pensar desde sí otra cosa es pensar desde su entidad otra entidad más como hipokeímenon**.<sup>302</sup>
- **Eso que se piensa según Aristóteles, es lo pensado**.<sup>303</sup>
- Al pensar así **incluso las cosas que no puede sentir**, será lo más perfecto del pensamiento al no poder ser evitadas ni en la capacidad, ni en el acto del pensar del individuo.<sup>304</sup>

---

<sup>300</sup> *Supra*, p. 140

<sup>301</sup> *Supra*, p. 149

<sup>302</sup> En esta particularidad de la entidad individual aristotélica es fundamental la conexión con Alcman. La entidad individual que él identifica posee la capacidad de pensar a la materia **para fundar o constituir en la misma materia su forma**. (*Supra*, p. 149)

<sup>303</sup> *Supra*, p. 150

- El pensamiento de aquello que en sus posibilidades es **lo más excelente** de las simples realidades (que no se siente), es decir, el *ente*, llega a ser **pensamiento de pensamiento**.<sup>305</sup>
- **Eso único que se piensa en los entes son las entidades** o las οὐσίαι.

Esa sustentación de la entidad individual recae en el pensar de los entes a partir de las entidades, y son precisamente esas entidades en cuyas distinciones son analizadas por Aristóteles en el libro Z de la *Metafísica*. En esta tercera parte debemos estudiar el compendio de la entidad analógica a partir de la entidad primera (individual y unitaria) y que aquí hemos titulado ***El sentido de entidad primera como analogía del ser en Aristóteles***. Para ello tomaremos en cuenta el análisis profundo que hagamos del tejido doctrinal en los argumentos de Aristóteles con la teogonía mixta. Esa comparación será llevada a cabo en el capítulo 1: *Distinciones de la entidad. Libro Z*.

Prosiguiendo en el orden de esta tercera parte, finalmente corresponderá estudiar en el capítulo 2 el concepto analógico de *Lo ente como estable y su interpretación en la οὐσία como generación*. Allí nos basamos en una de las interpretaciones dadas por Heidegger<sup>306</sup>, el cual nos definirá a través de Aristóteles la determinación de lo ente como estable en la materia. La argumentación de Heidegger

---

<sup>304</sup> Poéticamente Alcman expresa la capacidad y actividad de pensar del individuo en el devenir de este, **al ser la materia constituida en su forma y al ser pensada la materia justamente en la acción del tránsito a través del camino y el límite**. En otras palabras el hombre piensa las cosas de su existencia instituyendo en la materia sus formas. De allí que creemos en que, de otro modo sería difícil entender y diferenciar la totalidad del mundo que se nos presenta. (*Supra*, p. 150)

<sup>305</sup> *Supra*, p. 151

<sup>306</sup> Heidegger, 1939. *Sobre la esencia y el concepto de φύσις. Aristóteles, Física B, 1. En: Hitos*. Trad. y ed. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2001. Título original: *Wegmarken (discurso de 1939)*. Madrid, Alianza Editorial. pp. 199-249



nos llevará a destacar la relación conectiva que terminará por estructurar los contenidos de ambas doctrinas referidas al principio. Por un lado hallaremos esta relación fundamental en la metafísica de Aristóteles, cuya conexión estará en la entidad material como analogía del ser. Pero por otro lado, esta relación la hallaremos en la teogonía mixta, pues desde la apertura de las zonas de interpretación que se dan en la teogonía de Ferécides y de Alcman, se funda igualmente la entidad analógica de la generación en la φύσις desde la materia, y esta materia vista en el elemento tierra que posee su relativo mítico en Ge, desde la cual tiene lugar la naturaleza en sus multiplicidades.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

## Tercera parte

### Capítulo 1

#### **Distinciones de la entidad. Libro Z.**

Para el estudio de la entidad analógica, debemos observar algunas aclaraciones referidas al estudio de la entidad -a propósito de que la entidad, sirve como interpretación de lo que significa *ser-*, pero al mismo tiempo interviniendo el estudio de la entidad con algunas conexiones fundamentales en la teogonía mixta. Al comienzo del libro *Zeta* de la *Metafísica*, Aristóteles introduce el término 'algo que es' (τὸ ὄν)<sup>307</sup>, y allí advierte acerca de cuántos sentidos este término llega a tener, en su significación:

- *el qué-es*
- *algo determinado*
- *la cualidad, y*
- *la cantidad*

De modo que, si "lo que es" (ὄντος) se dice en todos los anteriores sentidos, es obvio que de éstos sentidos, lo primero "qué-es" está referido a la entidad (τῆν οὐσίαν).

De allí comienza Aristóteles a colocar varios ejemplos:

- Si se pregunta la **cualidad de algo**, decimos que es **bueno** o **malo**, pero no señalamos sus accidentes (es hombre, mide tres codos, etc.)
- Contrariamente si al preguntar **qué es**, no responderemos que es blanco o caliente o de tres codos, sino que es "**hombre**" o "**dios**".

---

<sup>307</sup> Preferimos la traducción de T. Calvo a la de G. Yebra, puesto que T. Calvo se acerca al **sentido común** del término τὸ ὄν. Este designa *lo existente, la realidad*; de allí como traduce T. Calvo "*algo que es*", así como τῷ ὄντι, *lo que es en realidad*. (T. Calvo, 1998 p. 279)

- Las demás cosas por las que preguntamos, o son cualidades o son cantidades o son afecciones o son **algo determinado de lo que es** en los sentidos anteriores.

De allí que Aristóteles se plantee el siguiente problema: si entre otras cosas, al referirnos al “pasear”, “estar sentado”, “sanar”, etc., estas cosas que Aristóteles señala como formas de *lo usual* de la vida común a través del *logos*<sup>308</sup>, son, de acuerdo a lo que él dice, *algo que es* o *algo que no es*, advirtiendo que estas cosas en particular (pensar, estar sentado, sanar) NO EXISTEN, ni por sí ni separadamente a no ser por la ENTIDAD. Entre estas cosas lo primordial será más bien:

- EL QUE PASEA
- EL QUE ESTÁ SENTADO
- EL QUE SANA

Es decir, ese ser de las anteriores situaciones está dado porque <<tienen un sujeto determinado>>, luego, <<(esto es la ENTIDAD INDIVIDUAL)>><sup>309</sup>. La forma principal en la que esa entidad se **patentiza** o se vuelve *ente*, y es -cuando hacemos uso del lenguaje-, donde se desenvuelve la expresión de lo que hace patente el sujeto y es así como se determina el *ente*. De acuerdo a esta entidad, es como las cosas son PATENTES (ἐμφαίνεται) o reales por el sujeto que es quien determina aquellas cosas por la palabra, es decir, el *logos*.

<sup>308</sup> El <<es>> significará <<parecer>> no como subjetivismo -según Zubiri-, pues de lo que se trata no es simplemente de hablar de las cosas que sean o no, **sino en la medida en que nos estemos refiriendo a las cosas**, y será -según Zubiri- esta referencia <<esencial a las cosas usuales de la vida y lo que las constituyen en tales. Lo que en ella acontece es simplemente que las cosas <<aparecen>> ante el hombre>> (Zubiri, 1974 pp. 85-87; también *supra*, pp. 31-33)

<sup>309</sup> *Met.*, Z 1, 1028a 26: <<esto es la **entidad individual** (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία καὶ τὸ καθ' ἑκάστον), el cual se **patentiza** en tal **forma** de **expresión** (ὅπερ ἐμφαίνεται ἐν τῇ κατηγορίᾳ τῇ τοιαύτῃ) >>

En el sujeto también suelen expresarse sus accidentes; es decir de las cosas donde solo existe *lo que sana (el o la que sana)*; *lo que pasea (el o la que pasea)*. Al igual que lo 'primero', que también se dice en varios sentidos. **En todas estas cosas lo primero es la entidad porque no hay nada en las demás cosas que puedan existir, a no ser que se digan de la entidad**, y lo mismo en cuanto que esta entidad es primera como conocimiento de los demás conocimientos que se digan de las cosas.

Desde ese modo patente de expresar las nociones de las cosas en la entidad, Aristóteles encuentra la argumentación suficiente como para no estar de acuerdo con los demás filósofos, puesto que ninguno responde a la noción de qué es <<lo que es>> debiendo tener que identificarlo con la pregunta: ¿qué es la entidad? Así dice Aristóteles, que todos estos filósofos responden, o bien lo Uno como los Milesios y Eleatas; otros responden más de una como lo limitado por los números (Pitágoras y Empédocles), y otros dan como respuesta la existencia de entidades infinitas (Anaxágoras y Demócrito).

Aristóteles hablará en *Met.*, Z 3, 1028b 33, de la posibilidad de al menos cuatro tipos de entidad: **la esencia** (ἡν εἶναι); **el universal** (τὸ καθόλου); **el género** (τὸ γένος) y **el sujeto** (τὸ ὑποκείμενον)<sup>310</sup>; aunque afirmará en *Met.*, Λ. 3, 1070a 9-13 la existencia en forma enfática de tres entidades más: **la materia, la naturaleza y la individual**<sup>311</sup>, e

---

<sup>310</sup> Hay que diferenciar τὸ καθ' ἑκάστων que en griego designa 'lo individual', de τὸ ὑποκείμενον que viene a designar al 'sujeto' o 'sustrato'.

<sup>311</sup> *Supra*, p. 130 n. 236

igualmente allí dirá también que hay tantas entidades naturales como Formas, refiriéndose a la afirmación de Platón a cerca de las entidades.

### **1)- LA ENTIDAD INDIVIDUAL COMO PRIMER SUJETO DE LA EXPRESIÓN DE LA FORMA**

De todas las entidades, la entidad que Aristóteles va a atender primeramente será la entidad como sujeto o sustrato, ¿por qué?, por la razón que él explica anteriormente: porque se necesita que la entidad posea UNA FORMA DE EXPRESIÓN COMO ENTIDAD INDIVIDUAL, Y CON LA CUAL SE HAGA PATENTE AL SUJETO Y A LA DETERMINACIÓN DEL ENTE. De ahí, que toda forma que se enuncie -siempre que se enuncie desde el sujeto, y de él se enuncien todas las demás cosas-, se enunciarán sin que eso mismo se diga de otras cosas como **entidades**, como **esencia**, como **género** y como **universal**. Y esto dado que, a cada sujeto le pertenece un “sujeto primero” desde su peculiar forma específica e individual. Ejemplo de ello es el siguiente pasaje:

**[Ar.1]**<sup>312</sup> *Met. Z 3*: << porque parece que entidad es, en sumo grado, EL SUJETO PRIMERO. Y se dice que es tal, en un sentido, la materia, en otro sentido la forma, y en un tercer sentido el compuesto de ambas (llamo materia, por ejemplo, al bronce, forma a la configuración, y compuesto de ambos a la estatua), (1029a 5) de modo que si la FORMA ESPECÍFICA es anterior a la materia y es en mayor grado que ella, por la misma razón será también anterior al compuesto. >>

---

<sup>312</sup> Las traducciones de los pasajes que señalamos aquí, que van del **[Ar.1]** al **[Ar.17]**, son de T. Calvo. En: T. Calvo, 1998 pp. 229-306

Según Aristóteles pareciera que en gran medida la entidad es también el SUJETO PRIMERO en tres sentidos diferentes: la **materia parece ser sujeto primero**, la **forma también pareciera ser sujeto primero**, y, **lo mismo pareciera ser sujeto primero el compuesto materia-forma**. Pero Aristóteles observa que existe la **forma específica anterior a eso que está siendo señalado, y que es la materia misma**. Precisamente porque la **forma específica, es la primera forma en ser señalada y la primera en salir a la luz como evidencia de la materia y por tanto -pudiéramos pensar- ya que esto sólo es posible en la permanencia de la forma indivisible conforme la materia también es indivisible**<sup>313</sup>. Es decir, la indivisibilidad de la forma es consecuencia de la indivisibilidad de la materia, y por tanto la que hace patente a la forma desde la forma específica.

www.bdigital.ula.ve

Pero es que además, la forma específica también será anterior al compuesto materia-forma. Por lo que veremos aquí, ya existe una de las semejanzas con la teogonía de Alcman, en quien se advierte en el fr. 3 **Al.3** una de las características imprescindibles de la materia fundada en la forma a través de la capacidad de pensar la materia como forma ya pensada<sup>314</sup>. Justo esa cosa que se piensa, se piensa desde dos perspectivas en Aristóteles: a) **así mismo** de la entidad como individuo, y b) **otra cosa** de la cual sólo así se piensa lo que está como sujeto, es decir, fuera del *sí mismo* se piensa la forma como la entidad en la sustancia, es decir, en el *hipokeímenon*, del cual se dicen sus accidentes y las demás cosas sobre él.

---

<sup>313</sup> *Infra*, pp. 179-181 [Ar.17]

<sup>314</sup> *Supra*, pp. 121-122; n. 219 y 220

De modo que pareciera que Aristóteles se está refiriendo en el pasaje **Ar.1** a la **forma específica como forma pensada**, en donde esa forma pensada va a estar dándose tanto en las anteriores dos perspectivas del pensar la forma. Es decir, desde el **sí mismo**, al pensar “la estatua” y desde **otra cosa**, donde se apela a la estatua como el primer sujeto o **sujeto primero**, ya que esa es la primera entidad en la que se piensa, y mucho antes que de su materia y de su forma.

Desde la misma visión de Alcman pareciera que la materia -fundándose en la *forma pensada*-, está siendo pensada en Aristóteles como la cualidad de la entidad en lo más determinado de la forma como **lo primero que se piensa de ella, desde su fundación en la forma misma**. Esto, que sin la cual ni la materia ni la forma pudieran existir, pero a la vez, sin que por ninguna de las dos pudieran darse en una *forma pensada*, no podría entonces existir la patente en la materia desde la forma, ya que faltaría el *sujeto primero* “estatua” (la otra cosa que se piensa), que como entidad se expresa en la *entidad individual*.

Desde esta interpretación, podemos señalar una primera noción de entidad, que se ve reforzada según su analogía con Alcman, y que sería entonces la siguiente: LA ENTIDAD PERFECTA ES EL SUJETO PRIMERO YA QUE SE HACE PATENTE EN LA FORMA ESPECÍFICA, LA CUAL ES LA FORMA PENSADA EN LO QUE *ASÍ MISMO* ES PENSADO COMO “ESTATUA”. DESPUÉS, AL PENSAR LA ESTATUA COMO *OTRA COSA PENSADA DEL SUJETO*, ASÍ LA FORMA ESPECÍFICA ES LA ENTIDAD MÁS PRIMARIA Y POR TANTO ENTIDAD INDIVIDUAL PORQUE DETERMINA

PRIMORDIALMENTE AL ENTE DE LAS ANTERIORES ENTIDADES, LA ENTIDAD FORMAL Y LA ENTIDAD MATERIAL.

## **2)- LA MATERIA, SUJETO PRIMERO Y SUJETO ÚLTIMO DE LA ENTIDAD INDIVIDUAL**

[Ar.2] *Met. Z 3*: << Queda esquemáticamente dicho, por el momento, qué es la entidad: aquello que no <se dice> de un sujeto, pero de ello <se dicen> las demás cosas... Y es que esto es, en sí mismo, oscuro y (1029a 10), además, **la materia viene a ser entidad: en efecto, si ella no es entidad, se nos escapa qué otra cosa pueda serlo, ya que si se suprimen todas las demás cosas, no parece que quede ningún <otro> sustrato.** Ciertamente, las demás cosas son acciones, afecciones y potencias de los cuerpos, y **la longitud, la anchura y la profundidad son, por su parte, tipos de cantidad,** (1029a 15) pero no entidades (la cantidad no es, desde luego, entidad): **entidad es, más bien, aquello en que primeramente se dan estas cosas.** Ahora bien, si se abstraen la longitud, la anchura y la profundidad, no vemos que quede nada, excepto lo limitado por ellas, si es que es algo. De modo que a quienes adopten este punto de vista la materia les ha de parecer necesariamente la única entidad. >>

Ahora Aristóteles se refiere a la entidad como materia, pues en la materia es donde pueden colgárseles las características y propiedades de las cosas. La materia es en tal sentido lo definido y delimitado, en donde todas las cantidades pueden servir para poder apelar a una cosa concreta. De modo que, para poder hablar de la cosa, habrá antes que hablar de la materia como ***otra cosa***<sup>315</sup> y que se menciona como **sujeto**

---

<sup>315</sup> En *Ar.1* (*supra*, p. 168), vimos que la consideración de la forma específica como sujeto primero, se hace desde las dos perspectivas de la forma pensada (desde el *así mismo* y desde *otra cosa*) Por eso es que al referirse a la materia se lo debe hacer desde la segunda perspectiva de la forma específica como forma pensada en la entidad (*otra cosa* como *sujeto*) y no desde la primera (*en sí mismo* como *ente en cuanto ente*), porque la materia como entidad sólo refiere a los accidentes y demás cosas que se sustentan en la materia y por la cual sólo cabe hablar de esas otras cosas de la materia como sujeto mas no como ente en *sí mismo* ni del *ente en cuanto ente*.



**primero.** Es decir, eso que se dice de la materia como: cantidades, acciones, afecciones y potencia de los cuerpos -sin que estas cosas sean entidades-, tan sólo son accidentes que acompañan a la materia para poder apelar a un sujeto determinado (sujeto primero).

Según lo anterior, una segunda noción de entidad es que: LA MATERIA ES ENTIDAD COMO SUJETO PRIMERO PORQUE DE LA MATERIA SE GENERAN Y SE DICEN LAS DEMÁS COSAS QUE SE SUSTENTAN EN ELLA MISMA, O SEA, SUS ACCIDENTES: ACCIONES, AFECCIONES, POTENCIAS Y CANTIDADES DE LOS CUERPOS, Y SIN LOS CUALES, NO PODRÍAN SEÑALARSE LAS COSAS CONCRETAS EN SU DETERMINACIÓN.

En este sentido la materia puede definirse más exactamente:

**[Ar.3] Met. Z 3:** << a la que, por sí misma, no cabe decir ni que es algo determinado, (1029a 20) ni que es de cierta cantidad, ni ninguna otra de las determinaciones por la que se delimita lo que es. **Se trata de algo de lo cual se predica cada una de éstas y cuyo ser es otro que el de cada una de las cosas que se predicán** (las demás, en efecto, se predicán de la entidad y ésta, a su vez, de la materia) de modo que el <sujeto> último no es, por sí mismo, ni algo determinado ni de cierta cantidad ni ninguna otra cosa. (1029a 25) Ni tampoco son las negaciones de éstas, puesto que las negaciones se dan también accidentalmente <en el sujeto>. A quienes parten de estas consideraciones les sucede, ciertamente, que la materia es entidad. Pero esto es imposible. En efecto, **el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parece pertenecer en grado sumo a la entidad;** por lo cual la **forma específica** y el **compuesto de ambas** habría que considerarlos entidad en mayor grado que la materia. Dejemos a un lado la entidad compuesta de ambas, (1029a 30) quiero decir, la compuesta de la materia y la forma, ya que es posterior y bien conocida. También la

materia resulta, en algún modo, manifiesta. Por el contrario, investiguemos acerca de la tercera, ya que es la más aporética. >>

En el pasaje anterior, lo más sorprendente de su definición de materia, es en cuanto que esta es relativa a la entidad en dos aspectos:

- En primer lugar esta predefinición señala que básicamente la materia se toma como *sujeto primero* o el primero de los substratos, en el que cabe ver los accidentes que se dicen de la materia por la entidad.
- En segundo lugar, igualmente sucede que la materia es uno de los sujetos últimos porque de la entidad también será lo que se diga, no solo como algo determinado, sino como algo capaz de existir separadamente.

La materia no puede ser entidad, en cuanto que la materia como sujeto último no es determinable ni aún negando lo que se determina en los accidentes de la cosa. De allí que para Aristóteles la materia parece pertenecer en grado sumo a la entidad, no sólo en lo determinable (***el ser algo determinado***) sino también en lo no determinable (***el ser capaz de existencia separada***), y por lo cual, esa existencia separada según Aristóteles puede darse en la forma específica que es más entidad que la materia y el compuesto de materia y forma.

Una tercera noción de entidad es entonces la siguiente: SIENDO LA MATERIA SUJETO PRIMERO (lo determinado), ES TAMBIÉN SUJETO ÚLTIMO (lo no determinado) DE LA ENTIDAD DESDE SU FORMA ESPECÍFICA, COMO UN SER CAPAZ DE EXISTENCIA SEPARADA DE LA MATERIA.

### **3)- LA DETERMINACIÓN DE LA ENTIDAD DESDE LA ESENCIA DEL SUJETO EN EL PREDICADO**

**[Ar.4] Met. Z 4:** << que la esencia de cada cosa es lo que de cada cosa se dice <que es> por sí misma. Desde luego, aquello en que consiste lo que tú eres no es aquello en que consiste “ser músico” ya que no eres, por ti mismo, músico. Así pues, **<tu esencia es> lo que, por ti mismo, eres.** (1029b 15) Y **tampoco todo esto <es esencia>**. No lo es, en efecto, aquello que una cosa es por sí misma al modo en que la superficie es blanca, ya que aquello que consiste ser-superficie no es aquello en que consiste ser-blanco. **Pero tampoco <es esencia de la superficie> el compuesto de lo uno y lo otro, el “ser-superficie-blanca”,** puesto que ella misma resulta añadida <en tal expresión>. Así pues, (1029b 20) el enunciado de la cosa misma sin que ella misma esté incluida en él; de modo que, si aquello en que consiste ser-superficie-blanca fuera aquello en que consiste ser-superficie-lisa, “ser blanco” y “ser liso” serían una y la misma cosa. >>

Aristóteles ve que la esencia de las cosas no es fácil de definir. En razón a los argumentos de las categorías de que se habla de algún sujeto, ello implica necesariamente la demostración de la esencia sobre un sujeto más indeterminado que determinado.

**[Ar.5] Met. Z 4:** << Pero puesto que hay también **compuestos** según las restantes categorías (hay, desde luego, **algo que hace de sujeto** para cada una de ellas, por ejemplo, **para la cantidad, para la cualidad, para el cuándo y el dónde, y para el movimiento**), (1029b 25) hemos de examinar si existe un enunciado de la esencia de cada uno de ellos, y **si tales compuestos poseen esencia**, por ejemplo, **“hombre blanco”**. >>

Los indicios de hallar la esencia en un sujeto indeterminado, apuntan más bien hacia su compuesto, en la medida en que se van sumando a este compuesto más

categorías. El sujeto que ahora se estudia aquí, es tomado como categoría de especie “hombre” sumando a él un compuesto “hombre blanco”, pero aún otras más como la cantidad, *el cuándo* y *el dónde* y *el movimiento*, forman parte del decir de ese sujeto. Y preciso es que -de este sujeto que es compuesto-, Aristóteles decida investigar si ese sujeto al que se le suman estas categorías tiene algún enunciado por el cual se pueda comprobar su esencia.

**[Ar.6] Met. Z 4:** << Llamemos a éste, pues, ‘vestido’: ¿en qué consiste “ser vestido”? Pero tampoco esto es ninguna de las cosas que se dicen por sí, a no ser que la expresión ‘no por sí’ se utilice en dos sentidos, uno por adición y otro no: (1029b 30) en el primer sentido, cuando lo mismo que se define se enuncia añadiéndolo a otra cosa, por ejemplo, si al definir en qué consiste “ser blanco” se ofreciera el enunciado de “hombre blanco”; en el segundo sentido, cuando a ello mismo <hay añadida> otra cosa <y ésta se suprime luego en el enunciado>, por ejemplo, **suponiendo que ‘vestido’ significa “hombre blanco”, si se definiera “vestido” como “blanco”**. Y es que “hombre blanco” es blanco, pero su esencia no es, ciertamente, (1030a) aquello en que consiste ser-blanco. En cualquier caso, ¿ser-vestido constituye una esencia en sentido pleno? ¿O no? Desde luego, **la esencia es precisamente algo <determinado>**, y **cuando algo se predica de otra cosa, no es algo en sí mismo determinado**, por ejemplo, “hombre blanco” no es precisamente algo determinado, dado que **el ser algo determinado** (1030a 5) **pertenece exclusivamente a las entidades**. Por consiguiente, **hay esencia de todas aquellas cosas cuyo enunciado es definición.** >>

Aquí Aristóteles se da cuenta que la esencia de las cosas es algo determinado, y dado que lo determinado no puede darse cuando ese algo se predica de otra cosa, sino que lo determinado es sólo dable desde su entidad. Por el contrario, la esencia de esas cosas en la entidad, suelen darse en la definición que proviene del enunciar las cosas que le pertenecen.

La cuarta noción de entidad sería como sigue: EN LA ENTIDAD, SE DA EL SUJETO DETERMINABLE Y SOLO PUEDE EXISTIR ESENCIA DE LAS COSAS DETERMINADAS CUANDO SE ENUNCIAN, Y SI SE ENUNCIAN COMO DEFINICIÓN.

[Ar.7] *Met. Z 4:* << Pero no hay definición simplemente porque un nombre signifique lo mismo que un enunciado (pues en tal caso todos los enunciados serían definiciones: cabría, en efecto, asignar un nombre a cualquier enunciado, con lo cual hasta la Iliada sería una definición), sino **cuando <el enunciado> lo es de algo.** (1030a 10) **Y primeras son aquellas cosas que se expresan sin predicar algo de algo.** Así pues, **no habrá esencia de las cosas que no sean especies de un género, sino solamente de éstas** (parece, en efecto, ni tampoco como algo accidental); no obstante, para todas las demás cosas, supuesto que tengan un nombre, (1030a 15) habrá también un enunciado para expresar qué significa: que **“tal cosa se da en tal cosa”** o, incluso, un enunciado más preciso que este enunciado elemental. No habrá, sin embargo, definición ni esencia. >>

Si un nombre significa lo mismo que un enunciado, allí no hay definición. Sólo se da cuando se **expresan las primeras cosas que de algo se predicán por primera vez.** De modo que **al definirse algo así, hallaremos la esencia de las cosas dado que la esencia resulta como especie de un mismo género.** De modo que, a fin de cuentas, la esencia debe sustentarse en la materia que es la única entidad en la cual cabe determinar esa esencia desde la definición.

[Ar.8] *Met. Z 4:* << ¿O acaso también la definición, así como el qué-es, se dicen en muchos sentidos? También, en efecto, **el qué-es se refiere, en un sentido, a la entidad y a algo determinado, y en otro sentido a las demás categorías, cantidad, cualidad y todas las otras de este tipo** (1030a 20). Y al igual que el “es” se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario

y en las demás de modo derivado, así también el “**qué-es**” se da de modo absoluto en la entidad, y en las demás en cierta manera. Y es que cabe preguntarnos qué es la cualidad y, por tanto, la cualidad es de las cosas a que corresponde el qué-es, pero no absolutamente, sino en el sentido en que algunos dicen, conforme a los usos lingüísticos, que “lo que no es, es”: (1030a 25) no <que es> absolutamente, sino <que es> algo que no es; y del mismo modo la cualidad. >>

Tanto la **definición** como el **qué-es**, se refieren a la entidad y a algo determinado; pero en otro sentido el **es se da en las categorías**, pero el **qué-es se da rigurosamente en la entidad**. La cualidad corresponde al **qué-es**, pero sólo conforme se dice **lo que no es** de las cosas, siendo eso **que no es**, **lo que es** de esa negación.

Quinta noción de entidad: A LA ENTIDAD Y A LO DETERMINADO SE REFIEREN LA DEFINICIÓN Y EL QUÉ-ES DE LAS COSAS. SOLO PUEDE HALLARSE LA ESENCIA DE ALGO COMO ENTIDAD Y COMO DETERMINADO EN LA MATERIA, SI AL DEFINIRSE SE EXPRESAN POR PRIMERA VEZ LAS COSAS QUE SE DICEN DE ÉL, Y SI AL PREGUNTARSE QUÉ-ES, SE EXPONEN LAS CUALIDADES DE LO QUE NO ES.

#### **4)- LA ANALOGÍA DEL SER EN LA UNIDAD DESDE LA ESENCIA EN LA ENTIDAD**

**[Ar.9] Met. Z 4:** << (1030a 30) señalaremos ahora que igualmente la esencia se da de modo primario y absoluto en la entidad, y posteriormente en las demás <categorías>, y lo mismo el qué-es: no se trata de la esencia en sentido absoluto, sino de la esencia de la cualidad o de la cantidad. >>

La esencia parte primaria y absolutamente de la entidad pero posterior a las categorías y del *qué-es*, y cuyo sentido no es absoluto, sino en la cualidad o la cantidad que son manifestadas como categorías para el *qué-es* de la esencia de la entidad.

[Ar.10] *Met. Z 4*: << De éstas hay que decir, en efecto, o bien que **se trata de cosas que son solamente por homonimia, o bien <que son> según matices y reservas que añadiremos o suprimiremos**, como también <decimos que> **lo no-cognoscible es cognoscible**. En efecto, lo correcto es que ni se dice por mera homonimia ni tampoco con el mismo sentido, sino como 'médico': (1030a 35) porque guardan relación a una y la misma cosa, y no porque su significado sea uno y el mismo, (1030b) a pesar de lo cual tampoco se trata de homonimia. En efecto, **un cuerpo, una operación y un instrumento no se denominan "médicos" ni por homonimia ni según un único significado, sino por relación a una cosa única**. >>

Tanto la cualidad como la cantidad expresan cosas homónimas (análogas o semejantes) de algo. Pero en este decir, siempre incurrimos en creer conocer lo que no es cognoscible. De ahí que no se denomine "médicos" por homonimia de categorías a cualidades como 'operación', 'instrumentos', etc., pero tampoco como significado único, sino que en ella existe **una cosa única** de trasfondo al sentido entitativo que hace relacionar a las demás cosas con que se dicen del "ser médicos".

[Ar.11] *Met. Z 4*: <<... no es necesario que haya definición en el caso de <cualquier palabra> que signifique lo mismo que un enunciado, sino solamente en el caso de ciertos enunciados: **tal es el caso cuando <el enunciado> lo es de algo que posee unidad**, no de contigüidad como la Iliada o las cosas que están concatenadas, sino en **los sentidos en que lo uno se dice tal**. (1030b 10) Y 'uno' se dice del mismo modo que 'algo que es'. Y **"lo que es" significa, en un caso, algo determinado**, en otro

**caso una cantidad, en otro caso una cualidad.** Por ello, habrá también enunciado y definición de "hombre-blanco", pero de otro modo que de lo blanco y de la entidad. >>

De ahí que solamente habrá definición en el caso en que el enunciado se dice de algo que posee unidad en los sentidos en que se dice lo uno de esa unidad, de la misma manera, en que se dice lo uno de 'algo que es', pues sólo "**lo que es**" **significa: algo determinado, una cantidad o una cualidad.**

Sexta noción de entidad: EN LA DEFINICIÓN LA ESENCIA PROCEDE PRIMERA Y ABSOLUTAMENTE DE LA ENTIDAD, Y SÓLO DESPUÉS LE SIGUEN LAS CATEGORÍAS Y TAMBIÉN EL QUÉ-ES, EN CUYO ENUNCIADO SÓLO LA CUALIDAD Y LA CANTIDAD PUEDEN DECIRSE DE LA ESENCIA COMO ALGO ANÁLOGO Y SÓLO COMO COSA ÚNICA. AL POSEER DICHO ENUNCIADO, EN LA UNIDAD ESTA ATIENDE TODOS LOS SENTIDOS DE LO QUE SE DICE 'UNO', DEL MISMO MODO EN QUE SE DICE 'ALGO QUE ES', PORQUE SÓLO LO QUE ES SIGNIFICA ALGO DETERMINADO.

**[Ar.12] Met. Z 5: << (1031a 12) Así pues, es evidente que la definición es el enunciado de la esencia, y que la esencia pertenece a las entidades, bien exclusivamente, bien en grado sumo, de modo primario y en sentido absoluto. >>**

Lo que es en sí la definición, conlleva a dos cosas. Por una parte **lo que se define resulta siendo lo que se enuncia de la esencia.** Pero por otra parte, **esa esencia que se enuncia pertenece a las entidades;** con lo cual Aristóteles le da a la esencia el sentido primario, exclusivo y absoluto que la definición adquiere para el



conocimiento, y esto que, como **método sirve para la definición de las cosas**. De este modo se sigue entonces que las entidades de algo son descifradas a partir del **enunciado de su esencia por medio de la definición**.

[Ar.13] *Met. Z 6*: << (1031a 28) En el caso de las cosas que se dicen por sí ¿serán necesariamente lo mismo, por ejemplo, si existen ciertas entidades, anteriores a las cuales no hay otras entidades ni otras naturalezas, (1031a 30) entidades de características como las que algunos atribuyen a las Ideas? En efecto, si lo Bueno Mismo y aquello en que consiste ser-bueno fueran distintos, y si lo fueran el Animal y aquello en que consiste ser-animal, y lo fuera también “lo que es” y aquello en que consiste ser-algo-que-es, (1031b) habría otras entidades y naturalezas e Ideas distintas de las indicadas, y aquellas serían anteriores y entidades, dado que la esencia es entidad. Y si unas y otras estuvieran separadas entre sí, de las unas no habría conocimiento y las otras no serían. (Y digo que “están separadas” si a lo Bueno Mismo no le pertenece aquello en que consiste ser-bueno (1031b 5) ni a esto le pertenece ser bueno.) En efecto, **hay conocimiento de cada cosa cuando se conoce su esencia**, y lo que pasa con lo Bueno <Mismo> pasa igualmente con las demás Ideas: con que si no es bueno aquello en que consiste ser-bueno, tampoco es aquello en que consiste ser algo-que-es, ni tampoco es uno aquello en que consiste ser-uno. Pues o se dan del mismo modo todas las esencias, o no se da ninguna, y por tanto, si aquello en que consiste ser-algo-que-es resulta que no es, (1031b 10) tampoco será en absoluto ninguna de las demás. >>

Pero sin embargo, Aristóteles observa que en el caso de las Ideas, estas son entidades las cuales tienden a ser dichas por sí. Puesto que así como en el caso de lo *Bueno Mismo* y lo que consiste ser-bueno, etc., entre uno y otro no son lo mismo si las Ideas de lo *Bueno Mismo* no se identifican con su esencia de lo que es *ser-bueno*. Por tanto la entidad estaría sólo en su esencia, por ello la Idea de lo *Bueno Mismo* -por estar apartada de su esencia-, resultaría incognoscible.

De allí que a toda subsistencia de la Idea debe corresponder la del conocimiento a través de su esencia. Es por eso que, de seguir esa línea (platónica de las Ideas), se sigue que tampoco habrá conocimiento de *algo-que-es* y menos del *ser-uno*, en resumen ello no llegaría a ser determinable.

### 5)- LO GENERADO EN LA ENTIDAD

[Ar.14] *Met. Z 7*: << De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente, **pero todas las cosas que se generan son generadas bajo la acción de algo**, provienen de algo y llegan a ser algo. Este “algo” lo refiero a cada una de las categorías, (1032a 15) ya que <llegarán a ser> o esto, o de cierta cantidad, o con cierta cualidad, o en algún lugar.

**Las generaciones naturales son las de aquellas cosas cuya generación proviene de la naturaleza: aquello de lo que provienen es lo que llamamos materia**, aquello bajo cuya acción se generan es alguna de las cosas que son por naturaleza, y aquello que llegan a ser es “hombre” o “planta” o alguna otra de las cosas de este tipo, las cuales decimos son entidades en sumo grado. (1032a 20) Por lo demás, **todas las cosas que se generan, sea por naturaleza sea por arte, tienen materia: en efecto, cada una de ellas tiene potencialidad para ser y para no ser, y tal potencialidad es la materia en cada cosa**. De modo general, digamos que aquello de que provienen es naturaleza, y **naturaleza es aquello según lo cual <llegan a ser>** (lo generado tiene, en efecto, naturaleza: es por ejemplo, planta o animal), y aquello bajo cuya acción <se generan> es la naturaleza entendida como forma de la misma especie (si bien ésta se da en otro): (1032a 25) en efecto, un hombre engendra a un hombre. >>

En este pasaje vemos cómo concuerdan **la esencia de la materia** con tres de las nociones de la **entidad como materia** que hemos interpretado desde Aristóteles:

- a) En **[Ar.1]**, la entidad es el *sujeto primero* del que se dice como forma, como materia y como compuesto de estas o sea, como forma-materia de las cosas. Siendo la *forma específica* anterior a todas las anteriores denominaciones de la entidad
- b) En **[Ar.2]**, la materia es *sujeto primero* (lo determinado) de la entidad de la cual se dicen acciones, afecciones, potencias de los cuerpos y cantidades
- c) Y en **[Ar.3]**, la materia es *sujeto último* (lo no determinado) de la entidad de la cual no se predicán las cualidades de las cosas como entidad determinada, siendo la entidad lo predicable de la materia en el sujeto desde la *forma específica*.

Pues bien, en **[Ar.14]**, vemos que aquello de lo que provienen las cosas naturales son de la naturaleza material, por tanto la materia está implícita en la naturaleza. Hasta este punto estamos claros en que, precisamente de la entidad resulta primeramente la esencia de la definición de algo que-es como cualidad y cantidad porque la materia resulta por analogía en la unidad<sup>316</sup>.

Pero además de las cosas que se generan por naturaleza -dice Aristóteles-, son también materia<sup>317</sup> de las cosas que se generan por arte, y de dicha materia **parte toda potencialidad para ser o no ser de lo que se genera. Por tanto todo lo que se genera por naturaleza es -según la entidad como materia-, determinada en el sujeto primero del cual se dice como *forma específica* de la *forma-materia*, y al mismo tiempo como indeterminada en el *sujeto último*.**

<sup>316</sup> *Supra*, pp. 178-179 **[Ar.11]**

<sup>317</sup> De inmediato referimos esta otra característica peculiar de la entidad en relación con la teogonía mixta en los tres aspectos: naturaleza (*Ogenó*) – materia (*Zas*, la unidad natural que proviene de *Ge*) – arte (velo pintado por *Zas*) (*supra* pp. 127-128)

Ello se debe precisamente por no poderse manifestar, y en consecuencia queda por decirse. **Es decir, la materia es potencialmente determinada e indeterminada tanto por naturaleza como por arte, cuya potencia es la misma naturaleza pues la naturaleza es lo que va a llegar a ser potencialmente determinada e indeterminada como materia.**

Así llegamos a nuestra séptima noción de entidad: LA ENTIDAD SE DA A TRAVÉS DE LO GENERADO POR NATURALEZA EN LO DETERMINADO Y LO INDETERMINADO DE LA MATERIA, POTENCIALMENTE GENERÁNDOSE LAS COSAS POR NATURALEZA Y POR ARTE, DEDUCIÉNDOSE QUE LA MATERIA COMO ENTIDAD ES UN LLEGAR A SER DE ALGO-QUE-ES: LO ENTE O LO NO ENTE.

## **6)- LA MATERIA COMO PARTE DE LA DEFINICIÓN Y LA GENERACIÓN**

**[Ar.15] Met. Z 7: << (1033a) Pero ¿es también <la materia> una de las partes de la definición? Formulamos, ciertamente, de dos maneras qué son los círculos de bronce: diciendo la materia, que se trata de bronce, y diciendo la forma específica, que se trata de tal figura, y ésta constituye el género en que se sitúa primeramente. Así pues, el “círculo de bronce” contiene en su enunciado la materia. >>**

Aquí se reafirma lo dicho en [Ar.14], y después de todo lo dicho referente a la materia como entidad en [Ar.1], [Ar.2] y [Ar.3]. Pero esa reafirmación debe darse ahora contestando si la materia es parte de la definición, en cuya noción de materia como entidad se recoge su determinación e indeterminación en la naturaleza. Ahora bien, en

**[Ar.15]** esa noción de la **materia natural 'bronce'** se halla implícita en la definición "círculo de bronce" debido al **compuesto forma-materia**.

Pero veremos también que en la definición, la forma específica es la "figura circular", ya que en este enunciado está contenida la materia cuyo género es <<el género en que se sitúa primeramente>>, es decir, la forma circular de bronce donde a través del sustrato o sujeto primero se dice de la **materia natural 'bronce' como forma pensada**<sup>318</sup>. En consecuencia, la *figura circular* es donde converge la *forma circular* con la *materia bronce*, esto es la **forma específica como forma pensada** (lo que es en sí mismo y como *otra cosa*) dándose en un solo ser, determinándose e indeterminándose a la vez.

**[Ar.16]** *Met. Z 8*: << Puesto que **lo que se genera se genera por la acción de algo** (llamo así aquello de donde proviene el inicio de la generación), y **proviene de algo** (1033a 25) (tómese como tal no la privación, sino la **materia**: que ya quedó definido en qué sentido lo decimos [Ar.14]), y **llega a ser algo** (y esto es una esfera, una circunferencia o cualquier otra cosa), al igual que **<la causa productora>** no produce el sustrato, el bronce, tampoco produce la esfera a no ser accidentalmente, (1033a 30) es decir, en cuanto que es esfera la esfera-de-bronce, pero ésta sí que la produce. En efecto, **producir algo determinado no es sino producir algo determinado a partir de lo que es sustrato** en sentido absoluto (quiero decir que hacer redondo el bronce no es hacer ni la redondez ni la esfera, sino algo distinto, por ejemplo, tal forma en otra cosa. Y es que si hiciera <la forma> (1033b), la haría a partir de otra cosa (esto en efecto ya ha quedado establecido). Hace, por ejemplo, una esfera de bronce, y esto del siguiente modo: porque **de esto, que es bronce, hace esto que es esfera**). Así pues, **si la causa productora hiciera también ésta, es claro que la haría del mismo modo, y las generaciones irían a un proceso infinito**. (1033b 5) Es evidente, pues, que ni se

---

<sup>318</sup> *Supra*, p. 118

**genera la forma** –o como quiera que haya de denominarse la **CONFIGURACIÓN DE LO SENSIBLE**- ni hay generación de ella, y tampoco <se genera> la esencia (ésta es, en efecto lo que es generado en otro por arte, por naturaleza o por alguna potencia). >>

Si bien todo lo que se genera por naturaleza y por arte corresponden a la materia, y siendo que, la materia misma lleva implícita la potencia para ser o no ser [Ar.14], cabe entonces indicar, que ahora Aristóteles se pregunte aquí sobre la procedencia de lo que se genera (el *dónde* y el *cómo* proviene la generación). Dice que **proviene de algo** (la materia) para **llegar a ser algo**. De allí que al producir algo determinado, eso mismo ha de partir de la materia como sustrato; pero no es hacer la redondez ni es hacer la esfera, sino que ese hacer es **el pensar otra cosa a partir de aquella forma** y de la cual parte la forma “esfera”. Esa otra cosa es en sí donde converge la materia y la forma.

**Eso de lo que parte en la incidencia *forma-materia*, es la forma pensada de la cual dependerá en grado sumo e infinitamente toda forma específica**, que en el ejemplo de Aristóteles, es la “figura esférica”. De allí que la forma no se genere por sí sola en la naturaleza. Para que la forma se genere debe existir en primer lugar una forma pensada en *sí mismo* y en *otra cosa* de la *forma específica* (materia-forma) la cual debe estar implícita en la materia como **configuración de lo sensible**.

Por eso es que ni la esencia puede generarse, pues ésta –la esencia-, resulta de lo que es generado en *otro*, ya sea por arte, por naturaleza o por potencia, tal cual es la

esencia cuando ella proviene de la entidad, o bien de las categorías, del *qué-es* o de su determinación en la unidad<sup>319</sup>.

## **7)- LO INDIVISIBLE EN LA GENERACIÓN**

[Ar.17] *Met. Z 8*: << (1033b 16) Así pues, es evidente por lo dicho que no se genera lo que se denomina forma o entidad, mientras que el compuesto que se denomina según ésta sí que se genera, y que en todo lo generado hay materia, y lo uno es esto, y lo otro es esto otro.

Pero, (1033b 20) **¿existe acaso una esfera fuera de éstas o una casa fuera de las de ladrillos? De ser así ¿no ocurriría que no se generaría ningún objeto determinado?** Más bien significan “que algo es de tal clase”, pero no son algo determinado. ¿Y no ocurre, más bien, que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase y, una vez generado, es “esto de tal clase”? Y, por su parte, **todo lo que es algo determinado, sea Calias o Sócrates, (1033b 25) es como esta esfera determinada de bronce** y, a la vez, el hombre y el animal son como la esfera de bronce en general. Así pues, si existen realidades fuera de los individuos, tal como algunos acostumbran a hablar de las Formas, la causalidad de las Formas no tendrá utilidad ninguna para explicar las generaciones y las entidades. Y por lo mismo, (1033b 30) tampoco serían entidades por sí mismas. En algunos casos es también evidente que el generante es tal cual el generado,... (1034a 3) Conque es evidente que no es necesario en absoluto establecer una Forma como paradigma (y, desde luego, uno las buscaría sobre todo para las realidades naturales, ya que éstas son las entidades por excelencia), sino que basta con que el generante **actúe y sea causa de la forma específica en la materia.** (1034a 5) Y el todo <resultante> es tal forma específica en estas carnes y huesos, Calias y Sócrates, que se diversifican por la materia (pues es diversa), pero que son lo mismo por la forma específica (pues **la forma específica es indivisible**). >>

Aquí entra Aristóteles a diferenciar lo que es la *forma-materia* de la *forma específica*. La *forma-materia* es aquella que como compuesto -en el caso del círculo o

---

<sup>319</sup> *Supra*, pp. 169-172

la esfera de bronce-, se halla en la materia y en la forma misma que resultan del mismo bronce. Pero la forma específica entraña de por sí una forma que parte de algo, y parte de algo en cuanto << “que algo es de tal clase” >> y por su puesto no de otra << que a partir de esto se produce y llega a ser algo de tal clase >>.

De allí que Aristóteles decida comparar a Sócrates con la esfera de bronce como ejemplos de algo determinante. En ambos casos lo determinante es su forma específica, donde la forma que entraña a Sócrates es la forma ‘hombre’, y su especificidad formal le viene porque no hay otra forma de hombre distinta a la de su especie y por tanto mucho menos a la forma ‘Sócrates’, la cual es única y a la que siempre ha sido patente esa forma; precisamente por haber sido determinado en el ser de Sócrates. Lo mismo sucede con la esfera de bronce, cuya forma específica es esa y nada más que, “esfera”.

Así, las Formas platónicas no pueden ser las únicas formas paradigmáticas de las que resulten la diversidad de las demás generaciones y las entidades en la idea. Esto lo decimos porque para Aristóteles sólo basta con que el generante (el o lo que produce por naturaleza o por arte) << **actúe y sea causa de la forma específica en la materia** >>.

Así, de este modo, lo diverso, resulte de cuantos hombres y demás cosas generadas en la naturaleza a partir de cuantas clases de formas específicas, Calias o Sócrates y círculos o esferas cuadrados, etc., sean los que generen las demás multiplicidades por cada clase de géneros.



Pero he allí que por cada clase de generación resulten siendo lo mismo por la forma específica. Esto, que es lo mismo en la generación, es -de acuerdo a Aristóteles-, **porque la forma específica es lo más indivisible en cada uno de los géneros**. Por eso es que el género de algo, no se puede dividir en partes, de donde se sigue que tampoco se puede dividir la forma pensada de alguna forma específica que se genere como especie de su propio género.

Esta es particularmente la tesis que una vez señaló Tomás de Aquino (1435), identificándola como <<principio de individuación>><sup>320</sup>, y que según Calvo, Aristóteles da por sentado, enunciándolo bajo distintos tratamientos de la materia y la forma en cuatro pasajes de la Metafísica<sup>321</sup>.

Octava noción de entidad: LA ENTIDAD ES LA MATERIA COMO SUJETO O SUSTRATO DE LAS COSAS NATURALES, EN LA CUAL ES REFERIDA LA ESENCIA DEL COMPUESTO, Y MÁS AÚN LA FORMA ESPECÍFICA, EN CUYA FORMA SE ASIENTA PRIMERAMENTE EL GÉNERO DETERMINANTE, INDIVISIBLE, Y POR TANTO INDIVIDUAL DE LA MATERIA COMO CONFIGURACIÓN SENSIBLE.

Finalmente hemos encontrado a través de las nociones que hemos resumido en el recorrido por estos pasajes del libro Z, las distinciones de la entidad. De allí que estas nociones resulten en una gran medida, por una parte, en la ampliación de la significación de entidad por parte de Aristóteles, en cuanto a su analogía con la materia,

---

<sup>320</sup> Guillermo Fraile, 1986 Historia de la filosofía. II. filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia. (4ª ed.) Madrid, Editorial Católica, v. 2, pp. 308-313

<sup>321</sup> T. Calvo, 1998 p. 306 n. 48

la forma, la esencia, la forma específica, el sujeto primero y el sujeto último de la definición de **algo que-es** y de **algo que no-es**. Pero por otra parte, estas nociones resultan implicando analógicamente a la teogonía mixta, dada su relación conceptual con la unidad en Alcman.

Tal presencia estará en la materia y la forma donde ambas se complementan. Así, igualmente la materia como género de lo natural se dice desde Alcman, no solo de lo que está determinado en la naturaleza, sino que también como *forma pensada* en la *forma específica*, y es lo que indivisiblemente conforma en la unidad de la materia como una sola<sup>322</sup>.

Esto es lo que hace por una parte que la materia sea determinada en sus accidentes de acuerdo a las acciones, afecciones y potencias de los cuerpos por un *sujeto primero*, pero por otra parte se hace indeterminada al existir otras cualidades que no pueden ser dichas debido a que son las que solo pueden ser expresadas por un *sujeto último*.

Pero también, desde este sentido la unidad que se hace presente en la entidad, parte de que la entidad está estructurada conformando a un tiempo tanto los seres determinados como los no determinados por la materia, siendo la materia el elemento que proviene de la naturaleza. La materia llega a ser una de las características que incluso viene apelando al mismo Ferécides en la alegoría de *Ogeno*, donde igualmente

---

<sup>322</sup> *Supra*, p. 118

participan los seres que dan origen a los *hombres dioses* (indeterminados) y los *hombres individuos* (determinados).

La generación es en sí esa unidad de la que unívocamente se habla tanto en la teogonía mixta de Ferécides como en la metafísica de Aristóteles. Generación que tiene su esencia justamente en la entidad como materia, la cual será abordada para su comprensión en el capítulo 2 de esta tercera parte. Allí nos referiremos a Heidegger -el filósofo de la deconstrucción de los textos ontológicos de Aristóteles-, y de quien estudiaremos *lo ente como estable* desde la interpretación analógica de οὐσία que se da como generación en la φύσις.

En dicho estudio se prevé además que podamos extraer importantes relaciones con los teogonistas mixtos. Y es que, en tales declaraciones de Heidegger sobre *lo ente como estable* desde los griegos, será puesta en evidencia en Aristóteles, en qué sentido *lo estable* se compensa en la interpretación analógica de la entidad, y que ya hemos visto sus evidencias, tanto en este capítulo, como en los capítulos anteriores.

## Tercera parte

### Capítulo 2

#### ***Lo ente como estable y su interpretación en la οὐσία como generación***

En las anteriores argumentaciones que vimos de Aristóteles sobre el estudio de la entidad, la materia es representada en una de las más interesantes entidades en la cual, en gran medida, se fundamenta el compuesto *forma–materia*, es decir, la forma específica de la cual se generan las entidades a partir de la φύσις. Allí se apuntaba al estudio de la necesidad sobre la cual todo ello sucede como generación, la cual debió implicar -tal como ya lo hemos visto en el capítulo anterior-, un interpretar analógico de la οὐσία entre la metafísica aristotélica y el pensamiento poético de los teogonistas mixtos.

Ahora bien, en este segundo y último capítulo, una interpretación más analógica de la entidad en Aristóteles, será aquella que estudiaremos a partir de su determinación en lo *ente como estable* desde el análisis que hace Heidegger. Desde esa visión, los aspectos consecuentes implican que desde φύσις sólo la οὐσία llega a tener su analogía en *lo que es*, es decir, el *ente como algo estable*. En ambos conceptos, esa interpretación analógica se inicia con la urgencia del estudio del ***ser de lo ente*** que surge de Aristóteles en una nueva y fundamental interpretación ontológica. Estudio que dista del simple sentido de lo que, como **venida a la presencia** ya se teorizaba en la filosofía presocrática, y se mantenía en boga en el λόγος de la *polis* griega.

Ese sentido o significación de lo *ente* en los griegos, fue para el análisis de Aristóteles algo fundamental. De allí que uno de los argumentos que más señala ese estudio, será el referido a Heidegger<sup>323</sup> en su escrito de 1939. Allí Heidegger lleva a cabo una investigación sobre la esencia y el concepto de φύσις, y consecuente con ello, la palabra que utiliza como introducción a este tema es συνεστῶτα<sup>324</sup>. Según Heidegger, Aristóteles usa el término para denotar la palabra ὄντα<sup>325</sup>, de la cual se hace servir para significar el “ser”.<sup>326</sup>

Heidegger se acoge a la forma en que Aristóteles se sirve de estas significaciones para recomendarnos: el no someter la traducción como un simple esfuerzo de su traslado a una lengua moderna desde el griego. En consecuencia, todo traslado debería hacerse más bien desde lo que esa palabra tiene por característico en su lengua original<sup>327</sup>. Esto no es otra cosa que servirnos de su significación ampliada desde el griego, queriendo con esto decir que, desde lo usual de su significación en la

<sup>323</sup> Allí Heidegger hace un estudio de la physis sometiendo el análisis de algunos vocablos referidos a la *Física B1*. (Heidegger, 1939. En: *Hitos*. Trad. y ed. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2001, p. 205)

<sup>324</sup> Según la traducción de Heidegger en *Fis. B1*, 192b 12-13: << Pero todo lo logrado se muestra como algo que se define frente a lo que no se ha **establecido** en un estar y persistir a partir de la φύσις...>> (πάντα δὲ τὰ ῥηθέντα φαίνεται διαφέροντα πρὸς τὰ μὴ φύσει συνεστῶτα.). Según Echandía, la traducción de este pasaje es la siguiente: << Todas estas cosas parecen diferenciarse de las que no están **constituidas** por naturaleza,...>>

<sup>325</sup> El término ὄντα, es uno de los casos de ὄν, como *part.* del verbo εἰμί. De allí que τὰ ὄντα designe a *las cosas reales, las existencias, lo presente; designando igualmente la verdad.*

<sup>326</sup> Heidegger, 1939. En: *Hitos*. Trad. y ed. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2001, p. 205

<sup>327</sup> La postura de Heidegger ante las formas de traducción, es, de que las palabras griegas siempre deben ser pensadas desde un sentido puramente griego, del modo en que los griegos interpretaban lo usual de la vida, es decir, aquellas cosas de las que raramente se discutían en la vida filosófica, mas sin embargo sí se discutían en la cotidianidad. De allí que συνεστῶτα señala en su estructura lo siguiente: σύν- adv. (juntamente, a la vez); y εστῶτα como gen. fem. del verbo ἵστημι (poner, colocar, disponer; establecer). De allí que συνεστῶτα traduce: ‘de lo juntamente establecido,’ ‘de lo establecido junto a’ o ‘de lo dispuesto a la vez’, ‘de lo dispuesto al mismo tiempo en’. De allí que Heidegger sostenga que los griegos entendían con esta palabra συνεστῶτα <<lo ente como lo estable>>. (*ibid*)

vida griega, es como se deben hacer las traducciones desde el griego. Heidegger entiende que Aristóteles usó la palabra συνεστῶτα de manera ampliada para designar el término ὄντα, y con ello, todo el ámbito que implica el ser desde *lo ente (algo que es)*<sup>328</sup>, es decir, el ser de las cosas que implica *lo que ellas son* como *un algo* no determinado.

Dicha formulación resulta aproximándonos a la manera en que los griegos entendieron el sentido de *lo ente* en torno a la φύσις. Es el sentido en el que las cosas se disponen próximas o cercanas a la naturaleza; es decir, en la cotidianidad, de lo que usualmente acontece en la vida como formas descifradas únicamente por medio del λόγος.<sup>329</sup> En sí es el reconocer que en esa cotidianidad existe en las cosas usuales de la misma, el poner, disponer o el *establecer de las cosas*, tal como son en la naturaleza (τὰ φύσει ὄντα), como lo ente (τὸ ὄν) -al decir de Heidegger-, resumiéndolo todo en <<un particular ensimismamiento de lo estable>>.<sup>330</sup>

Por otro lado no tenemos duda en que, al decir <<Para los griegos>>, Heidegger nos ubica en aquella época específica en que Aristóteles -siendo un ciudadano meteco- le tocó asumir su última etapa de vida (ya a su regreso de Macedonia) en la polis ateniense. Así, en *Fís*, B 1, Aristóteles nos devela esa particularidad del ser de los

---

<sup>328</sup> En *Met. Z 1030b10*: ἔάν ὁσαχῶς λέγεται τὸ ἔν' τὸ δ' ἔν λέγεται ὡσπερ τὸ ὄν' τὸ δὲ ὄν τὸ μὲν τόδε τι τὸ δὲ ποσὸν τὸ δὲ ποιόν τι σημαίνει. Según Calvo τὸ ὄν traduce 'algo que es'. Aquí Calvo se ajusta a la interpretación más usual posible del griego: <<si no en los sentidos en que **lo uno** se dice tal. Y '**uno**' (τὸ ἔν' τὸ δ' ἔν) se dice del mismo modo que '**algo que es**'. Y "**lo que es**" (τὸ ὄν' τὸ δὲ ὄν) significa, en un caso, algo determinado, en otro caso una cantidad, y en otro caso una cualidad.>> (Calvo, 1998 p. 291), mientras que Yebra lo traduce como "Ente" (Yebra, 1990 *Metafísica* de Aristóteles. (2ª ed.) Vers. trilingüe griego-latín-español de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos p. 337)

<sup>329</sup> *Supra*, pp. 159-160

<sup>330</sup> Heidegger, 1939. *En: Hitos*. Trad. y ed. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2001, p. 205

griegos en su cotidianidad. Esa cotidianidad, que, al poner por delante *lo que es como algo estable*, se da -por información de Heidegger-, históricamente en el mundo griego que le tocó vivir a Aristóteles. Lo cual quiere decir, que esa forma de ensimismamiento del ser era a penas normal en aquella época, no sólo en el común de la polis griega, sino también en el común del mundo filosófico, en donde los eleatas junto a los pitagóricos han sido las doctrinas más influyentes en Atenas.

Según Heidegger, lo <<estable>> para los griegos significa que *lo ente* viene dado al hombre desde dos posturas en lo cotidiano o usual de la vida, dándose ambas *en-sí y a un mismo tiempo*:<sup>331</sup>

**[He.1]** << aquello que tiene *en sí y por sí su estar, eso que está ahí* >> y

**[He.2]** << lo estable en el sentido de *lo permanente y duradero* >>

El primero de estos aspectos **[He.1]**, viene a ser lo que caracterizó en esa época la forma de pensar del hombre griego. Lo que tiene *su estar, eso que está ahí*, sólo puede darse en su entorno con sus cosas y formas de vida particulares. Es decir, en lo usual de la vida junto a la φύσις, el estar experimentándose en la movilidad del tiempo, del mismo modo que su relación con *lo ente en su conjunto*, el hombre es en su relación con los demás *entes*. Esto puede pensarse de acuerdo a la forma en que los griegos pensaron *lo estable*, y esto según Heidegger, es pensar como ellos:

- “*Lo que está enfrente*” no es para los griegos *lo estable*.
- El “*Estar enfrente*” tiene validez cuando el griego se refiere a ‘la cosa’.

---

<sup>331</sup> *Ibid.*

- De ahí que para el hombre griego en común, “*lo ente*” siempre estará habituado en la cosa, y sólo llega a esa experimentación, una vez cuando él llegue a ser *sujeto*<sup>332</sup>.
- Pero el griego nunca se experimenta como sujeto, salvo que éste -el sujeto- sólo lo experimente no como un *ente humano*, sino como *un ente más*, y, en tanto que así -como *un ente más del conjunto*- no le indica que sea una cosa cualquiera, sino como un *algo más que es*.
- De modo que *lo estable* en el mundo del hombre griego, viene a ser lo que *identifica* al *ente* desde sus propias experiencias, y por lo tanto, identificará el *ser* desde la cotidianidad de los entes como forma de vida en acto (γίγνομαι), nacimiento y muerte, la doble movilidad necesaria en la vida griega.

Ahora bien, según las anteriores formas de responder *lo ente* bajo *lo estable* en el mundo griego, podemos resumirlas en los siguientes conceptos:

- 1º. *El estar* enfrente
- 2º. *Lo ente* en la cosa
- 3º. El *ser sujeto* como un *ente más*, y
- 4º. *Lo estable* identificando *lo ente* y el *ser en acto*

De allí que, una vez que Aristóteles nos refiera en el contexto entero del pasaje en la *Fís.*, B1 192b 9-22 -y que complementa la corta cita que Heidegger nos ha traducido<sup>333</sup>-, que las cosas que están dadas por naturaleza (animales y plantas, así como los cuerpos simples: tierra, fuego, aire y agua), llegan a ser diferentes de otras

<sup>332</sup> Heidegger quiere decirnos que: <<igualmente sustrato como en lo que subyace a las demás cosas que hay como entidad.>> (*Ibid.*) De acuerdo a esto, la entidad, que como sustrato es el *sujeto primero* del que se dice como forma, como materia y como compuesto de ambas, o sea, como *forma-materia* de las cosas, permanece como *forma específica* anterior a todas las denominaciones de la entidad como *sujeto primero*. De allí que lo permanente como venida a la presencia debe también incidir en el hombre, anticipándose a él desde mucho antes.

<sup>333</sup> *Supra*, n. 324



que no están dadas (constituidas o establecidas) por naturaleza, porque **en cada uno** (en su propia individuación: τὸ καθ' ἑκάστον) de estos entes: planta, animal, tierra, fuego o aire, hay un principio de movimiento y de reposo según <<sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración>>.

Esto nos indica que la necesidad de estos entes a persistir bajo *lo estable* -según Heidegger-, es, en su ampliación *el ahí* de las cosas que en su disposición de ser y en su misma condición estable no se resisten al cambio y por lo cual no se separan del resto de los entes. De acuerdo con Heidegger [He.1], cada uno de estos entes: <<...se muestra como algo que se define frente a lo que no se ha **establecido** en un estar y persistir a partir de la φύσις...>><sup>334</sup>. Precisamente esto se da, porque su movilidad no les permite estar separados dentro de la naturaleza. Esto es -según Aristóteles-, lo que ocurre en la φύσις de los eleatas, como *algo natural*<sup>335</sup>.

Ahora bien, aquellas otras cosas de las que Aristóteles habla -pues no están dadas o establecidas por naturaleza<sup>336</sup>-, los entes cama o vestido, son en forma contraria a los entes naturales, es decir, los <<productos del arte>> que en su permanencia no manifiestan cambios en forma natural (*Fís.*, B1 192b 15-22). Estos entes son los que -a juicio de Heidegger-, conforman la segunda de las posturas de *lo estable* [He.2], puesto que ellos están al mismo tiempo junto a los demás entes que son por naturaleza, pero esta vez, desde el sentido de *lo permanente y duradero*. Para

---

<sup>334</sup> *Ibíd*

<sup>335</sup> Echandía, 1995 *Fís.*, B1 192b 9-15

<sup>336</sup> *Supra*, p. 193

desentrañar este problema, Heidegger recurre a la *Fís.*, B2 193a 9-21, en donde Aristóteles -a propósito de lo que declara Antifonte (de la doctrina de los eleatas), en el ejemplo de la cama-, toma de éste una de las evidencias de que, en φύσις, tiene su sentido la permanencia y duración en el cambio. Así pues -según traducción del mismo Heidegger-, en *Fís.*, B2 193a 9-21 traduce lo siguiente:

**[He.3]** <sup>337</sup> <<Pero para algunos (pensadores), la φύσις, y por ende también la entidad (τὴν οὐσίαν) de los entes que son por φύσις, se muestran como si ella fuese lo que yace de antemano ahí delante en primer lugar en todas las cosas, pero que en sí mismo carece de toda constitución (τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ ἀρρυθμιστον καθ' ἑαυτό). Según esto, la φύσις de la cama sería la madera, y la de la estatua el bronce. Según la exposición de Antifonte esto se muestra del modo siguiente: cuando una persona entierra una cama y esta se pudre hasta el punto de germinar, lo que brota (de ella) no es cama, sino madera; así pues, lo que se ha impuesto de acuerdo con una constitución y un entender del asunto / el carácter de cama de la madera / es sin duda algo que existe y está presente, pero que sólo lo está en la medida en que se ha sumado a ella como un añadido. Por contra, la entidad reside en aquello (en φύσις que sigue permaneciendo y sosteniéndose unido a todo aquello por lo que <atraviesa>. Si es verdad que incluso estos / madera, bronce / ya han pasado por eso mismo, cada cual en relación a alguna otra cosa, / esto es, que han sido integrados en algún tipo de constitución con el agua, pero los huesos y la madera en relación con la tierra, y del mismo modo cualquier cosa imaginable en relación con todos los demás entes, entonces, precisamente aquellos (agua-tierra) son la φύσις y por ende también la entidad de ellos (en cuanto entes)>>

Heidegger entiende que Aristóteles nos ha mostrado aquí la relación de φύσις como οὐσία. Y ello es así en cuanto que esa relación se da como un *modo del ser*. Tal

---

<sup>337</sup> Heidegger, 1939 En: *Hitos*. Trad. y ed. Helena cortés y Arturo Leyte, 2001, p. 220

modo de ser resulta en su permanencia entre la entidad (οὐσία) y la naturaleza (φύσις).

Ahora, ¿cómo Aristóteles determina la φύσις conforme a su esencia? Dos factores - según Heidegger- participan en ello:

- a). Una NOCIÓN SUFICIENTEMENTE ORIGINARIA DE LA ESENCIA DE οὐσία, y
- b). Una INTERPRETACIÓN QUE A PARTIR DE LA NOCIÓN φύσις-οὐσία COMO MODO DE SER, DONDE EL SER MISMO NOS SALE AL ENCUENTRO PROVENIENTE DE LA φύσις.

Es así como Heidegger nos dice que los griegos concibieron la οὐσία, <<en el sentido de la permanente venida a la presencia>><sup>338</sup>. Por eso es que –según Heidegger-, esa noción en (b) de que φύσις-οὐσία sólo sirvió para captar el ser de lo ente en la φύσις desde el inicio de las diferentes doctrinas filosóficas. Es por ello que desde esa tradición presocrática, no se le haya dado respuesta a la pregunta por la esencia de la οὐσία, siendo esta la concepción más fundamental y originaria de toda filosofía (a).

Esa exigencia por una concepción original de la οὐσία, se inicia con la observación que hace Aristóteles del modo en que Antifonte [He.3] interpreta la φύσις como venida a la presencia. Y es dado -según Heidegger-, en el alcance que toma el interpretar desde la φύσις el sentido de los elementos tierra, agua, luz y fuego como

---

<sup>338</sup> *Ibíd.*, p. 221

constituyentes de la φύσις<sup>339</sup>. El <<enorme alcance>> de esta interpretación consiste en que básicamente, a veces acontece en algunos de estos elementos como la tierra y el agua, una forma sucesiva o sumatoria que va añadiéndose a este elemento cada vez más como un <<algo más>>, es decir:

tierra + → madera + → cama ⇒ **MENOS SER**

Pues como dice Heidegger, este <<más tiene el carácter de la estructura, forma, composición y constitución, en resumen, del ὄυθμός >><sup>340</sup>:

**tierra + madera + cama = estructura, forma, composición y constitución ⇒ ὄυθμός**

Pero esta cualidad de ὄυθμός, ni cambia, ni es constante ni es estable, ya que lo permanente de φύσις no está en la madera. Según Heidegger, con ésta pueden ocurrir distintas variaciones de formas y estructuras, mas en la tierra reside lo permanente y duradero, por cuya causa, desde ésta pueden ocurrir los sucesivos cambios que van sumándose como ὄυθμός, y que Heidegger llamará <<de cuando en cuando>><sup>341</sup>.

Heidegger termina esta segunda postura, que para los griegos es *lo ente como estable*, diciendo:

<<Auténticamente *ente* es τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον, lo que por primera vez es de por sí sin constitución, lo que permanece permanentemente presente en medio de los cambios que sufre a través de diversas composiciones y constituciones.>><sup>342</sup>

---

<sup>339</sup> Esta interpretación de φύσις que Heidegger toma de Antifonte y desde Aristóteles, es precisamente la relación que hemos interpretado de la teogonía de Ferécides de los fragmentos Fe.2 y Fe.3 (*supra*, p. 125-127)

<sup>340</sup> Heidegger, 1939 *En: Hitos*. Trad. y ed. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2001, p. 221

<sup>341</sup> *Ibid.*

<sup>342</sup> *Ibid.*

Desde esta interpretación, Heidegger está claro en que, para Antifonte, los elementos son lo más estable. Pero desde este *ser de lo ente en lo estable*, la φύσις, es lo que más ser tiene y por tanto lo que primero está sin constitución y soportando todo lo constituido. Pero de la misma manera, en un lugar de esas sumas de la φύσις, tanto la estatua, la cama, etc., tienen algo de *ser* en la medida en que están constituidos de madera, bronce, etc.

**MÁS SER ↩ tierra ← - madera ← - cama**

Para Heidegger la φύσις es entonces el <<ser por antonomasia>>, y esto es un modo del ser como esencia de la οὐσία en <<la permanente venida a la presencia>><sup>343</sup>. Sin embargo, dicha esencia ha tomado una vía comprobada tanto en los seres fabricados como en los seres que crecen espontáneamente, pues siempre van a ser falsos, no porque no tengan ser (ya que el ser, de algún modo –según Heidegger- se haya implícito en ellos), sino porque además: **en los productos fabricados no se compensan el carácter de entidad.**

Esa falta de compensación en la entidad -ya lo asomaba Aristóteles en *Fís.*, B1 192b 15-22<sup>344</sup>-, es debido a que, **en los entes fabricados no hay una tendencia al cambio desde lo natural en la φύσις.** Es decir, los entes que son productos de la τέχνη, aún cuando en su composición están hechos <<accidentalmente>> de los elementos. (a los que pertenecen los principios y las causas, de los cuales se produce el

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 222

<sup>344</sup> *Supra*, p. 194

movimiento en su constitución primaria y natural), y una vez que desde estos elementos se generan los **entes fabricados**<sup>345</sup> por accidente (en tanto que por τέχνη), <<la tendencia natural al cambio>> que en los elementos estaban implícitos en forma natural, dejan de realizarse porque en los principios y causas, y, en consecuencia el movimiento que se produce, la φύσις como cambio en los elementos, son interrumpidos. Hay por tanto ausencia de los cambios en la naturaleza de estos productos de la thékne, es decir que no ocurre ninguna generación.

Esta interpretación en Aristóteles es válida como introducción del problema de considerar a φύσις esencia de todas las cosas en los elementos, tal y cual como ocurre con los eleatas. Es sin embargo para Heidegger, consecuencia de lo que se ha venido diciendo en el pensamiento presocrático; esto es un “parecer” (δοκεῖ), y ello tiene que ver con esa validez, de que los principios proceden exclusivamente de la naturaleza. Desde *Fís.*, B2 200b 12-15<sup>346</sup>, Heidegger hace un recuento de esa creencia aparente, a la vez que implica que lo que procede de la φύσις es en la movilidad de acuerdo a lo

---

<sup>345</sup> Los entes fabricados no tienen de por sí la naturaleza. Esto tiene que ver según Echandía, en cuanto que por su forma, que está implícita en sus accidentes, es decir, en su condición de cama, vestido, etc., hacen que ellos sean como tales, pero la naturaleza en ellos no está implícita como entidad; más en cuanto que desde los elementos que los componen (que no les son esenciales), la naturaleza sí participa de estos entes. (Echandía 1995, p. 129 n. 4)

<sup>346</sup> <<Puesto que la φύσις es la disposición de partida sobre la movilidad, lo cual equivale a decir sobre el cambio que parte de sí mismo, pero sin embargo nuestro proceder persigue a la φύσις (μέθοδος, el precedente ir tras algo y no nuestro posterior “método” en el sentido de modo y manera del μέθοδος), en ningún caso debe permanecer oculto qué cosa sea la κίνησις (en esencia); concretamente, allí donde ella (la κίνησις) permaneciese desconocida, también quedaría en la ignorancia la φύσις >> (Heidegger 1939. En: Hitos. Trad. y ed. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2001, p. 224)

que es la “*venida a la presencia*” (ἐπαγωγή). En consecuencia φύσις es la ἀρχή, pero ἀρχή en cuanto que es la partida para la disposición a la movilidad.<sup>347</sup>

Aquí Heidegger nos demuestra, que si φύσις involucra necesariamente un principio (ἀρχή) de la movilidad, entonces φύσις **que se determina en el sentido de dirigir la mirada** (con el propósito de hacer patente la venida a la presencia), y, para lo cual, esa mirada sea punto de partida y disposición de algo que se mueve (κινούμενον), en forma concreta es καθ’ αὐτό και μὴ κατὰ συμβεβηκός. Es decir, que la movilidad tiene en la φύσις el ente del que procede no en forma accidental, sino <<en sí mismo, por sí mismo y hacia sí mismo>>; de allí que esa procedencia debe dársele el carácter de <<lo que es permanente de por sí>> porque el ente que procede de φύσις es la οὐσία, la entidad <<lo que yace ahí delante de antemano de por sí>>.<sup>348</sup>

Hasta aquí Heidegger ha dispuesto interpretar la noción que los griegos tenían a cerca de la entidad, y que en *Fís.*, B2 200b 12-15, Aristóteles asume esa noción desde un “parecer” relativo sin dar protesta para ello. Sin embargo Heidegger cree que esa noción insuficiente lleva a entender la esencia de la φύσις solo en cuanto a que ella carece de constitución, y, por lo cual yace ahí delante, de antemano (πρῶτον ἀρρήθμιστον), e igualmente por lo que llega a ser concebida como modo determinante (ὑπάρχον), que domina sobre todo ser en cuanto que ese ser sin embargo

---

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 225

sigue siendo “ente”. Aunque Heidegger no le encuentre rasgos aporéticos a esa noción de entidad que, en cierta manera era “común” para los griegos, se dispone a señalar en qué aspectos esa noción llega a ser insuficiente para una interpretación más acabada:<sup>349</sup>

- A). En cuanto que no toman en cuenta la movilidad como parte del ser de *los entes*, ya que todo *ente* que procede de la φύσις está dado en la *movilidad*. Para ellos todo carácter de movimiento, cambio o alteración llega a *los entes por accidente*, siendo algo inestable y por tanto no llegan a ser *entes*.
- B). La entidad es la permanencia y la estabilidad de un solo modo unilateral de lo que siempre subyace como fundamento, el τὸ ἀρρύθμιστον πρῶτον.
- C). De esa permanencia de la entidad como fundamento, los presocráticos inhabilitan la οὐσία como *venida a la presencia*; eso, que resultaba para los griegos el momento decisivo, aún cuando lo más propio en lugar de la presencia, la “*venida a la presencia*” no deriva para los griegos de lo que se acabe sólo en la medida y número de lo estable, sino que resulta mas bien en el sentido de lo que surge de lo *no oculto*, estableciéndose en lo abierto y en la duración de algo.
- D). El pensamiento presocrático toma al “ente” presentándolo como el ser de los φύσει ὄντα para interpretar la φύσις; este *ente* que es lo elemental para los eleatas, constituiría la explicación del ser, es decir, que EL ENTE EXPLICA EL SER, en lugar de que sea EL SER quien EXPLIQUE AL ENTE. Como consecuencia ellos desconocen el carácter de la κίνησις la cual dispone la partida sobre la movilidad de

---

<sup>349</sup> *Ibid.*



los entes y sobre el cambio, una vez allí la φύσις logra su establecimiento en la forma o ASPECTO, el que se muestra cuando se la interpela o pregunta.<sup>350</sup>

Según lo comenta Heidegger, en respuesta a las escisiones teóricas que tiene con Antifonte, Aristóteles concebirá la φύσις como μορφή en el nuevo modo que será ἕτερος τρόπος. Sin rechazar la propuesta de que, siendo ὕλη identificación de φύσις para los eleatas, y si bien πρῶτον ἀρρύθμιστον es lo primero carente de constitución, y ῥυθμός lo que tiene constitución, entonces, en la *materia-forma* (ὕλη-μορφή) se llega a reconocer que, en la distinción anterior, ῥυθμός es lo que constituye a los entes sin permanencia, y la ὕλη se sumaría entonces accidentalmente a lo que sí es permanente y carece de constitución como *materia-forma*.<sup>351</sup>

Desde este modo de resolución al problema que viene planteándose, se deduce que la μορφή también puede determinar a la φύσις. Ahora, ¿por qué la μορφή tiene el carácter esencial de la φύσις? Heidegger dice que la distinción de la ὕλη-μορφή, no es en verdad paralelamente ἀρρύθμιστον-ῥυθμός, donde, lo que careciendo de constitución (πρῶτον ἀρρύθμιστον), sea a la materia (ὕλη), como lo que es análogamente constituido (ῥυθμός) es igualmente análogo como forma (μορφή).

Al desplazar la pregunta por la φύσις a otro plano del concepto, es por el que la φύσις responde como οὐσία por su carácter de movilidad (κίνησις) en la φύσις misma.

---

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 226

<sup>351</sup> *Ibid.*

Solo el entendimiento de este plano se logra mediante la distinción ὕλη–μορφή, y para ello se hace necesario que μορφή apunte la interpretación de φύσις a través de su movilidad en la οὐσία.<sup>352</sup>

De allí que Heidegger interprete la ὕλη del siguiente modo: es, tanto el “bosque”, como también simultáneamente “donde el cazador caza” y “lugar que suministra la materia prima para construir”. Es decir, la idea de “bosque”, nos lleva a la idea del lugar donde se caza, y lugar de la materia prima para ‘construir’ y ‘cazar’ son dos formas de producción. Pero como “producción” –dice Heidegger-, la ὕλη tendrá esa significación en cuanto esta sea la interpretación de su esencia, que no es aquí simplemente μορφή, pues siendo que μορφή hasta ahora ha sido interpretada como la figura de “bosque”, Aristóteles pensará la μορφή más bien como el εἶδος: <<la μορφή, y esto quiere decir τὸ εἶδος, eso conforme al λόγος>><sup>353</sup>.

μορφή → ENTENDIDO EN EL → τὸ εἶδος → ENTENDIDO EN EL → λόγος

Para Heidegger: <<el εἶδος significa el aspecto de una cosa y de un ente en general. Pero *el aspecto en cuanto una perspectiva*, visión, vista, ἰδέα, sólo es posible

---

<sup>352</sup> *Ibid.*

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 227

en cuanto que el *ente* ha sido expuesto y se presenta suyo y lo que se determina en el ES>><sup>354</sup>.

La determinación de los *entes* tiene su sentido en el ES, que desde el SER, la explicación (λόγος), cuando son interpelados los *entes*, viene dándose en lo oculto de la οὐσία<sup>355</sup>, cuyo sentido primordial está en su movilidad. Debido a esa movilidad, los entes –desde un primer momento- no pueden mostrarse en la φύσις, y de allí que Heidegger demuestre esa movilidad en la *venida a la presencia en lo oculto*.

Ahora bien, resulta que en ese carácter propio de la entidad para ocultarse –por muy paradójico que parezca-, es, lo que por analogía viene dándose como conexión interpretativa del sentido mítico del velo, en la alegoría del matrimonio de Zas y Ge, en el que Zas –como entidad individual-, al pintar el velo, representará en él a sus dos entidades constitutivas: la entidad material en Ge y la entidad natural en *Ogeno*.

Este velo<sup>356</sup> –ya lo decíamos-, viene a representar por analogía, lo que oculto entraña el carácter de entidad individual en Zas. Pero además, para que ese εἶδος del que habla Heidegger tenga su entendimiento en relación al λόγος, el εἶδος deberá ser lo entendido a partir de la μορφή, y entendimiento, en cuanto que éste reside en el pensar

---

<sup>354</sup> Esta interpretación puede ser aclarada dentro del contexto de la lengua hablada. Tal situación puede compararse –según Alberto Rosales-, con la tendencia que tenemos nosotros los hispanohablantes de distinguir sin dificultad entre el infinitivo y el participio presente <<por ejemplo entre ‘caminar’ y ‘caminante’ –dice A. Rosales-, si no supiéramos qué significa la palabra ‘caminar’ no supiéramos lo que significa ‘caminante’. De igual manera no podemos saber qué quiere decir ‘ente’, es decir, *lo que es*, si no supiéramos lo que significa la palabra ‘ser’, y esto es justamente lo que ocurre en la filosofía.>> (Alberto Rosales, *Arte y Verdad en Heidegger*. Ponencia en la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de Los Andes el 05 de mayo de 2003)

<sup>355</sup> *Supra*, p. 201

<sup>356</sup> *Supra*, pp. 130-131

del individuo, en el devenir de este **al ser la materia, constituida en su forma pensada**, justamente en la acción del tránsito a través del camino y el límite que hemos interpretado desde Alcman<sup>357</sup>.

Aristóteles abarcará pues, la reconstrucción de la propia filosofía desde un retomar de ese tiempo cíclico de la tradición presocrática, desde una época distinta del arte poético de su tiempo, pues defenderá la reconstrucción del mito desde sus raíces, de modo que esta sirva a la posteridad en su interpretación filosófica (ontología)<sup>358</sup>.

El interés por el estudio del mito a partir del concepto de οὐσία, tiene en Aristóteles la intención necesaria por recuperar una estructura importante para la unidad de su filosofía<sup>359</sup>. Esto solo pudo tener su sentido en el análisis que Aristóteles hace de la tradición poética antigua según el sentido hermenéutico impuesto por Aristóteles, donde el estudio de la entidad parece representar una consecuencia interpretativa desde el poético.

Esa estructura lleva a superar el sentido alegórico del mito de la teogonía mixta, para trascenderlo en la idea ontológica de una consecuencia última en la φύσις, y que abarcará el sentido más exacto y fidedigno de su compendio ontológico. Razón por la cual, es bueno sostener que Aristóteles, definitivamente refunda la filosofía desde su renacer histórico con la tradición.

---

<sup>357</sup> *Supra*, p. 150

<sup>358</sup> *Supra*, pp. 93-94

<sup>359</sup> *Supra*, pp. 91-92 n. 170-172 y p. 96

## Recapitulación de la tercera parte

- Las distinciones en las significaciones ampliadas de la entidad por parte de Aristóteles en el libro Z, aportan evidencias significativas con la teogonía mixta. En Alcman, la presencia conceptual de la unidad en la materia y la forma es una de ellas, donde la materia como género de lo natural se dice no solo de lo que está determinado en la naturaleza, sino como *forma pensada* en la *forma específica*, siendo la unidad de la materia su indivisibilidad como una sola.

- En Aristóteles la indivisibilidad de la materia está determinada en sus accidentes de acuerdo a las acciones, afecciones y potencias de los cuerpos por un *sujeto primero*; pero por otra parte su indeterminación exige otras cualidades que no pueden ser dichas debido a que son las que solo pueden ser expresadas por un *sujeto último*. La unidad está en que la entidad, parte de que su estructura, conformando a un tiempo tanto los seres determinados como los indeterminados por la materia, y que justamente es vinculada en la alegoría de Ogenó, en donde participan los seres que dan origen a los *hombres comunes* (indeterminados) y los *hombres individuos* (determinados).

- La búsqueda de la identificación del *Bien* en la *Perfección*, llevó a Aristóteles a reflexionar de que el hombre tiene su fin mismo en la unidad, y que responde por analogía, a una relación de conjunto entre los *entes plurales* de la φύσις, es decir, el pensar de lo más excelente de las simples realidades que es el *ente*, y **pensamiento de pensamiento** como **eso único que se piensa** en los *entes* que son las οὐσίαι, en cuanto que es pensar el *ente* desde el *ser*.

- Aristóteles piensa el *ente* desde el *ser*, y su interpretación más plena en Heidegger, tiene desde el εἶδος lo necesario en el ocultamiento de la οὐσία, ya que el εἶδος lleva en su relación intelectual con la μορφή y el λόγος, a desocultar los entes en la φύσις. El *ser* entonces es la *venida a la presencia en lo oculto* que implica la movilidad de la οὐσία en la φύσις, y que estará representada en la alegoría del velo de Ge que vincula análogamente el sentido de la οὐσία en la teogonía mixta y la metafísica de Aristóteles.

## Conclusión

El objetivo de este trabajo ha sido el de exponer -según una vía lógica- la manera en que se sucedió la proveniencia del enunciado de Aristóteles en *Met.*, N4, 1091a 29 – 1092a 7 a cerca de <<lo Perfecto Primero como Principio de Generación (τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι)>>.

Esa vía la hemos organizado con los argumentos de importantes autores presocráticos y modernos, pues históricamente sus contenidos vienen señalando una lógica, que en sus distintas proposiciones puede accederse a una aproximación teórica entre nuestras dos doctrinas en cuestión: la teogonía mixta y la metafísica de Aristóteles.

[www.bdigital.ula.ve](http://www.bdigital.ula.ve)

Como ya hemos señalado, el mito primitivo de la poética griega antigua, en líneas generales representó una labor importante para el *lógos* de la filosofía griega. Pero sobre todo, esto puede ser comprobado particularmente, en la evidencia que deja al descubierto el anterior pasaje, donde una singular ascensión teórica del concepto de *οὐσία*, parece estructurar una analogía proveniente de los argumentos que sobresalen de estas doctrinas.

La sustentación de esa lógica, ocurre una vez hecho el análisis profundo de sus textos, donde los contenidos de los argumentos de cada doctrina son comparados en semejanzas y diferencias en la deconstrucción de sus términos originales. El método en cuestión, no es otro que el del análisis hermenéutico que Aristóteles llegó a aplicar,

poniendo bajo el contexto crítico las más importantes formas de pensamiento de Atenas.

De modo pues que, en toda la *Metafísica* se siente el diferimiento con estas doctrinas, a las cuales contrapone con sus teorías de los principios, pues Aristóteles le interesó descartarlas para ocuparse más bien en la elaboración de una teoría fundamental de la *estructura del cosmos*, que sustente -según Düring-, sus principios supremos.

En muchos de los textos más importantes (en los que se suscriben las teorías acerca de los principios), como el de las doctrinas presocráticas, la de Platón y el de la Academia, han ido revelando que el mito -aún cuando destacándose en él la prioridad por el tema teleológico-, es, para estos pensadores una unidad que dista en muchos sentidos de ser congruentes. Esa unidad está despojada de toda racionalidad y destinada a un puro señalamiento fabuloso, y poco fiable. De allí que desde la influencia del orfismo religioso en el mito, representaría una fuente referencial en las ontologías de muchos presocráticos.

Del mito también emergen explicaciones (*lógos*) dirigidas al conocimiento de las entidades en las cosas. Esa situación -sin menosprecio de la importancia del mito en el orfismo-, representó para Platón, el tener que erigir desde una ontología diferenciada la aclaración de los fundamentos de los principios que la tradición presocrática no logró sustentar en forma contundente.

Sin embargo, para Aristóteles, el mito es una unidad. En diálogos como el *Sobre la Filosofía* y también en *la Poética*, estos conforman el carácter hermenéutico en la investigación de la esencia de esa unidad, y que, por compensación, estos escritos aristotélicos fueron referencia obligada como salida a la situación de crisis teórica que vivió la Academia a raíz de la muerte de Platón.

De allí que para su propósito de hallar una teoría fundamental que respalde la propuesta de la *estructura del cosmos* de los principios supremos, Aristóteles debió basarse en el mito primitivo. Allí, en el mito, se hace evidente la estrecha preferencia de Aristóteles por los textos de los poetas Alcman y Ferécides <<aquellos que mezclan dos tipos de explicación>>.

En esta referencia se halla una analogía de conceptos que en ambas doctrinas preexisten como conexión íntima en lo esencial de sus traslados interpretativos, es decir, en la estructura teórica del concepto de *οὐσία* que refiera al principio de generación de los entes a partir de la entidad primera individual y de la unidad, develándose en ello, lo más cercano a la noción de los principios que *generan* el ser en *lo Perfecto Primero* como *Bien*.

La posición positiva ante estos principios sería causa de las discrepancias que Aristóteles mantuvo con las demás tradiciones, y causa de su separación de la Academia por un tiempo determinado (en donde transcurre su reflexión teórica, propia de la elaboración de su ontología). A partir de esa separación, Aristóteles se preparó



para negar el principio del *Uno en el Bien* que propugnó la tradición presocrática y también la misma Academia influenciada por el orfismo.

El argumento de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación*, será una reafirmación por parte de Aristóteles como vía teórica, y en cuyo alcance se acerca al proyecto de los principios de su metafísica. Esto garantizará la noción de las entidades primarias que sirvan a su idea de una *estructura del cosmos*, **dos doctrinas que históricamente ubicadas en dos épocas distintas, resultarán siendo conceptualmente análogas.**

La conexión interpretativa de ambas doctrinas se halla en las zonas de interpretación que suponen –en el caso de la teogonía de Ferécides y en el de Alcmán-, la relación significativa de las οὐσίαι con el principio de individuación de Aristóteles. Ello demuestra una relación del nuevo contexto científico para Aristóteles, es decir, al ser el **individuo** quien deba ahora **pensar esas entidades.**

Por eso, en el *Sobre la Filosofía* y el libro *A* de la *Metafísica*, en la propuesta de la noción primitiva de las entidades están implícitas en la manera de un *lógos* científico que caracteriza la metafísica como ciencia. Tal *lógos* no podría ser otro que aquel que ordena su conducción, el que se muestra en el estudio de una οὐσία, más matizada en la unidad, y que estará versada en el libro *Z* de la *Metafísica*, en el que Aristóteles describe las distinciones en las significaciones ampliadas de la entidad.

Es en el libro *Z* de la *Metafísica* donde la presencia conceptual de Alcman parece ser evidente, pues describe poéticamente la unidad entre la materia y la forma. Análogamente en el libro *Z*, la materia como género de lo natural se dice no solo de lo que está determinado en la naturaleza, sino como *forma pensada* en la *forma específica*, siendo la unidad de la materia su indivisibilidad como una sola. Indivisibilidad de la materia, que Aristóteles piensa que se determina en sus accidentes de acuerdo a las acciones, afecciones y potencias de los cuerpos por un *sujeto primero*. Pero por otra parte, su indeterminación exige otras cualidades que no pueden ser dichas debido a que son las que solo pueden ser expresadas por un *sujeto último*.

La unidad que está presente en la entidad, parte entonces de que su estructura conforma a un tiempo tanto los seres determinados como los indeterminados por la materia, y justamente aquí se le puede vincular con Ferécides, en cuanto que en la alegoría de *Ogeno*, participan los seres que dan origen a los *hombres comunes* (indeterminados) y los *hombres como individuos* (determinados).

El hombre tiene su fin mismo en la unidad que responde por analogía a una relación de conjunto indeterminada en los entes plurales de la φύσις. Al buscar Aristóteles la identificación del *Bien* en la *Perfección*, justificó el pensar de lo más simple de las realidades (el ente), y, **aquello único que se piensa** (los entes de las οὐσίαι) como **pensamiento de pensamiento**. En sí esto es **pensar el ente desde el ser**.

De allí que el *ente* desde *el ser como venida a la presencia en lo oculto*, es, desde el *εἶδος* (Heidegger)<sup>i</sup>, el desocultamiento en la movilidad de los entes en la *φύσις*, teniendo en la teogonía mixta de Ferécides su representación alegórica en el velo que Zas le pintó a Ge. Esta interpretación es análoga al sentido de *οὐσία* tanto en la teogonía mixta como en la metafísica de Aristóteles.

En forma concluyente, el mito en Aristóteles debe su importancia a la recuperación necesaria de una estructura importante para la unidad de su filosofía. Esta preferencia lleva a la superación del sentido alegórico en el mito de la teogonía mixta para trascenderlo en la idea de una consecuencia última en la *φύσις*. Es, -de acuerdo a lo que Gadamer<sup>ii</sup> nos recomienda-, que lo fáctico y trascendental de ambas interpretaciones que históricamente devienen -en nuestro caso, desde la poesía mixta y Aristóteles-, se actualizan en la época presente, actualizándose en la comprensión de sus argumentos y de lo que en su significación existe desde sus propias fronteras.

El estudio de la entidad parece entonces representar una consecuencia interpretativa en el tiempo histórico. De allí que esa consecuencia interpretativa ahora deba ser vital -como lo sugiere Gadamer en boca de Dilthey<sup>iii</sup>-, de lo que debiera implicar un necesario intento por traducir dos mundos. Un saber que es vital al entender ya la conciencia histórica desde una nueva temporalidad y de su acontecer.

En vista de lo que hasta ahora hemos concluido de modo general, deberemos todavía entrar en una mayor puntualización de la conclusión de este trabajo. Para ello, a continuación sometemos un desglose de los puntos teóricos más importantes extraídos

de este trabajo, con la intención de resumir los aspectos más importantes de este estudio:

1. La palabra como *habla (lógos)*, análogamente ha prevalecido en el *mito*, desde la tradición poética antigua. Esa analogía ha resultado en lo verdadero o falso de lo que se ha narrado desde siempre en la mitología griega. De ahí que tanto *mito* como *lógos* posean conceptos análogos. Estos dependerá en cuanto a lo que en el *logos* puede ser sustentado desde el *mito*, y viceversa, en cuanto que en el *mito* puede ser sustentado desde el *logos* de su posible unidad *mythos-lógos*.<sup>iv</sup>
2. El sentido del mito gana unicidad en cuanto que en él preexiste una característica generalizada que lo define desde el todo. Es decir, el <<carácter ontológico>> de los mitos.<sup>v</sup>
3. Ese <<carácter ontológico>> del mito lo constituyen en una visión del mundo y de la vida humana, donde lo fundamental es que la vida humana y física del hombre, se hacen coherentes en la integración social del individuo con la naturaleza.<sup>vi</sup>
4. El mito tiene su importancia en el argumento o contenido que de él se desprende, dado que es en el contenido donde se hace factible la interpretación de realidades actualizadas en lo usual de la vida del hombre, y por tanto de un pensamiento racional.<sup>vii</sup>
5. Sólo cuando el mito es capaz de sustentarse en sus contenidos, éste aborda por analogía la unidad *mythos-lógos*. La teogonía mixta se valida sobre las demás tradiciones poéticas, ya que en sus contenidos existe una estrecha vinculación entre el *mito* y el *lógos*. De ahí que la teogonía mixta no está suscrita al modelo autárquico, pues ella no negará el *lógos* del *mito* bajo la *norma* estricta como usualmente lo hacía el orfismo.<sup>viii</sup>

6. Esta diferenciación la recoge Aristóteles en *Met.*, N 4, 1091b 4-14, sobre la conveniencia que igualmente caracterizó a los teólogos y a los sabios presocráticos en el modo autárquico.<sup>ix</sup>
7. La unidad *mythos-lógos* se da en el mito primitivo que conforman la teogonía mixta en Esparta y la tradición poética de Homero y Hesíodo en Atenas. Sin embargo la teogonía de Hesíodo como la *Iliada* de Homero, expresan el modo autárquico del orfismo bajo la estricta forma de *nomos*.<sup>x</sup>
8. Consecuentemente a la negación del *lógos* en el *mito*, los presocráticos adoptaron un estilo de pensamiento autárquico en la antítesis que hemos denominado *lógos-mythos*. Éste jugó un papel determinante la antítesis *lógos-ergon*, la cual procede de la oposición parmenídea: *ser y no-ser*.<sup>xi</sup>
9. Una vez en su capacidad de racionalizar el mundo por medio del *noûs* de la noética griega, los filósofos presocráticos apuntan a una nueva modalidad del *lógos* en su sentido *dia-lógico*: el conocer y la convivencia por medio de la palabra en el <<parecer>> de las cosas.<sup>xii</sup>
10. A raíz de la tradición *dia-lógica* influenciada por Parménides y el orfismo, su consecuencia será *El Uno como principio en el Bien* como directriz en el pensamiento de los teólogos, poetas y sabios de la tradición griega.<sup>xiii</sup>
11. Contraria a esa directriz, Aristóteles reconocerá en Ferécides de Siro y en Alcman, una nueva formulación, en cuanto que ellos mezclan dos tipos de explicaciones. Esto quiere decir que  $\mu\bar{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  no está siendo utilizado en estos poetas tradicionalmente bajo la *norma*, sino análogamente al  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  en la unidad *mythos-lógos*.<sup>xiv</sup>
12. Según Aristóteles, tanto Ferécides como Alcman afirman la Generación como Principio primario del *Bien* y la *Perfección*, al poner <<lo Perfecto Primero como Principio de Generación>>.<sup>xv</sup>

13. Aristóteles tendrá en mente dos perspectivas: los que dicen que *el Bien tiene su identidad en el Uno como Perfección* (teólogos y filósofos presocráticos); y los que dicen que *la Generación es el Principio del Bien y la Perfección* (poetas primitivos).<sup>xvi</sup>
14. Aristóteles encausará entonces una crítica enérgica contra los presocráticos para desmontar las particularidades de ese principio común a todos ellos.<sup>xvii</sup>
15. Una de las premisas importantes que se desprenden de Aristóteles al discrepar en contra del *Uno como principio en el Bien*, será precisamente la deconstrucción de los principios de los pitagóricos, eleatas y de Platón, de quienes demuestra y critica la autonomía (autarquía) del *Uno como Bien*.<sup>xviii</sup>
16. Una de las mayores conclusiones a la que Aristóteles llega en el pasaje que hemos venido citando del libro *N* de la *Metafísica*, es que Platón, al tratar de huir de esta doctrina, propondrá para ella: 1)- la teoría de las Ideas generales como pluralidad en el número, las cuales descienden de los dos principios supremos: 1.1) *la dualidad (díada) de Grande y pequeño* (donde el carácter de la *díada* o dualidad es desarrollado a partir de lo ilimitado del número de los pitagóricos). Y 1.2) *el Uno*, que es un principio supremo inspirado en el pitagorismo y el eleatismo.<sup>xix</sup>
17. El estudio de la dialéctica en Platón nos lleva a entender que en el diálogo, el *lógos* de Platón, pone en evidencia los rasgos que propiciaron los principios del pitagorismo en el desarrollo *diairético* que Platón hace de la oposición *lógos-mythos* de la tradición poética.<sup>xx</sup>
18. Pero Aristóteles rehusó aprobar el lado académico que representó el platonismo en la línea del pitagorismo. Sin embargo Kirk, nos muestra un nuevo argumento: la de una evidente situación de *anti-platonismo* en la Academia por parte de Espeucipo y Jenócrates.<sup>xxi</sup>

19. La importancia del mito en Platón, está expresada en la reelaboración escrita en sus diálogos de los principios que los presocráticos postulaban en el Uno. Platón pensó estos principios desde el método *diairético* que propició su dialéctica, siendo esta dinamizada desde la doctrina del Uno.<sup>xxii</sup>
20. En ese sentido los compendios de Anaxágoras apoyan la conformación de los principios de Platón, desde el análisis diairético del principio de la *Mente* en Anaxágoras el cual, es algo separado del mundo de las cosas sensibles, pero que para Platón -en su argumento de separación de las *Ideas* de la *materia*-, la mente existe en la función de un *término medio* de la *dualidad de Grande y pequeño* que resulta como principio y esencia de la multiplicidad.<sup>xxiii</sup>
21. Esa proposición lleva a Platón a establecer que los intermedios son muchísimos en la naturaleza. Razón por la cual, en la semejanza de los razonamientos, este parte, de qué tan cerca a veces estamos de las ideas (*arriba*) y de qué tan cerca estamos de las sensaciones (*abajo*) a un mismo tiempo. Nada en extremo pues, resulta más grande o más pequeño en las ideas (*arriba*), como tampoco lo es en extremo tanto más grande o más pequeño en lo sensible (*abajo*). Es decir, el razonamiento en los hombres no permanece inmóvil en un solo punto del *noûs*.<sup>xxiv</sup>
22. La dualidad de *Grande y pequeño* que Platón deduce de Anaxágoras, logran complementarse desde la visión de Parménides y Pitágoras en una suerte de razonamientos abstractos, que vienen a ser los compendios de la *tradición indirecta*. Esto repercutió en la necesidad de un método para su discurso *dia-lógico*, que hiciera comprensible estas abstracciones donde los fundamentos del ser y del conocer pudieran comunicarse sólo en la dimensión de la *oralidad dialéctica*.<sup>xxv</sup>
23. El diálogo de el *Fedro* informa de la naturaleza de esta doctrina en las Ideas, las cuales se desprenden de dos principios: el *Uno* (que en la *República* es el *Bien*), y *dualidad de Grande y pequeño* (que es principio y esencia de la multiplicidad).<sup>xxvi</sup>

24. Dado que Platón integra el Uno en la unidad y la *díada* como principio de individuación, estará haciendo con ello lo ilimitado de la multiplicidad en lo *Grande y pequeño*. Ello determina las categorías de  *semejanza y diferencia*, que son posterior a los principios, permitiendo así distanciar los principios supremos del ser, desde los universales supremos hacia abajo, hasta el mundo sensible.<sup>xxvii</sup>
25. El *Fedro* es ejemplo de estos  *principios supremos*, pudiendo ser una suerte de analogía entre el pensamiento y el alma, precisamente al ser el alma el vehículo primordial del conocimiento en Platón.<sup>xxviii</sup>
26. Según Krämer, los principios en Platón implican un  *pluralismo metodológico* y una  *polivalencia funcional*. De acuerdo a esto, los últimos grados son considerados por Platón, como <<elementos>> más simples, procesos que conectan y llevan a distinguir los grados superiores considerados como  *géneros universales* o <<géneros especiales>>. Allí, <<cada uno de los ámbitos (οὐσίαι, γένη, φύσεις)>>, están determinados por los <<principios especiales>>, y constituyen el procedimiento que va de lo particular a lo más universal, sobre todo a las  *ideas*, especialmente a las  *ideas superiores* del socratismo.<sup>xxix</sup>
27. La <<duplicidad de métodos>> como también <<la duplicidad del procedimiento argumentativo>> en los diálogos de Platón, implican dos direcciones que muchas veces se cruzan:
- A). por una parte al proceder en base a los elementos y principios (previamente comprendidos), estos pueden hacer derivar cualquier conocimiento de cosas, y ser un principio más del Ser, como un procedimiento  *derivativo-deductivo* (de arriba hacia abajo).<sup>xxx</sup>
  - B). Pero también a la inversa, donde elementos y principios derivan a partir de la unidad en la que se proyecta la comensurabilidad de las cosas. Así el ser se



proyecta en la naturaleza bajo diferentes niveles de diferenciación de la materia (Krämer: *reductivo-regresiva*).<sup>xxx</sup>

Estos dos procedimientos son para Krämer la *polivalencia funcional de los principios*.

28. Según Krämer, en estos cánones, la metodología de Platón permite reducir la realidad toda entera a los principios supremos, pues elimina sucesivamente los entes no relacionados de los relacionados. Así es como, por la polivalencia de los principios, lo *Uno* se ve garantizado en la doctrina de Platón.<sup>xxxii</sup>
29. Krämer introduce el concepto de *límite* en Platón. El límite permitía establecer la norma estructural entre los diversos aspectos de los principios, pues determina bajo qué medida deben incluirse o no la unidad entre el *principio no principiado* y el *ser principiado*. La ontología platónica queda así resumida. Es la forma (mediante delimitaciones), en que sus diálogos regulaban el sentir, el vivir, el imaginar y el pensar en los griegos.<sup>xxxiii</sup>
30. En últimos diálogos de Platón, la doctrina del Uno preexistía en una relación con los pitagóricos, revelando el objeto al cual Platón justifica sus propios principios: dar respuesta interpretativa distinta a los pitagóricos sobre el concepto de "alma". Consecuente a esta justificación de alma, en ella están insertas las teorías como las de Justicia o Estado en forma abstracta o paradigmática.<sup>xxxiv</sup>
31. El *Fedro* sirve así de ejemplo de esa relación. Bajo el contexto pitagórico, los personajes pitagóricos son <<míticos y los sucesos como figuras del mundo natural de nuestro entorno, de un mundo que no se concibe realmente como naturaleza, sino como poblado de seres espirituales invisibles, empeñados en un drama de vida y muerte>>. Por el contrario, Platón, basado en sus principios y desde una interpretación profunda de las teorías pitagóricas, las almas no obedecen solo a un ciclo de cambios entre vida y muerte sino que son eternas: <<las [almas] que se llaman inmortales>>.<sup>xxxv</sup>

**32.** El alma platónica es numéricamente auto cambiante. Quiere decir, como lo identifica Krâmer: un “número semoviente”, ya que su naturaleza le permite estar en movimiento constante sin que por ello tenga que ser dominada por nada ni nadie. En virtud de ese movimiento, el alma se hace autosuficiente o autogobernable por el entendimiento.<sup>xxxvi</sup>

**33.** Desde esa visión ontológica, el alma desde Platón, posee sus propios fines en lo más próximo del conocimiento actualizado en el filósofo:

32.1. Su propia autosuficiencia le permite al alma escoger sus propias acciones, tanto en un tiempo presente como en el futuro: <<... por donde circula la raza de los dioses bienaventurados, cada cual cumpliendo su misión, y solo les sigue el que quiere y puede>><sup>xxxvii</sup>

32.2. El alma en su ascensión, irremediamente sufre por alcanzar el conocimiento: <<Cada vez que van a un banquete de fiesta, toman una escarpada pendiente que lleva a la cumbre de la bóveda bajo el cielo...Allí le espera el alma el dolor y la agonía suprema>><sup>xxxviii</sup>

32.3. El alma también es capaz de conocer la realidad: << Es en dicho lugar donde reside esa realidad carente de color, de forma, *impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que “es” de una manera real, y constituye el objeto del verdadero conocimiento...>> <sup>xxxix</sup>*

32.4. En ese conocimiento de la realidad, el alma se permite a sí mismo ver la Justicia conociendo el Ser verdadero: <<Y en esta circunvalación contempla la justicia en sí, contempla la templanza y contempla al conocimiento ... el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es>><sup>xl</sup>

**33.** Platón describe el sentido de aquella *Mente* “unitotal” de Anaxágoras, interpretándolo en un nuevo sentido donde, el alma, es la única que se emancipa junto al entendimiento para ser conducida hacia el conocimiento. El conocimiento resultando

un Bien, pero, un Bien que como unidad, no responsable de la separación de la materia en forma explícita y terminante como en Anaxágoras, sino que en el conocimiento como Bien, donde el alma decide a partir de su perfección, tomar ese conocimiento de los entes para dirigirse en la determinación del ser en los cuerpos materiales.<sup>xii</sup>

34. Platón adopta el Uno como principio en el Bien, pero no doctrinariamente en su autonomía en el Uno en sí, conforme lo hacen los eleatas. Sino que decide separarse de esa forma autónoma de principio en el Uno para hacer del Uno un principio de donde derivan otros principios ulteriores.<sup>xiii</sup>

35. los principios de Platón son inadecuados en casi todo a los fines que perseguía Aristóteles, pues él busca dar forma a la estructura del cosmos, donde los entes materiales, en la medida de su potencial acaecer, *llegan a ser*, porque todas aspiran a su destrucción, al estar las cosas en acto. No por participar del *Mal* ni tampoco por sus contrarios.<sup>xliii</sup>

36. Aristóteles desapruaba todas estas teorías anulando la costumbre ya adoptada del *Bien mismo*, diciendo que, en todo caso <<**el Mal será el Bien Mismo en potencia**>>, invalidando el sentido del *Bien* en su autosuficiencia, al colocar el *Bien* y el *Mal* en un mismo nivel potencial.<sup>xliii</sup>

37. Durante sus veinte años en la Academia, Aristóteles accedió a la doctrina oral sobre los principios, leyendo y comentando los diálogos de Platón. Así también debió empezar a escribir sus propios diálogos críticos uniendo la tradición escrita con la *no escrita*.<sup>xliii</sup>

38. Esta situación pone a Espeusipo (entonces regente de la Academia), a Jenócrates y al mismo Aristóteles, coincidiendo en el estudio de los diálogos de Platón. En defensa de esta evidencia, está oculta una razón fundamental, que sería la que motivó el viaje de Aristóteles a Macedonia. Esta razón no es otra que la riña intelectual de Aristóteles con sus ex-colegas y amigos.<sup>xliii</sup>

- 39.** En el libro *N* de la *Metafísica* hay evidencias de la disidencia contra los principios de la Academia por parte de Aristóteles. Calvo sugiere que Aristóteles, se refiere indirectamente contra Espeusipo, lo cual confirma esta tesis por cuanto esas discrepancias, coincidirían con un periodo posterior a la muerte de Platón, donde con toda seguridad estarían surgiendo las disputas por las diferencias teóricas entre los iniciados.<sup>xlvii</sup>
- 40.** Los argumentos del libro *N*, nos hacen pensar que la tradición del Uno, enraizada aún en la tradición del orfismo, hizo de los filósofos -aún de los que quedaron en la Academia-, depender de esa tradición en lo necesario para figurar en el medio filosófico. Esa situación evidencia aún más la salida de Aristóteles de Atenas, pues motivó en él intentar hallar nuevas fuentes para su investigación, que comprendían, además de la filosofía, también la medicina y otras áreas como estamos seguros fue la lírica.<sup>xlviii</sup>
- 41.** Es así que Aristóteles, en medio de toda aquella oscura y difícil confusión, pudo dirigirse hacia otras fuentes menos tradicionales, lo cual en la actualidad, podemos dar con una extraordinaria hipótesis: la de que Aristóteles centró su mirada en fuentes de la sabiduría pérsica, tal vez buscando las regiones de una gran riqueza cultural donde Atenas no incidía ni política ni militarmente.<sup>xlix</sup>
- 42.** De acuerdo a nuestra hipótesis, y a los argumentos en el libro *N* de la *Metafísica*. Aristóteles se referirá a quienes la virtud de mezclar explicaciones, son los argumentos cuyas fuentes provienen de Sardis la capital de Lydia. Dos poetas pertenecientes a la teogonía mixta: Ferécides de Siro, y muy posiblemente de otro poeta llamado Alcman.<sup>1</sup>
- 43.** La importancia de ambos se debe a sus caracteres primitivos en el mito, y en cuanto que fueron los primeros en quienes Aristóteles reconoce lo *Perfecto Primero* como

*Principio de Generación.* Podemos asegurar que en estos poetas se recogen profundas bases teóricas al hablar de la generación como un principio importante.<sup>li</sup>

44. Aristóteles se interesó por <<la forma única bajo la cual puede existir, según él, el saber filosófico con pleno rigor intelectual>>, es decir, como un <<saber teórico>>. Un saber que nace desde la teoría (θεωρία), y una teoría, que significa la sustentación desde el *análisis profundo* de los textos (hermenéutica).<sup>lii</sup>

45. La proveniencia de la afirmación de *lo Perfecto Primero como Principio de Generación* que Aristóteles alega a los teogonistas mixtos, significará una evidente traslación conceptual, que parte principalmente de un particular sentido de *mythos* que -aún sin que Aristóteles lo explique allí-, pudiera valer como argumento en el pensamiento de sus teorías de la entidad.<sup>liii</sup>

46. Aristóteles se verá orientado bajo una nueva precisión en el enfoque de *mythos* como argumento principal de valor para la investigación filosófica, distinta de los académicos. Es decir, contra un enfoque de *mythos*, que, como uso a la manera de un *nomos*, favoreció los principios que sustentaron las Ideas de Platón.<sup>liiv</sup>

47. Es probable que en esa ausencia de Atenas - alrededor de trece años entre Macedonia y Asia Menor y lejos ya de la rivalidad académica-, haya surgido uno de sus logros más importantes en la sabiduría de Aristóteles: saber interpretar el *mythos* desde su unidad, siéndole posible llegar a diferenciar la filosofía de los distintos enfoques científicos entre los saberes y la sabiduría.<sup>liv</sup>

48. Lo que hacía distinto los saberes de la sabiduría -según Zubiri-, es que sus diferenciaciones entre: saberes de la *tékhne* y los de la inteligencia o *noûs* prevalecían en sus divergencias teóricas (entre jonios, eleatas y pitagóricos). Por el contrario, la tradición primitiva, que sólo se hallaba en la antigua sabiduría poética - según Zubiri-, es reconocida por Aristóteles como una huella impresa en el conocimiento.<sup>lvi</sup>

49. El género trágico era un obstáculo a los ideales que perseguía la Academia, para la relación justa y normativa entre la sabiduría de los dioses y la de los hombres. Sin embargo, el modo en que esa tradición poética llegaría a incidir en el dominio de la filosofía como un saber religioso, implicaría particularmente para Platón, el reconocer que en el fondo, en lo oculto de esa tradición, se encuentran las verdades de los principios como una *norma* a ser ejecutada en su trasfondo doctrinal en las iniciaciones.<sup>lvii</sup>
50. En estas iniciaciones -según el *Fedro*-, todas las cosas se interconectan unitariamente como un gran mecanismo que subleva los distintos niveles del ser hacia abajo, al igual que también puede permitirse reducirlo hacia arriba.
51. En el caso de Aristóteles, el mito es visto como un saber que nace –como ya lo dijimos- desde la teoría, una teoría que viene a implicar un hondo sentido científico al sustentarse desde el *análisis profundo* de los textos (hermenéutica). De allí que el sentido de *mythos* tenga una preferencia como marca, huella o vestigio (reliquia), inserto en la tradición antigua, desde donde es capaz de garantizarse el conocimiento de la entidad primaria.<sup>lviii</sup>
52. Aristóteles observa sin embargo que el valor que el mito representa para la posteridad, estaba siendo falsificado con argumentos que los poetas (como en el caso de Eurípides, quien da inicio a la *comedia nueva*) han venido añadiendo a los mitos originales de la tragedia. En ese sentido la comedia aumentaba en una nueva composición con las partes que formaban la unidad de un mito original.<sup>lix</sup>
53. De este modo surgió la tradición de separar las partes que conforman la unidad poética en la tragedia, la cual era ya costumbre en tiempos de Aristóteles, pues esta se desarrolló a partir de la noción parmenídea en la oposición racional *ser* y *no-ser*. Ello revelará el sentido dialéctico de la que proviene la diáresis platónica.<sup>lx</sup>

54. Sin embargo, para Aristóteles el sentido diairético que persigue su investigación en la esencia del mito como sabiduría, lo hacía bajo la siguiente condición: *separar las creencias que han sido añadidas al mito primitivo*. Y es que, tanto la filosofía y el mito, se habían perdido en su tiempo por haberseles añadido otras partes extrañas a los originales, con fines políticos o religiosos, amputando así las narraciones originales que daban fuerza a su unidad como estructura. Esa unidad estructural del mito era precisamente su esencia.<sup>lxi</sup>
55. Aristóteles asume entonces la destrucción en el análisis de todos esos argumentos, tanto los de la tradición presocrática poética (antiguas cosmologías y teogonías) como los de la tradición presocrática filosófica (jonios, eleatas y pitagóricos).<sup>lxii</sup>
56. En esa capacidad de maravillarse por el mito lleva a Aristóteles a colmar un vacío teórico en los principios metafísicos. Es decir, el mito primitivo que Aristóteles reconoce, apela a una clase de entes que es también otro de los objetos de su investigación, a los que podríamos llamar nosotros como entes de las ultimidades del mundo o los *entes divinos*, en cuanto que no han sido los de la tradición religiosa y filosófica.<sup>lxiii</sup>
57. Según Düring, Aristóteles estará tras una teoría fundamental de la *estructura del cosmos* que pueda sustentar el orden de los principios supremos. Para Zubiri sin embargo, esos principios supremos tienen que ver con el reconocimiento del ser en <<el horizonte de la movilidad>>.<sup>lxiv</sup>
58. En el pasaje del libro *A*, las tradiciones presocráticas en las artes y la filosofía – según la interpretación de Zubiri-, parecen vinculadas desde un aspecto cíclico. Es decir: desde que estas se perdieron (destrucción) y desde su encuentro nuevamente (generación). Algo, de lo cual el mismo Zubiri se queja, pues ve que el aspecto cíclico de la sabiduría, debió merecer una importancia plena por parte de Aristóteles en la *Metafísica*.<sup>lxv</sup>

59. Sin embargo creemos que Aristóteles ya estaba cumpliendo con la importancia de ese estudio, pues, una vez en medio de la convulsionada situación histórica vivida entre estas pérdidas y encuentros de los saberes y la sabiduría, donde además, se incluye el proceso crítico de la Academia, lo más primordial para él fue intentar construir una filosofía reconociendo en el tiempo la proveniencia de lo que estaba destruido (olvidado). Eso requería pues sin más, que Aristóteles volviera a las raíces más primitivas del conocimiento, pero mirando hacia el estudio del mito primitivo.<sup>lxvi</sup>
60. Desde Zubiri hemos llegado a pensar, que Aristóteles retoma ese tiempo cíclico de la tradición presocrática en defensa de la reconstrucción del mito desde sus raíces, de modo que esta pueda servir a la posteridad, ya en su interpretación ontológica.<sup>lxvii</sup>
61. Düring opina que en la teoría de la *estructura del cosmos* insertada en el diálogo *Sobre la Filosofía*, se hallan conceptos fundamentales que son también los mismos que hay en el libro *Λ, De caelo y Fís. VII*, en donde el mayor énfasis está puesto en la teoría del movimiento. Basados en lo que dice Düring, para nosotros los diálogos y los escritos tempranos del *Corpus*, tuvieron que ser necesariamente desarrollados a partir del proyecto de construcción de su filosofía.<sup>lxviii</sup>
62. De allí que -según Düring-, a partir de la obtención de sus principios supremos, que conforman la *teoría fundamental de la estructura del cosmos*, sería a nivel intelectual, el principal motivo que lo hicieron alejarse aún más de los principios de Platón.<sup>lxix</sup>
63. Esta es entonces la vinculación entre el diálogo *Sobre la Filosofía* y *Met., Λ 8, 1074b*: en el que el diálogo *Sobre la Filosofía* reunió las bases teóricas fundamentales de la estructura del cosmos, y que avalarán el proyecto integral del *Corpus* sustentándose en una interpretación del mito, que bien pudiera verse en la afirmación que hace en *Met., Λ 8, 1074b*, donde Aristóteles declara el método de análisis de estos mitos, que consiste básicamente en su destrucción o descomposición a nivel del material que hay en los textos poéticos.<sup>lxx</sup>



**64.** Las teogonías mixtas de Alcman y Ferécides no fueron populares dentro del mundo griego, pues obedecieron a un carácter mixto de un sentido de explicación de la generación de un modo muy particular. Ese sentido de mezcla es uno de los aspectos que Aristóteles pone en evidencia del carácter distintivo de estos teogonistas con los demás estilos. Cuando Aristóteles dice en *Met.*, N4, 1091b 7-10: <<...aquellos que mezclan dos tipos de explicación al no decir todo en forma de mito,...>><sup>lxxi</sup>

**65.** Cuando Aristóteles dice que ellos mezclan <<dos>> tipos de explicaciones, estará indicando que en efecto, las explicaciones o interpretaciones que hacen estos poetas son de <<dos tipos>> (τοιᾶντα διὰ), dos modelos o paradigmas en los que se hallan la explicación de la generación, y que fueron históricamente los dos géneros culturales que han dominado el espíritu de las regiones en torno al mar Egeo. El pérsico (en la tradición siria del Asia Menor), y el heleno (específicamente de Esparta).<sup>lxxii</sup>

**66.** Pero por otro lado, las explicaciones dadas por la teogonía mixta de estos géneros culturalmente distintos, al reunir (συμβαίνω) toda una serie de argumentos que son en su mayoría mezclas de carácter cultural griego y fenicios, no se referirán a las genealogías exclusivamente míticas, tal como lo dirá Aristóteles en seguida al expresar el <<no decir todo en forma de mito>><sup>lxxiii</sup>

**67.** Aristóteles estará connotando un espacio de la interpretación en la que tiene cabida otra clase de asuntos más importantes, más de orden lógico -podríamos decir-, que pueden divisarse dentro del texto poético. Es decir, otras zonas de interpretación que no son precisamente las referidas a la genealogía de los dioses, que en modo estricto apoyan los griegos.<sup>lxxiv</sup>

**68.** En el análisis que hiciéramos de los textos de Alcman y Ferécides, descubrimos - desde el lado de ambas argumentaciones (de los teogonistas mixtos y Aristóteles)-, una dimensionalidad de la concepción genealógica de los seres, en especial la de

los hombres (ese estudio está descrito con suficiente detalle, desde la página 114 a la 138, capítulo 2 de la segunda parte, y resumido en el capítulo 3, desde la página 143 a la 148)<sup>lxxv</sup>

**69.** Así, desde los tres aspectos básicos del contenido del fr. 3 de Alcmán –que son el sentido de la *totalidad*, el sentido del *camino y límite*, y el sentido de lo *físico o natural*-, nos propusimos comprobar las cuatro causas de Aristóteles. Alcmán introduce así *la totalidad* desde tres aspectos:<sup>lxxvi</sup>

a)-*El todo* posee un principio inmanente en la materia (τὴν ὕλην πάντων τετραγαμένην).

b)-*La totalidad* está en lo generado (πάντων ἐγένετο).

c)-*La totalidad* vista desde todas las cosas (τὰ μὲν πάντα), posee un sentido concreto y no abstracto.

**70.** Los términos *πόρος* y *τέκμων* del fr. 3 (**AL.3**) de Alcmán, connotan el sentido lógico como *vía* o *camino* y *límite* o *fin*, respectivamente. De acuerdo a nuestra traducción, ese sentido lógico corresponde a la concesión que Alcmán le da al existir del hombre en la vida como tránsito, camino o senda (fr. 3 12-15): <<*Sin embargo, habiendo de venir al lado del camino, sigue con inteligencia al límite*>>.<sup>lxxvii</sup>

**71.** Alcmán introduce la causa formal aristotélica a partir de *κατασκευα σθῆναι*. Por tanto la materia no adquiere su forma *per se*. Alcmán nos demuestra que el sentido de la materia como forma, requiere antes que nada del dominio o la capacidad para que la materia adquiriera su constitución como forma, de donde se completa que la materia necesita que ella sea constituida, preparada o fundada con dominio, capacidad o fuerza; características propias que preparan a la forma como resultado a partir de la inteligencia.<sup>lxxviii</sup>

**72.** Aristóteles se pregunta si existe alguna cosa que contradiga, que tanto la materia y los principios de los que todos los presocráticos hablan, puedan corresponder con el *Bien* (*fin* o *corrupción*), y la *Belleza* (*perfección* o *generación*) por naturaleza.

Cuestión que Aristóteles viene fundamentando en *Met.*, *N* 4, 1091a 30-34, al entender, que el *Bien* es a la *Belleza* uno de los movimientos fundamentales de la naturaleza, conocido como movimiento sustancial o de *generación y corrupción*. Nosotros aquí suponemos que la propuesta de Ferécides posee la forma de una entidad necesaria como principio de generación en la tierra o *Ge*, y que Aristóteles le da a esa misma entidad el calificativo de lo *Perfecto Primero*.<sup>lxxxix</sup>

**73.** El sentido de la *Belleza* que Aristóteles ve como perfección en la teogonía mixta de Ferécides, se revela en la unión de *Zas* con *Ge* a través del arte de pintar el velo o representación de las οὐσίαι: en *Zas*, de acuerdo a las tres entidades que Aristóteles describe como entidad material, natural e individual, y que nosotros interpretamos análogamente en **F.3** como: la entidad material → *Ge*; la entidad natural → *Ogeno* y la entidad individual → *Zas*.<sup>lxxx</sup>

**74.** Mientras que *Ogeno*, desde nuestra interpretación es: el término o fin de lo que en la naturaleza (habitáculos o aposentos), ha de estar por nacer, o, de lo que habiendo de nacer, es término o fin en la naturaleza así mismo. Por necesidad, los aposentos de *Ogeno* son desde nuestra interpretación los lugares donde lo γεν, lo nacido, lo principiado o comenzado habita en un constante límite, en un constante término de lo que ha de estar por nacer en la naturaleza.<sup>lxxxi</sup>

**75.** En Aristóteles, la entidad individual esta compuesta de otras dos, es decir, de la entidad material y la natural. Al igual que también en Ferécides: *Zas* representa la entidad individual, la cual se compone de la entidad material en *Ge* y la entidad natural en *Ogeno*. De allí que *Zas* es quien represente a sus dos entidades constitutivas. Por eso es que, de acuerdo a este orden, el velo que *Zas* regala a *Ge* representa lo que oculto entraña el carácter de la entidad individual en *Zas*. Y ese carácter de la entidad individual en el velo es dado por ser un (τεκνίτης).<sup>lxxxii</sup>

**76.** Finalmente *la Belleza como perfección* representa para Aristóteles en la teogonía mixta de Ferécides, *la unión entitativa* que debe darse entre *Zas* con las entidades

material y natural. *Lo Perfecto como Belleza* (καλὸν) en la teogonía mixta de Ferécides según Aristóteles, es a nuestro juicio **la unión entitativa que ocurre como vínculo entre las tres principales entidades**, de allí que Aristóteles nos revele en la teogonía de Ferécides que *lo Perfecto Primero es el principio de generación*, precisamente de la generación de *los individuos en los hombres* o como *hombres en lo colectivo o conjunto*, como también de las demás cosas naturales.<sup>lxxxiii</sup>

**77.** Una línea lógica que pudiera darse en la reivindicación de las semejanzas de contenidos entre Aristóteles y los teogonistas mixtos, debería ser aquella en cuyo contenido depende del mismo libro *A* de la *Metafísica* en su capítulo 9, desde donde Aristóteles viene planteándose el problema de identificar la entidad primaria, derivándolo del estudio de la entidad individual y unitaria en el *noûs*.<sup>lxxxiv</sup>

**78.** La entidad primera parte del individuo en *el pensar* (*Met.*, *A* 9, 1074b 20).<sup>lxxxv</sup>

**79.** El pensar a sí mismo (en su entidad) y pensar desde sí otra cosa es pensar desde su entidad otra entidad más como *hipokeímenon*. En esta particularidad de la entidad individual aristotélica es fundamental la conexión con Alcmán. La entidad individual que él identifica posee la capacidad de pensar a la materia para fundar o constituir en la misma materia su forma.<sup>lxxxvi</sup>

**80.** Eso que se piensa según Aristóteles, es *lo pensado* (*Met.*, *A* 9, 1074b 30-34).<sup>lxxxvii</sup>

**81.** Al pensar así incluso las cosas que no puede sentir, será lo más perfecto del pensamiento al no poder ser evitadas ni en la capacidad, ni en el acto del pensar del individuo. De modo que eso único que se piensa en los entes son las entidades o las οὐσίαι.<sup>lxxxviii</sup>

**82.** Tanto Ferécides como Alcmán se relacionan con Aristóteles en una serie de semejanzas teóricas, en las que colocan a las entidades como única condición de la unidad.<sup>lxxxix</sup>

- 83.** En Alcman la unidad está intrínsecamente ligada a la totalidad de las cosas, al ser la materia como en el bronce una sola, esta entonces posee unicidad en la materia, y así mismo para Aristóteles la materia es también una sola.<sup>xc</sup>
- 84.** Luego, en Ferécides la unidad tiene su contrapartida en Aristóteles en la belleza como perfección. Este sentido de unidad se revela en la unión entre Ge y Zas a través del arte como representación de las οὐσίαι, que es la unión entitativa o generación entre las tres entidades -que dicho sea de paso, son análogas en Aristóteles-, donde Ge representa a la entidad material, Ogenio a la entidad natural y Zas a la entidad individual.<sup>xcii</sup>
- 85.** De modo igualmente analógico sucede con la unión entitativa de las tres entidades principales en los dioses y los hombres: para generar dioses individuales, y en los hombres, para generar los hombres mortales individuales, donde lo individual de la generación es la unidad. Así, el hombre en la existencia obedece a una doble interpretación: una divina o trascendente en el individuo, y otra mundana o colectiva en los hombres como seres farsante o histriónico (Ofioneo).<sup>xciii</sup>
- 86.** El mismo Aristóteles también ve que el hombre debe su existencia a una doble interpretación: primero que cada hombre desde su individuación, resulta menos eficiente, y al mismo tiempo el hombre obedece a una existencia en forma conjunta, semejante a los demás seres naturales los cuales poseen un mismo fin, siendo esta unidad colectiva del hombre mucho más eficiente.<sup>xciii</sup>
- 87.** Sin embargo, estas interpretaciones de la entidad como individual y unidad, están vinculadas en Aristóteles, básicamente a partir de sus semejanzas en el término τίθημι, pues ésta palabra, que hasta ahora la hemos venido significando en el contexto alegórico de la diosa Θέτις y que en ambas teogonías es un poner, levantar, colocar, asignar, atribuir, etc.; a su vez lleva implícita una significación

evolutiva con la cual Aristóteles preferirá designar el carácter justo, determinante del ser del ente.<sup>xciv</sup>

88. En la palabra τί-θημι aparecen las siguientes derivaciones: por un lado en su composición τί ο τις (genitivo de τινός) es la desinencia de esta palabra que como pronombre indefinido designa 'de alguno', 'de alguna', 'de algo'; 'de un tal', en sí especifica el origen de *un algo*. Por otra parte, en la raíz θέμις designa 'ley natural divina'; 'voluntad divina' de la diosa de la justicia Temis; 'derecho', 'ley', 'costumbre', que en su uso plural son las constituciones, tanto las de los derechos y leyes divinas como las humanas, indica 'las sentencias', 'decisiones', 'juicios', 'procesos', etc. del hombre. Τίθημι es lo que justamente o en forma determinante debe ser *un algo que es, ese algo que es en el ser*.<sup>xcv</sup>

89. Resulta pues, que lo que pareciera ser trascendente y divinal para Aristóteles, tenga que ver precisamente, primero, en la eficiencia del *hombre común*, pues teniendo que obedecer éste a un mismo fin, la característica trascendente le es dada ciertamente en cuanto que puede dominar la naturaleza en forma eficiente.<sup>xcvi</sup>

90. Distinto será del *hombre como individuo*, porque éste sólo obedece a fines múltiples y dispersos, siendo su determinación tácitamente señalada por un sujeto primero (*ibid.*). Sin embargo, el fin mismo en el hombre tiene su significación para Aristóteles en lo trascendental de la unidad a partir de la entidad individual, y esa unidad responde entonces por analogía, a una relación de conjunto indeterminable en los entes plurales.<sup>xcvii</sup>

91. Por eso decimos que el valor del mito en Ferécides, está en que éste se apertura en los espacios o zonas de interpretación en las realidades naturales. Razón por la cual, los entes divinos o maravillosos a los que Aristóteles se siente atraído por hallar los principios de esa estructura, son lo trascendente del Primer Motor Inmóvil y el ser cósmico divino o maravilloso.<sup>xcviii</sup>

- 92.** La entidad perfecta es el sujeto primero ya que se hace patente en la forma específica, la cual es la forma pensada en lo que así mismo es pensado como “estatua”. Y después, al pensar la estatua como otra cosa del sujeto pensado. así la forma específica es la entidad más primaria y por tanto entidad individual porque determina primordialmente al ente de las anteriores entidades, la entidad formal y la entidad material.<sup>xcix</sup>
- 93.** La materia es entidad como sujeto primero porque de la materia se generan y se dicen las demás cosas que se sustentan en ella misma, o sea, sus accidentes: acciones, afecciones, potencias y cantidades de los cuerpos, y sin los cuales, no podrían señalarse las cosas concretas en su determinación.<sup>c</sup>
- 94.** La materia es tanto sujeto primero (lo determinado) como sujeto último (lo no determinado) de la entidad, porque los accidentes que se predicán de la materia se predicán también de la entidad, siendo la entidad lo predicable de la materia en el sujeto desde la forma específica.<sup>ci</sup>
- 95.** En la entidad, se da el sujeto determinable Y solo puede existir esencia de las cosas determinadas cuando se enuncian, y si se enuncian como definición.<sup>cii</sup>
- 96.** A la entidad y a lo determinado se refieren la definición y el *qué-es* de las cosas. solo puede hallarse la esencia de algo como entidad y como determinado en la materia, si al definir se expresa por primera vez las cosas que se dicen de él, y si al preguntar *qué-es*, se exponen las cualidades de lo que no es.<sup>ciii</sup>
- 97.** La esencia procede primera y absolutamente de la entidad, y sólo después le siguen las categorías y también el *qué-es*, en cuyo enunciado sólo la cualidad y la cantidad pueden decir de la esencia como algo análogo pero sólo como cosa única, al poseer dicho enunciado la unidad, y esta, atendiendo al sentido de lo que se dice ‘uno’ del mismo modo en que se dice ‘algo que es’, porque sólo lo que es significa algo determinado.<sup>civ</sup>

98. La entidad se da a través de lo generado por naturaleza en lo determinado y lo indeterminado de la materia, potencialmente generándose las cosas por naturaleza y por arte, deduciéndose que la materia como entidad es un llegar a ser de *algo-que-es*: lo ente o lo no ente.<sup>cv</sup>
99. La entidad es la materia como sujeto o sustrato de las cosas naturales, en la cual es referida la esencia del compuesto, y más aún la forma específica, en cuya forma se asienta primeramente el género determinante, indivisible, y por tanto individual de la misma materia como configuración sensible.<sup>cvi</sup>
100. Una interpretación más analógica de la entidad en Aristóteles, implica la determinación de lo ente como estable desde el análisis que hace Heidegger. Desde esa visión, los aspectos consecuentes implican que desde φύσις sólo la οὐσία llega a tener su analogía en lo que es, es decir, el ente como algo estable.<sup>cvi</sup>
101. En ambos conceptos, esa interpretación analógica se inicia en la urgencia del estudio del ser de lo ente que surge con Aristóteles en una nueva y fundamental interpretación ontológica, distinta del simple sentido de lo que como venida a la presencia, se teorizó a lo largo de toda la filosofía presocrática.<sup>cvi</sup>
102. El análisis del sentido en el *ente* griego, fue para Aristóteles algo fundamental. De allí que en la actualidad, uno de los argumentos que más señalan ese estudio, será el referido a Heidegger en su escrito de 1939, donde lleva a cabo una investigación sobre la esencia y el concepto de φύσις. Consecuente a ello, la palabra que utiliza como introducción a este tema es συνεστῶτα. Según Heidegger, Aristóteles la usa para denotar la palabra ὄντα, de la cual se hace servir para significar el "ser".<sup>cix</sup>
103. Heidegger pues entiende que Aristóteles usó la palabra συνεστῶτα de manera ampliada para designar el término ὄντα, y con ello, todo el ámbito que implica el ser desde lo ente (algo que es), es decir, el ser de las cosas que implica lo que ellas son como un algo no determinado.<sup>cx</sup>



**104.** Dicha formulación resulta aproximándonos a la manera en que los griegos entendieron el sentido de lo ente en torno a la φύσις. Es el sentido en el que las cosas se disponen próximas o cercanas a la naturaleza; es decir, en la cotidianidad, de lo que usualmente acontece en la vida como formas descifradas únicamente por medio del λόγος.<sup>cxí</sup>

**105.** En sí es el reconocer que en esa cotidianidad existe en las cosas usuales de la misma, el poner, disponer o el establecer de las cosas, tal como son en la naturaleza (τὰ φύσει ὄντα), como lo ente (τὸ ὄν) -al decir de Heidegger-, resumiéndolo todo en <<un particular ensimismamiento de lo estable>>.<sup>cxii</sup>

**106.** Así, en Fís, B 1, Aristóteles nos devela esa particularidad del ser de los griegos en su cotidianidad. Esa cotidianidad, que, al poner por delante lo que es como algo estable, se da históricamente en el mundo griego en tiempos de Aristóteles.<sup>cxiii</sup>

**107.** Según Heidegger, lo <<estable>> para los griegos significa que lo ente viene dado al hombre desde dos posturas en lo cotidiano o usual de la vida, dándose ambas en-sí y a un mismo tiempo: a)- << *aquello que tiene* en sí y por sí su estar, eso que está ahí >>; b)- << *lo estable en el sentido de* lo permanente y duradero >><sup>cxiv</sup>

**108.** Lo que tiene su estar, eso que está ahí, sólo puede darse en su entorno, con sus cosas y formas de vida particulares; es decir, en lo usual de la vida junto a la φύσις. Es el estar experimentándose en la movilidad del tiempo, del mismo modo que su relación con lo ente en su conjunto, es el hombre en su relación con los demás entes:<sup>cxv</sup>

100.1 “*Lo que está enfrente*” no es para los griegos *lo estable*.

100.2 El “*Estar enfrente*” tiene validez cuando el griego se refiere a ‘la cosa’.

- 100.3 De ahí que para el hombre griego en común, "*lo ente*" siempre estará habituado en la cosa, y sólo llega a esa experimentación, una vez cuando él llegue a *ser sujeto*.
- 100.4 Pero el griego nunca se experimenta como sujeto, salvo que éste -el sujeto- sólo lo experimente no como un *ente humano*, sino como *un ente más*, y, en tanto que así -como *un ente más del conjunto*- no le indica que sea una cosa cualquiera, sino como un *algo más que es*.
- 100.5 De modo que *lo estable* en el mundo del hombre griego, viene a ser lo que *identifica* al *ente* desde sus propias experiencias, y por lo tanto, identificará el *ser* desde la cotidianidad de los entes como forma de vida en acto (*γίγνομαι*), nacimiento y muerte, la doble movilidad necesaria en la vida griega.
- 101.** Las cosas que están dadas por naturaleza (animales y plantas, así como los cuerpos simples: tierra, fuego, aire y agua), llegan a ser diferentes de otras que no están dadas (constituidas o establecidas) por naturaleza, porque en cada uno (en su propia individuación: τὸ καθ' ἑκάστων) de estos entes: planta, animal, tierra, fuego o aire, hay un principio de movimiento y de reposo según <<sea con respecto al lugar o al aumento o a la disminución o a la alteración>>. <sup>cxvi</sup>
- 102.** Esto nos indica que la necesidad de estos entes a persistir bajo lo estable -según Heidegger-, es, en su ampliación el ahí de las cosas que en su disposición de ser y en su misma condición estable no se resisten al cambio y por lo cual no se separan del resto de los entes. <sup>cxvii</sup>
- 103.** De acuerdo con Heidegger, cada uno de estos entes: <<...se muestra como algo que se define frente a lo que no se ha establecido en un estar y persistir a partir de la φύσις...>>. Precisamente porque su movilidad no les permite estar separados dentro de la naturaleza. Esto es -según Aristóteles-, lo que ocurre en la φύσις de los entes: como algo natural. <sup>cxviii</sup>

**104.** Aristóteles determina la φύσις conforme a su esencia desde dos factores. Según Heidegger, en ello participan: a)- Una noción suficientemente originaria de la esencia de οὐσία, y b)-Una interpretación que a partir de la noción φύσις-οὐσία como modo de ser, donde el ser mismo nos sale al encuentro proveniente de la φύσις. Es así como Heidegger nos dice que los griegos concibieron <<la οὐσία en el sentido de la permanente venida a la presencia>>. <sup>cxix</sup>

**105.** Por eso es que –según Heidegger-, esa noción de φύσις-οὐσία, sólo ha servido para captar el ser de lo ente en la φύσις desde el inicio de las diferentes doctrinas filosóficas. Es por ello que desde esa tradición presocrática, no se le haya dado respuesta a la pregunta por la noción y esencia de la οὐσία como concepción fundamental y original. <sup>cxx</sup>

**106.** La exigencia de una concepción original de la οὐσία, se inicia con la observación que hace Aristóteles del modo en que Antifonte interpreta la φύσις como venida a la presencia. Y es -según Heidegger-, dado en el alcance que toma el interpretar desde la φύσις el sentido de los elementos tierra, agua, luz y fuego como constituyentes de la φύσις. El <<enorme alcance>> de esta interpretación consiste en que básicamente, a veces acontece en algunos de estos elementos como la tierra y el agua, una forma sucesiva o sumatoria que va añadiéndose a este elemento cada vez más como un <<algo más>>:

*tierra + → madera + → cama ⇔ MENOS SER.* <sup>cxxi</sup>

**107.** Desde esta interpretación, Heidegger está claro en que, para Antifonte, los elementos son lo más estable. Pero desde este ser de lo ente en lo estable, la φύσις, es lo que más ser tiene y por tanto lo que primero está sin constitución y soportando todo lo constituido, es decir:

*MÁS SER ⇐ tierra ← - madera ← - cama.* <sup>cxixii</sup>

108. Aquí Heidegger nos demuestra, que si φύσις involucra necesariamente un principio (ἀρχή) de la movilidad, entonces φύσις **que se determina en el sentido de dirigir la mirada** (con el propósito de hacer patente la venida a la presencia), y, para lo cual, esa mirada sea punto de partida y disposición de algo que se mueve (κινούμενον), en forma concreta es καθ' αὐτό καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός.<sup>cxviii</sup>
109. En este sentido la movilidad tiene en la φύσις el ente del que procede no en forma accidental, sino <<en sí mismo, por sí mismo y hacia sí mismo>>; de allí que esa procedencia debe dársele el carácter de <<lo que es permanente de por sí>> porque el ente que procede de φύσις es la οὐσία, la entidad <<lo que yace ahí delante de antemano de por sí>>.<sup>cxix</sup>
110. Sin embargo Heidegger cree que esa noción insuficiente lleva a entender la esencia de la φύσις solo en cuanto a que ella carece de constitución, y, por lo cual yace ahí delante, de antemano (πρῶτον ἀρρυθμιστον), e igualmente por lo que llega a ser concebida como modo determinante (ὑπάρχον), que domina sobre todo ser en cuanto que ese ser sin embargo sigue siendo “ente”.<sup>cxv</sup>
111. Según Heidegger, en respuesta a las escisiones teóricas que tiene con Antífote, Aristóteles concebirá la φύσις como μορφή en el nuevo modo que será ἕτερος τρόπος. Siendo que para los eleatas, ὕλη es identificada en la φύσις, y si bien πρῶτον ἀρρυθμιστον es lo primero carente de constitución, y ῥυθμός lo que tiene constitución, entonces, en la *materia-forma* (ὕλη-μορφή) se llega a reconocer que, en la distinción anterior, ῥυθμός es lo que constituye a los entes sin permanencia, y la ὕλη se sumaría entonces accidentalmente a lo que sí es permanente y carece de constitución como *materia-forma*.<sup>cxvi</sup>

112. Desde esta resolución al problema que viene planteándose Heidegger, se deduce que la μορφή también puede determinar a la φύσις.<sup>cxxvii</sup>
113. Es decir, μορφή tiene el carácter esencial de la φύσις. De allí que Heidegger diga que la distinción de la ὕλη–μορφή, no es en verdad paralelamente ἀρρύθμιστον-ῥυθμός, donde lo que careciendo de constitución (πρῶτον ἀρρύθμιστον), sea a la materia (ὕλη), como lo que análogamente es constituido (ῥυθμός), e igualmente análogo como forma (μορφή).<sup>cxxviii</sup>
114. Sino que Heidegger desplaza la pregunta por la φύσις a otro plano del concepto, es por el que la φύσις responde como οὐσία por su carácter de movilidad (κίνησις) en la φύσις misma. Solo el entendimiento de este plano se logra mediante la distinción ὕλη–μορφή, y para ello se hace necesario que μορφή apunte la interpretación de φύσις a través de su movilidad en la οὐσία.<sup>cxxix</sup>
115. Heidegger interprete la ὕλη del siguiente modo: es, tanto el “bosque”, como también simultáneamente “donde el cazador caza” y “lugar que suministra la materia prima para construir”. Es decir, la idea de “bosque”, nos lleva a la idea del lugar donde se caza, y lugar de la materia prima para ‘construir’ y ‘cazar’ son dos formas de producción. Pero como “producción” –dice Heidegger-, la ὕλη tendrá esa significación en cuanto esta sea la interpretación de su esencia, que no es aquí simplemente μορφή, pues siendo que μορφή hasta ahora ha sido interpretada como la figura de “bosque”, Aristóteles pensará la μορφή más bien como el εἶδος: <<la μορφή, y esto quiere decir τὸ εἶδος, eso conforme al λόγος>>

μορφή → ENTENDIDO EN EL → τὸ εἶδος → ENTENDIDO EN EL → λόγος<sup>cxxx</sup>

- 116.** La determinación de los entes tiene su sentido en el ES, que desde el SER, la explicación (λόγος), cuando son interpelados los entes, viene dándose en lo oculto de la οὐσία, cuyo sentido primordial está en su movilidad. Debido a esa movilidad, los entes –desde un primer momento- no pueden mostrarse en la φύσις, y de allí que Heidegger demuestre esa movilidad en la venida a la presencia en lo oculto.<sup>cxvxi</sup>
- 117.** Se carácter propio de la entidad para ocultarse –por muy paradójico que parezca-, es, lo que por analogía viene dándose como conexión interpretativa del sentido mítico del velo, en la alegoría del matrimonio de Zas y Ge, en el que Zas -como entidad individual-, al pintar el velo, representará en él a sus dos entidades constitutivas: la entidad material en Ge y la entidad natural en Ogeno.<sup>cxvxi</sup>
- 118.** Para que ese εἶδος del que habla Heidegger tenga su entendimiento en relación al λόγος, el εἶδος deberá ser lo entendido a partir de la μορφή, y entendimiento, en cuanto que reside éste en el pensar del individuo. En el devenir de este al ser la materia, constituida en su forma pensada, justamente en la acción del tránsito a través del camino y el límite desde el mito en Alcmán.<sup>cxvxi</sup>

---

## Notas

- i Heidegger, 1939 En: Hitos. Trad. y ed. Helena Cortés y Arturo Leyte, 2001 Madrid, Alianza Editorial, p. 227 (*supra*, p. 205)
- ii Hans-Georg Gadamer, 1993 *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significantes del siglo XX*. Barcelona, Gedisa, p. 144 (*supra*, p. 107)
- iii *Ibíd.*
- iv *Supra*, p. 21
- v *Ibíd.*
- vi *Supra*, p. 22
- vii *Supra*, pp. 23-24
- viii *Supra*, p. 25
- ix *Supra*, p. 26
- x *Supra*, pp. 27-30
- xi *Supra*, p. 31
- xii *Supra*, p. 32 y p. 43
- xiii *Supra*, pp. 36-37
- xiv *Supra*, p. 37
- xv *Ibíd.*
- xvi *Supra*, p. 38
- xvii *Supra*, pp. 39-43
- xviii *Supra*, p. 44
- xix *Supra*, p. 45
- xx *Ibíd.*
- xxi *Supra*, p. 46
- xxii *Supra*, pp. 54-55
- xxiii *Supra*, pp. 56-58
- xxiv *Supra*, p. 58
- xxv *Supra*, p. 59
- xxvi *Supra*, p. 60
- xxvii *Supra*, p. 60
- xxviii *Supra*, p. 61
- xxix *Supra*, pp. 62-63
- xxx *Supra*, p. 63
- xxxi *Supra*, pp. 63-64
- xxxii *Supra*, p. 64
- xxxiii *Supra*, p. 65
- xxxiv *Supra*, p. 66
- xxxv *Supra*, pp. 66-67
- xxxvi *Supra*, p. 67
- xxxvii *Supra*, p. 68
- xxxviii *Ibíd.*
- xxxix *Ibíd.*
- xl *Ibíd.*
- xli *Supra*, p. 74
- xlii *Supra*, p. 75
- xliii *Supra*, p. 79
- xliv *Supra*, p. 80

---

|          |                            |
|----------|----------------------------|
| xliv     | <i>Supra</i> , p. 81       |
| xlvi     | <i>Supra</i> , p. 82       |
| xlvii    | <i>Ibíd.</i>               |
| xlviii   | <i>Supra</i> , pp. 83-84   |
| xliv     | <i>Supra</i> , p. 84       |
| i        | <i>Supra</i> , pp. 84-85   |
| ii       | <i>Supra</i> , p. 85       |
| iii      | <i>Ibíd.</i>               |
| liii     | <i>Supra</i> , p. 86       |
| liv      | <i>Supra</i> , p. 87       |
| lv       | <i>Ibíd.</i>               |
| lvi      | <i>Supra</i> , pp. 87-88   |
| lvii     | <i>Supra</i> , p. 88       |
| lviii    | <i>Supra</i> , pp. 88-89   |
| lix      | <i>Supra</i> , p. 89       |
| lx       | <i>Supra</i> , p. 90       |
| lxi      | <i>Supra</i> , pp. 90-91   |
| lxii     | <i>Supra</i> , p. 91       |
| lxiii    | <i>Supra</i> , p. 92       |
| lxiv     | <i>Ibíd.</i>               |
| lxv      | <i>Supra</i> , p. 93       |
| lxvi     | <i>Supra</i> , p. 94       |
| lxvii    | <i>Ibíd.</i>               |
| lxviii   | <i>Supra</i> , p. 103      |
| lxix     | <i>Supra</i> , pp. 105-106 |
| lxx      | <i>Supra</i> , p. 104      |
| lxxi     | <i>Supra</i> , p. 105      |
| lxxii    | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxiii   | <i>Supra</i> , p. 106      |
| lxxiv    | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxv     | <i>Supra</i> , p. 148      |
| lxxvi    | <i>Supra</i> , p. 143      |
| lxxvii   | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxviii  | <i>Supra</i> , pp. 144-145 |
| lxxix    | <i>Supra</i> , p. 145      |
| lxxx     | <i>Supra</i> , p. 146      |
| lxxxi    | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxxii   | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxxiii  | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxxiv   | <i>Supra</i> , p. 149      |
| lxxxv    | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxxvi   | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxxvii  | <i>Supra</i> , p. 150      |
| lxxxviii | <i>Ibíd.</i>               |
| lxxxix   | <i>Supra</i> , p. 155      |
| xc       | <i>Ibíd.</i>               |
| xc       | <i>Ibíd.</i>               |
| xcii     | <i>Ibíd.</i>               |
| xciii    | <i>Supra</i> , p. 156      |
| xciv     | <i>Ibíd.</i>               |
| xcv      | <i>Supra</i> , pp. 156-157 |
| xcvi     | <i>Supra</i> , p. 161      |



---

|         |                            |
|---------|----------------------------|
| xcvii   | <i>Ibíd.</i>               |
| xcviii  | <i>Supra</i> , p. 162      |
| xcix    | <i>Supra</i> , p. 171      |
| c       | <i>Supra</i> , p. 172      |
| ci      | <i>Supra</i> , p. 173      |
| cii     | <i>Supra</i> , pp. 175-176 |
| ciii    | <i>Supra</i> , p. 177      |
| civ     | <i>Supra</i> , p. 179      |
| cv      | <i>Supra</i> , p. 183      |
| cvi     | <i>Supra</i> , p. 188      |
| cvii    | <i>Supra</i> , p. 191      |
| cviii   | <i>Ibíd.</i>               |
| cix     | <i>Supra</i> , p. 192      |
| cx      | <i>Supra</i> , p. 193      |
| cxI     | <i>Ibíd.</i>               |
| cxII    | <i>Ibíd.</i>               |
| cxiii   | <i>Supra</i> , pp. 193-194 |
| cxiv    | <i>Supra</i> , p. 194      |
| cxv     | <i>Supra</i> , pp. 194-195 |
| cxvi    | <i>Supra</i> , p. 196      |
| cxvii   | <i>Ibíd.</i>               |
| cxviii  | <i>Ibíd.</i>               |
| cxix    | <i>Supra</i> , p. 198      |
| cxX     | <i>Ibíd.</i>               |
| cxXI    | <i>Supra</i> , pp. 198-199 |
| cxXII   | <i>Supra</i> , pp. 199-200 |
| cxXIII  | <i>Supra</i> , p. 202      |
| cxXIV   | <i>Ibíd.</i>               |
| cxXV    | <i>Ibíd.</i>               |
| cxXVI   | <i>Supra</i> , pp. 203-204 |
| cxXVII  | <i>Supra</i> , p. 204      |
| cxXVIII | <i>Ibíd.</i>               |
| cxXIX   | <i>Ibíd.</i>               |
| cxXX    | <i>Supra</i> , pp. 204-205 |
| cxXXI   | <i>Supra</i> , pp. 205-206 |
| cxXXII  | <i>Supra</i> , p. 206      |
| cxXXIII | <i>Ibíd.</i>               |

## Bibliografía

### Bibliografía

- ADRADOS RODRÍGUEZ, FRANCISCO (1986). *Lírica Griega Arcaica. Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.* Madrid, Gredos. v. 31
- ARISTÓTELES. (1983). *Acerca del Alma*. (2ª ed.) Intr., trad. y not. de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos. v. 14
- ARISTÓTELES. (1998). *Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. intr., trad. y not. Ernesto La Croce y Alberto Bernabé Pajares. Madrid, Gredos
- ARISTÓTELES. (1995). *Física*. intr., trad. y not. Guillermo R. De Echandía. Madrid, Gredos
- ARISTOTLE. (1984). *Historia Animalium*. Vol. II with an english traslation by A. L. Peck, M. A., Ph. D. London, Harvard University Press
- ARISTÓTELES. (1990). *Metafísica de Aristóteles*. (2ª ed.) Vers. trilingüe griego-latín-español de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos
- ARISTÓTELES. (1998). *Metafísica*. (2ª ed.) intr., trad. y not. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos
- ARISTÓTELES. (1990). *Poética*. intr., trad. y not. A. J. Cappelletti. Caracas, Monte Ávila Editores

- ARISTOTLE. (1980). ***The Physics***. With an English translation by Philip H. Wickseed, M.A. and Francis M. Cornford. Título orig.: *The Physics, Aristotle in Twenty-three volumes*. London, Harvard University Press. v. 4 y 5
- AUBENQUE, PIERRE. (1991). ***Le problème de l'être chez Aristote Essai sur la problématique Aristotélicienne*** (2èm ed.). France, Quadrige / Presses Universitaires de France
- AUBENQUE, PIERRE. (1974). ***El problema del ser en Aristóteles***. Título original: *Le problème de l'être chez Aristote* (1962). Vers. castellana de Vidal Peña. Madrid, Taurus
- BRAVO, FRANCISCO. (1999). ***Estudios de Filosofía Griega***. Caracas - Venezuela, Comisión de estudios de Postgrado / Facultad de Humanidades y Educación / Universidad Central de Venezuela
- COLLI, GIORGIO. (1995). ***La sabiduría griega: Dionisio, Apolo, Eleusis, Orfeo, Museo, Hiperbóreo, Enigma***. Madrid, Trotta
- DÜRING, INGEMAR. (2000). ***Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento***. Trad. y ed. Bernabé Navarro. México, Universidad Autónoma de México
- FRAILE, GUILLERMO. (1986). ***Historia de la filosofía. II. filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia***. (4ª ed.) Madrid, Editorial Católica, v. 2
- GADAMER, HANS-GEORG. (1991). ***Verdad y Método***. Salamanca, Sígueme
- GADAMER, HANS-GEORG. (1993). ***Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significantes del siglo XX***. Barcelona, Gedisa

- GUTHRIE, W. K. C. (1986). *Historia de la Filosofía Griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*. Vers. española de Alberto Medina Gonzáles, Madrid, Gredos. v. 2
- HEIDEGGER, MARTIN. (2001). *Sobre la esencia y el concepto de φύσις. Aristóteles, Física B, 1*. En: HELENA CORTÉS Y ARTURO LEYTE. *Hitos*. Título original: *Wegmarken (discurso de 1939)*. Madrid, Alianza Editorial. pp. 199-249
- HEIDEGGER, MARTIN Y FINK, EUGEN. (1986). *Heráclito*. Título original: *Heraklit Seminar Wintersemester 1966-1967*. Barcelona, Ariel Filosofía
- HERÁCLITO. (1976). *Heráclito*. Ed. y Trad. de Jean Brun. Madrid
- HERÁCLITO. (1972). *Los fragmentos de Heráclito*. Trad. de A. J. Cappelletti. Caracas, Editorial Tiempo Nuevo
- J. M. EDMOND. (1958). *Lyra Graeca. Being the remains of all the greek lyric poets from Eumelus to Timotheus excepting Pindar*. Newly edited and translated by J. M. Edmonds, Loeb vol. I (including Terpander Alkman Sappho and Alcaeus). Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press 2d. ed
- KRÄMER, HANS. (1980). *Platón y los fundamentos de la Metafísica*. Trad. de A. J. Cappelletti y A. Rosales. México, Monte Ávila Editores Latinoamericana
- KIRK, C. S.; RAVEN, J. E Y SCHOFIELD, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. (2ª ed.) Vers. Española de Jesús García Fernández. Madrid, Gredos

- MURALT, ANDRÉ. (1963). **Comment dire l'être? Le problème de l'être et de ses significations chez Aristote**. Paris, *Studia philosophica*, vol. XXIII, Bâle, (Texto reeditado, *Comment dire l'être? L'invention du discours métaphysique chez Aristote*. Paris, Vrin, 1985).
- MURALT, ANDRÉ. (1995). **Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale**. Paris, Vrin
- NESTLE, WILHELM. (1975). **Historia del Espíritu Griego**. (2ª ed.) trad. Manuel Sacristán. Título original: *Griechische Geistesgeschichte*. Barcelona, Ariel
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1975). **Sócrates y la Tragedia**. Traducción A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza Editorial
- PLATÓN (1980). **Platón Fedón**. Trad. del griego y not. de Luis Gil. Argentina, Aguilar
- PLATÓN (1983). **Fedro**. Trad. de Luis Gil. Universidad de Madrid, Barcelona, Orbis
- PLATÓN (1980). **Timeo**. Trad. J. D. García Bacca. Caracas, Coedición de la presidencia de la República y la Universidad central de Venezuela
- PLATÓN (1983). **República**. Trad. J. D. García Bacca. Caracas, Coedición de la presidencia de la República y la Universidad central de Venezuela
- WIND, EDGAR (1980). **Misterios Paganos**. Madrid
- ZUBIRI, XAVIER (1994). **Los problemas fundamentales de la filosofía occidental**. Madrid, Alianza Editorial
- ZUBIRI, XAVIER (1999). **Cinco lecciones de filosofía**. (7ª ed.), Madrid, Alianza Editorial

## Revistas

AUBENQUE, PIERRE. *Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être.* (1998). Rev. *Les études philosophiques*, juillet-décembre, Presses Universitaires de France (PUF)

CALVO MARTÍNEZ, TOMÁS. *Aristóteles y el aristotelismo.* (2001). Rev. Fil. Hipecu Akal. (2) Nº 11. Madrid

MURALT, ANDRÉ. *Genèse et structure de la métaphysique aristotélicienne.* (1996). Rev. *Revue de philosophie ancienne*, XIV. Paris

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ. *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1958). En: *Obras completas*. Rev. de Occidente, Madrid, 1961, (8): 312-313

## Diccionarios y enciclopedias

AGUIRRE, ÁNGEL. (1988): *Diccionario temático de Antropología.* Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias (PPU)

BRUGUERA. (1980) *Diccionario Enciclopédico.* Barcelona, Editorial Bruguera, S. A.

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE. (1986). *Diccionario de filósofos.* Madrid, Rioduero

MARTÍN, ALONSO L.: "Mito". En: *Gran Enciclopedia Rialp*. Madrid: Rialp, 1979, vol. XVI

PABÓN DE URBINA, J. M. (2001). *Diccionario manual Griego. Griego clásico-español*. (18ª ed.), España, Vox

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (1992). *Diccionario de la Lengua Española*. (21ª ed.), España, Calpe

### Recursos electrónicos

*Alcman: the choral poetry of ancient Sparta*. [en línea] Copyright (c) by Craig Welch 2000. All Rights Reserved.  
<<http://www-personal.umich.edu/~artsfx/alcman.html>>  
[consulta: 16 septiembre 2005]

ARISTÓTELES. *Poética*. [en línea] <<http://www.apocatasis.com/poetica-arte-aristoteles-tragedia-comedia.php#indice>>  
[consulta: 03 marzo 2006]

*Ferécides de Siro*. [en línea] <<http://www.paginasobrefilosofia.com/html/Bachi2/Presocraticos/Apuntes%20Presocraticos/Precursores/fereci.html>>  
[consulta: 17 abril 2007]

*Inicios de la Cosmología y la cosmogonía*. [en línea]  
<<http://omega.ilc.edu.mx:3000/sites/ciencia/volumen1/ciencia2/06/htm/descubri..html>>  
[consulta: 14 septiembre 2003]

FLORIDO, FRANCISCO LEÓN. (2002). *P. Aubenque / A. de Muralt: una polémica conceptual sobre la metafísica aristotélica*. [en línea] Anales del seminario de historia de la filosofía, Servicio de publicaciones Universidad Complutense de Madrid Vol. 19 (2002): 197-225 ISSN: 0211-2337 <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0202110197A.PDF>> Madrid  
[consulta: 10 julio 2007]

FLORIDO, FRANCISCO LEÓN. (2000). *Una estructura filosófica en Historia de la Filosofía*. [en línea] Anales del seminario de historia de la filosofía, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, Vol. 17 (2000) pp. 195-216. <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/fsl/02112337/articulos/ASHF0000110195A.PDF>> Madrid  
[consulta: 25 agosto 2007]

OCTAVIO NICOLÁS DERISI. (2001). *La analogía del ser en santo Tomás de Aquino*. [en línea] <<http://200.16.86.50/digital/DERISI/DERISI-articulos/Derisi126-126.pdf>>  
[consulta: 25 julio 2007]

VEGA, CRISTÓBAL. (2000). *Analogía del ser* [en línea]  
<<http://www.monografias.com/trabajos11/analoser/analoser.shtml>>  
[consulta: 11 julio 2007]

ZUBIRI, XAVIER. (1974). *Naturaleza, Historia, Dios*. (6ª ed.) [en línea]  
<<http://www.zubiri.org/-works/spanishworks/nhd/nhdcontents.htm>> Madrid,  
[consulta: 18 mayo 2005]