

MATERIALES DIDÁCTICOS PARA LAS PRÁCTICAS DE *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA I*

Prof. Dr. Ignacio Marcio Cid

Estos materiales de elaboración propia que incluyen amplias citas bibliográficas referenciadas se concibieron originalmente para las sesiones prácticas de la asignatura de ‘Historia de la filosofía antigua I’ en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona durante el año académico a partir del año 2018-2019 hasta el presente (2020-2021); más concretamente, para el grupo A2. Consta de 4 unidades diferenciadas:

- 1) ¿Cómo citar las fuentes principales en filosofía antigua?
(Presocráticos, Platón, Aristóteles)
- 2) La importancia del mito y su relación con el pensamiento racional
- 3) El ser, el parecer, la sofística, Platón y Aristóteles
- 4) La reencarnación y sus variantes

1) ¿Cómo citar las fuentes principales en filosofía antigua? (Presocráticos, Platón, Aristóteles)

La *editio princeps* [edición príncipe] es la primera edición impresa (posterioridad a la invención occidental de la imprenta, por Gutenberg). Con anterioridad, la historia de la cultura y su transmisión escrita se realiza a través de copias a mano, laboriosas y extremadamente caras, en diversos soportes materiales (papiros, pergaminos, papel), con formatos de presentación también diversos (rollo, libro). Es importante tener esto presente para comprender los avatares de los textos filosóficos antiguos, sus filiaciones y su evolución textual, que incluye diversas copias con mayor o menor calidad. Esto importa a la hora de establecer el texto lo más cercano posible al original y a la intención primera del autor, gracias a la crítica textual, a la papirología, a la codicología y a la paleografía. En general, la noción de *editio princeps* concierne a las obras de la Antigüedad clásica greco-latina. En algunos casos, estas ediciones, u otras posteriores, asumen unos códigos de presentación, ordenación y numeración del contenido que se toman como referencia para la citación internacional de relevantes obras filosóficas. En el caso de la filosofía antigua, deberían respetar, por mor de la claridad, las tres convenciones de cita, relativas, respectivamente, a los presocráticos, a Platón y Aristóteles, que las preservan a partir de unas ediciones consideradas canónicas.

Para citar a los filósofos naturalistas, físicos antiguos, a los preplatónicos, o **PRESOCRÁTICOS**, se sigue el criterio de la edición llevada a cabo por Hermann Diels a partir de 1903; luego de su muerte, fue continuada y concluida por Walther Kranz. La obra se titula *Fragmente der Vorsokratiker* y contiene los fragmentos con los dogmas u opiniones de los filósofos griegos hasta, esencialmente, el siglo V d. C. Se cita mediante las siglas DK, (Diels/Kranz, Diels-Kranz) o, menos usualmente, FVS.

Los fragmentos o pasajes se dividen por autor (identificado con un número) y luego suelen subdividirse entre A (testimonios) y B (fragmentos). Al propio tiempo, los testimonios o fragmentos también se ordenan numéricamente dentro de cada filósofo. Los testimonios contienen referencias indirectas, paráfrasis, resúmenes o reescrituras de las doctrinas defendidas por algún presocrático en cuestión. Los fragmentos se consideran citas literales y auténticas (discutidas o no) de cada pensador.

Una cita normal de esta obra consta, entonces, de los siguientes elementos: DK, número de autor, A/B y número de pasaje o fragmento.

Así, por ejemplo, DK 11 B 1 remite, en la obra citada, a Tales de Mileto, y a su primer fragmento o pasaje considerado auténtico, literal, que está en la p. 80 del primer tomo de la edición de 1960. Dos buenas ediciones de esos fragmentos

La edición más antigua está disponible en versión digital escaneada en las páginas de [archive.org](https://archive.org/details/diefragmentederv01dieluoft) (<https://archive.org/details/diefragmentederv01dieluoft> / <https://archive.org/details/diefragmentederv02dieluoft> / <https://archive.org/details/diefragmentederv03dieluoft>) y en https://biblio.wiki/wiki/Die_Fragmente_der_Vorsokratiker, en formato .pdf o .djvu. Igualmente, puede consultarse electrónicamente gracias al TLG (*Theasurus linguae Graecae*) (fuentes) y al navegador Diogenes.

Por lo que respecta a **PLATÓN**, la primera edición (*editio princeps*) fue la 1494, llevada a cabo por la Imprenta Aldina de Venecia. Esta imprenta fue fundada por Aldo Manucio, prestigioso humanista y editor italiano, que publicó obras clásicas e inventó las letras itálicas o ‘cursivas’. No obstante, fue la edición de 1578, con el título *Platonis opera quae extant omnia*, en tres tomos, la que devino preceptiva. La realizó en Ginebra Henri Estienne (Henricus Stephanus), impresor, filólogo, helenista y humanista francés. Su paginación y organización funciona como sigue: las obras platónicas están divididas por números (páginas de dicha edición) y cada número se subdivide en secciones del mismo tamaño con las letras a, b, c, d y e. No sucede que haya coincidencias o ocurrencias para un mismo número de página porque ninguna de las obras está dividida en dos volúmenes. No obstante, es preciso indicar, en precedencia al número y a la letra, el título, generalmente, en latín del diálogo en cuestión.

Aquí se puede ver un repertorio con todas las obras, ordenadas por Stephanus, con su numeración y equivalente tanto en latín cuanto en castellano, así como dos marcas (interrogante simple o doble) que identifican su carácter o bien dudoso (autenticidad discutida ?) o bien espurio (falso con gran consenso, ??).

Volumen 1

(2a-16a) *Eutifrón*

Euthyphro

<i>(17a-42a) Apología de Sócrates</i>	<i>Apologia Socratis</i>
<i>(43a-54e) Critón</i>	<i>Crito</i>
<i>(57a-118a) Fedón</i>	<i>Phaedo</i>
<i>(121a-131a) Teages</i>	<i>Theages ?</i>
<i>(132a-139a) Anterastes / Los rivales</i>	<i>Amatores ??</i>
<i>(142a-210d) Teeteto</i>	<i>Theaetetus</i>
<i>(216a-268b) El sofista</i>	<i>Sophista</i>
<i>(271a-307c) Eutidemo</i>	<i>Euthydemus</i>
<i>(309a-362a) Protágoras</i>	<i>Protagoras</i>
<i>(363a-376c) Hippias menor</i>	<i>Hippias minor?</i>
<i>(383a-440e) Crátilo</i>	<i>Cratylus</i>
<i>(447a-527e) Gorgias</i>	<i>Gorgias</i>
<i>(530a-542b) Ion</i>	<i>Io</i>

Volumen 2

<i>(11a-67b) Filebo</i>	<i>Philebus</i>
<i>(70a-100b) Menón</i>	<i>Meno</i>
<i>(103a-135e) Primer Alcibiades</i>	<i>Alcibiades I?</i>
<i>(138a-151c) Segundo Alcibiades</i>	<i>Alcibiades II??</i>
<i>(153a-176d) Cármides</i>	<i>Charmides</i>
<i>(178a-201c) Laques</i>	<i>Laches</i>
<i>(203a-223b) Lisis</i>	<i>Lysis</i>
<i>(225a-232c) Hiparco</i>	<i>Hipparchus??</i>
<i>(234a-249e) Menéxeno</i>	<i>Menexenus</i>
<i>(257a-311c) El político</i>	<i>Politicus</i>
<i>(313a-321d) Minos</i>	<i>Minos??</i>
<i>(327a-354c) La República, libro I</i>	<i>Respublica</i>
<i>(357a-383c) La república, libro II</i>	
<i>(386a-417b) La república, libro III</i>	
<i>(419a-445e) La república, libro IV</i>	
<i>(449a-480a) La república, libro V</i>	

<i>(484a-511e) La república, libro VI</i>	
<i>(514a-541b) La república, libro VII</i>	
<i>(543a-569c) La república, libro VIII</i>	
<i>(571a-592b) La república, libro IX</i>	
<i>(595a-621d) La república, libro X</i>	
<i>(624a-650b) Leyes, libro I</i>	<i>Leges</i>
<i>(652a-674c) Leyes, libro II</i>	
<i>(676a-702e) Leyes, libro III</i>	
<i>(704a-724b) Leyes, libro IV</i>	
<i>(726a-747e) Leyes, libro V</i>	
<i>(751a-785b) Leyes, libro VI</i>	
<i>(788a-824a) Leyes, libro VII</i>	
<i>(828a-850c) Leyes, libro VIII</i>	
<i>(853a-882c) Leyes, libro IX</i>	
<i>(884a-910d) Leyes, libro X</i>	
<i>(913a-938c) Leyes, libro XI</i>	
<i>(941a-969d) Leyes, libro XII</i>	
<i>(973a-992e) Epinomis</i>	<i>Epinomis??</i>

Volumen 3

<i>(17a-92c) Timeo</i>	<i>Timaeus</i>
<i>(106a-121c) Critias</i>	<i>Critias</i>
<i>(126a-166c) Parménides</i>	<i>Parmenides</i>
<i>(172a-223d) El banquete</i>	<i>Symposium</i>
<i>(227a-279c) Fedro</i>	<i>Phaedrus</i>
<i>(281a-304e) Hippias mayor</i>	<i>Hippias maior</i>
<i>(309a-363e) Cartas</i>	<i>Epistulae</i>
<i>(309a-310b) Carta I</i>	<i>??</i>
<i>(310b-315a) Carta II</i>	<i>??</i>
<i>(315a-319e) Carta III</i>	<i>?</i>
<i>(320a-321c) Carta IV</i>	<i>??</i>
<i>(321c-322c) Carta V</i>	<i>??</i>
<i>(322c-323d) Carta VI</i>	<i>?</i>

(323d-352a) Carta VII	
(352b-357d) Carta VIII	?
(357d-358b) Carta IX	??
(358b-358c) Carta X	??
(358d-359c) Carta XI	??
(359c-359e) Carta XII	??
(360a-363e) Carta XIII	??
(364a-372a) Axíoco	<i>Aixochus??</i>
(372a-375d) De la justicia	<i>De iusto??</i>
(376a-379d) De la virtud	<i>De uirtute??</i>
(380a-386b) Demódoco	<i>Demodocus??</i>
(387b-391d) Sísifo	<i>Sisyphus??</i>
(392a-406a) Erixias	<i>Eryxias??</i>
(406a-410e) Clitofonte	<i>Clitopho?</i>
(411a-416a) Definiciones	<i>Definitiones??</i>

Evidentemente, la labor editora de los textos los ha dispuesto, de acuerdo con su cronología y grado de autenticidad, en lugares diversos, por más que se haya respetado esa numeración. En todo caso, es fundamental, la edición de John Burnet, para la *Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis*, (luego *OCT*) por la que se suele citar el número de línea.

La edición de Stephanus está también disponible en versión digital escaneada en las páginas de archive.org (<https://archive.org/details/platonisoperaqua01plat/> / [www.archive.org/details/platonisoperaqua02plat/](https://archive.org/details/platonisoperaqua02plat/) / <https://archive.org/details/platonisoperaqua03plat/>), en formato .pdf o .djvu. Igualmente, puede consultarse electrónicamente gracias al TLG (*Theasurus linguae Graecae*) (fuentes) y al navegador Diogenes.

Por lo que hace a las obras de **ARISTÓTELES** es la paginación de la edición de Bekker la que todavía se utiliza internacionalmente. El filólogo clásico Immanuel Bekker realizó una edición crítica completa de las obras aristotélicas entre 1831 y 1837, en dos tomos, para la Real Academia Prusiana de las Ciencias, en Berlín, por lo que también toma este nombre. Su edición, empero, se vio ampliada por otros estudiosos y contenidos relacionados con Aristóteles. A su vez, la citación de acuerdo con Bekker consta de tres

coordenadas informativas, a saber: un número, una letra a o b y otro nombre que se refieren, respectivamente, al número de página de la edición griega de las obras aristotélicas que concluyó Bekker, al número a la columna (a / b, pues su edición consta típicamente de dos columnas por página) y al número de línea, teniendo en cuenta que su edición oscila entre las 20 y 40 líneas por página.

De acuerdo con la edición de Bekker, la lista completa de las obras aristotélicas, con título castellano, equivalente en latín y con indicación de dudoso (?) o espurio(??) es la siguiente:

Lógica	<i>Organon</i>	
1a	<i>Categorías</i>	<i>Categoriae</i>
16a	<i>De la interpretación</i>	<i>De Interpretatione</i>
24a	<i>Primeros analíticos</i>	<i>Analytica Priora</i>
71a	<i>Segundos analíticos</i>	<i>Analytica Posteriora</i>
100a	<i>Tópicos</i>	<i>Topica</i>
164a	<i>Refutaciones sofísticas</i>	<i>De Sophisticis Elenchis</i>
Física (filosofía natural)		
184a	<i>Física</i>	<i>Physica</i>
268a	<i>Sobre el cielo</i>	<i>De Caelo</i>
314a	<i>Acerca de la generación y la corrupción</i>	<i>De Generatione et Corruptione</i>
338a	<i>Meteorología</i>	<i>Meteorologica</i>
391a	<i>Del universo</i>	<i>De Mundo??</i>
402a	<i>Del alma</i>	<i>De Anima</i>
	<i>Pequeños tratados sobre la naturaleza</i>	<i>Parva Naturalia</i>
436a	<i>De los sentidos y de lo sentido</i>	<i>De Sensu et Sensibilibus</i>

449b	<i>De la memoria y la reminiscencia</i>	<i>De Memoria et Reminiscentia</i>
453b	<i>Del sueño y la vigilia</i>	<i>De Somno et Vigilia</i>
458a	<i>Del ensueño</i>	<i>De Insomniis</i>
462b	<i>De la adivinación por el sueño</i>	<i>De Divinatione per Somnum</i>
464b	<i>De la longitud y la brevedad de la vida</i>	<i>De Longitudine et Brevitate Vitae</i>
467b	<i>De la juventud y la vejez, De la vida y la muerte, y De la respiración</i>	<i>De Juventute et Senectute, De Vita et Morte, De Respiratione</i>
481a	<i>De la respiración</i>	<i>De Spiritu??</i>
486a	<i>Historia de los animales</i>	<i>Historia Animalium</i>
639a	<i>Las partes de los animales</i>	<i>De Partibus Animalium</i>
698a	<i>El movimiento de los animales</i>	<i>De Motu Animalium</i>
704a	<i>Progresión de los animales</i>	<i>De Incessu Animalium</i>
715a	<i>Generación de los animales</i>	<i>De Generatione Animalium</i>
791a	<i>De los colores</i>	<i>De Coloribus??</i>
800a	<i>De las cosas de la audición</i>	<i>De audibilibus??</i>
805a	<i>Fisiognomónica</i>	<i>Physiognomonica??</i>
815a	<i>De las plantas</i>	<i>De Plantis??</i>
830a	<i>De las maravillas escuchadas</i>	<i>De mirabilibus auscultationibus??</i>
847a	<i>Mecánica</i>	<i>Mechanica??</i>
859a	<i>Problemas</i>	<i>Problemata?</i>

968a	<i>Sobre la De Lineis indivisibilidad de las líneas</i>	<i>Insecabilibus??</i>
973a	<i>Los lugares de los vientos</i>	<i>Ventorum Situs??</i>
974a	<i>Meliso, Jenófanes y Gorgias</i>	<i>Melissus Xenophanes Gorgias (abreviado MXG)??</i>
Metafísica		
980a	<i>Metafísica</i>	<i>Metaphysica</i>
Ética y política		
1094a	<i>Ética nicomáquea o Ética a Nicómaco</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
1181a	<i>Gran Ética</i>	<i>Magna Moralia?</i>
1214a	<i>Ética eudemia o Ética a Eudemo</i>	<i>Ethica Eudemia</i>
1249a	<i>[librillo] Sobre las virtudes y los vicios</i>	<i>De Virtutibus et Vitiis Libellus??</i>
1252a	<i>Política</i>	<i>Politica</i>
1343a	<i>Economía</i>	<i>Oeconomica?</i>
Retórica y poética		
1354a	<i>Retórica</i>	<i>Ars Rhetorica</i>
1420a	<i>Retórica a Alejandro</i>	<i>Rhetorica ad Alexandrum??</i>
1447a	<i>Poética</i>	<i>Ars Poetica</i>
Obras aristotélicas sin referencia numérica en Bekker (descubrimiento posterior o edición de Rose en el quinto tomo (fragmentos) de la edición de Bekker.	<i>La Constitución de los atenienses o constitución ateniense Fragmentos</i>	<i>Atheniensium Respublica Fragmenta</i>

La edición de Bekker está también disponible en versión digital escaneada en las páginas de archive.org (<https://archive.org/details/aristotelisopera01arisrich> / <https://archive.org/details/aristotelisopera02arisuoft>).

2) La importancia del mito y su relación con el pensamiento racional

El ser humano como ζῷον μῦθον ἔχον (*animal fabulans*) frente a la definición aristotélica del ser humano ‘ζῷον λόγον ἔχον’¹ (*animal rationale*).

μῦθος: “palabra, discurso, razón, dicho; discurso público; relato, comunicación, noticia, mensaje; conversación, plática; deliberación consigo mismo, reflexión, pensamiento, opinión, resolución, proyecto, designio, plan; consejo, propuesta, mandato, encargo; rumor, hablilla; relato imaginado, invención, leyenda, mito, fábula, cuento; objeto de la conversación, asunto, historia”².

“A lo que aparece como fabuloso, extraordinario, prestigioso, fascinante, pero, a la vez como increíble del todo, incapaz de someterse a verificación objetiva, quimérico, fantástico y seductor, parece convenirle el sustantivo *mito* o el adjetivo *mítico*. En su aspecto negativo, el *mito* está más allá de lo real, pertenece al ámbito de lo ‘fabuloso’ y de la ‘ficción’. Fulgurantes figuras del espectáculo, catapultadas por sus éxitos deslumbrantes y la propaganda exagerada a sublimes alturas, se convierten en ‘mitos’. Ideas fundamentales o creencias de secular solidez pueden ser calificadas de ‘mitos’, y con ello se les niega su objetividad y se las encuadra en el ámbito ficticio y quimérico de lo imaginario. El término *mito* puede ser una ambigua etiqueta. [...]El mito es un relato, una narración, que puede contener elementos simbólicos, pero que, frente a los símbolos o a las imágenes de carácter puntual, se caracteriza por presentar una ‘historia’”³.

MITO: Es una narración, generalmente poético-literaria, de transmisión oral, que contiene elementos fantásticos o sobrenaturales (dioses, semidioses, fuerzas naturales, monstruos) junto a otros naturales pero extraordinarios por alguna cualidad (héroes), posee tendencia antropomórfica o personificadora y trata de explicar, justificar o legitimar fenómenos naturales o circunstancias sociopolíticas (celebración del pasado, leyendas fundacionales, alabanza del presente), valores morales, etc. Se caracteriza por su gran

¹ ARISTÓTELES, *Política*, Oxford, Clarendon Press, 1978, 1253A 9-10. λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζῴων’; ARISTÓTELES, *ibidem*, 1332b. ο ἄνθρωπος δὲ καὶ λόγῳ: μόνος γὰρ ἔχει λόγον’.

² PABÓN DE URBINA, J. M. *Diccionario manual griego-español: griego clásico-español*. Barcelona: Spes, 2000, , s. u.

³ GARCÍA GUAL, Carlos. *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 12.

fuerza emotiva y belleza, suele dirigirse a un auditorio popular, con finalidad de explicación global y estructura azarosa, arbitraria o caprichosa. Así mismo, tiene un carácter paradigmático-modélico-ejemplar, es decir, tono reverencial, edificante, sagrado y significativo⁴.

TIPOS: cosmogónicos-cosmológicos; teogónicos; antropogónicos; zoogónicos; etiológicos; morales; fundacionales; escatológicos.

Temas especialmente griegos: “1. Ardides, acertijos y soluciones ingeniosas a dilemas (utilizados por dioses y por héroes con cualquier finalidad: disfrazarse o desenmascarar a alguien, capturar a un ladrón o adúltero, vencer en un concurso, retardar una persecución, etc.); 2. Metamorfosis (de hombres y mujeres en pájaros, árboles, animales, serpientes, estrellas, etc., como castigo o para salir de un atolladero; de divinidades en seres humanos temporalmente; de mujeres para escapar a requerimientos amorosos, o de Zeus para cumplirlos; de divinidades acuáticas en cualquier forma). 3. Muerte accidental de un pariente, amante o amigo, seguida con frecuencia por una lucha para evitar una venganza o conseguir la purificación (...) 4. Gigantes, monstruos y serpientes (como oponentes de dioses, guardianes de tesoros, asoladores de países que serán destruidos por el héroe; ocasionalmente amistosos (...), a veces mezclando las formas animal y humana — la Esfinge, el Minotauro, los Centauros, los Sátiros—). 5. Intentos de deshacerse de un rival imponiéndole tareas imposibles y peligrosas. 6. Realización de una tarea o misión de búsqueda, a veces con la ayuda de un dios o de una muchacha (matar un monstruo, alcanzar un objeto inaccesible, liberar —casarse a veces con— una princesa). 7. Competiciones (para obtener a la novia, por el reino, por honor). 8. Castigo por impiedad (de varios tipos gráficos; por requerir a una diosa o por jactarse de superar a una divinidad; muertes de maneras extrañas por oponerse a Dioniso). 9. Reemplazo de los padres o mayores en edad (efectivos o temidos, frecuentemente por predicción oracular). 10. Muerte, o intento de muerte, del propio hijo (por exposición, para evitar el reemplazo, (...), o por accidente, o para apaciguar a una divinidad; con frecuencia por predicción oracular). 10. Venganza por matar o seducir a la esposa de un hombre o asesinar a sus hijos. 12. Hijos que vengan a sus madres o las protegen de sus opresores. 13. Disputas de familia; hijos que luchan unos contra otros, niños oprimidos

⁴ ELIADE, Mircea. *Lo Sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor, 1983, p. 7.

por sus madrastras. 14. Esposa infiel, en vano enamorada de un joven, acusándolo de violación”⁵.

FABULA, FANTASÍA, FICCIÓN, CUENTO.

FÁBULA: Narración de asunto **mitológico** [Narración maravillosa [Suceso o cosa extraordinarios que causan admiración] situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico]; **FICCIÓN:** Historia ficticia [invención, imaginario **FINGIR**, Dar existencia ideal a lo que realmente no la tiene.] o personaje literario o artístico que encarna algún aspecto universal de la condición humana; Persona o cosa rodeada de extraordinaria admiración y estima]; **IMAGINACIÓN** [Facultad del alma que representa las imágenes de las cosas reales o ideales; aprensión falsa o juicio de algo que no hay en realidad o no tiene fundamento; Imagen formada por la **FANTASÍA** [Facultad que tiene el ánimo de reproducir por medio de imágenes las cosas pasadas o lejanas, de representar las ideales en forma sensible o de idealizar las reales; Imagen formada por la fantasía; fantasmagoría (|| ilusión de los sentidos).]]; **CUENTO:** . Narración breve de ficción⁶.

1. ¿Hay algún otro ser vivo que tenga fantasía fabuladora o que cuente ‘cuentos’? ¿La capacidad para la ficción la posee algún otro ser vivo distinto del humano?

“HANUMAN, HANUMAT, HANÜMAT. A celebrated monkey chief. He was able to fly and is a conspicuous figure in the Ramayana, ...Hanuman leaped from India to Ceylon in one bound; tore trees, carried away the Himalayas, seized the clouds and performed many other wonderful exploits... Among his other accomplishments, Hanuman was a grammarian; and the Ramayana says: “The chief of monkeys is perfect; no one equals him in the sastras, in learning, and in ascertaining the sense of the scriptures (or in moving at will). It is well known that Hanuman was the ninth author of grammar”⁷.

⁵ KIRK, G. S., *El mito: su significado y funciones en la antigüedad y otras culturas*. Barcelona [etc.]: Paidós Ibérica, 2006, pp. 230-231.

⁶ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe, 2001, vigésima segunda edición.

⁷ DOWSON, John. *A Classical Dictionary of Hindu Mythology and Religion, Geography, History, and Literature*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co, 1903, s. u.; , citado en PAZ, Octavio, *El mono gramático*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 1999, p. 9.

2. ¿Son dos modos de decir y pensar lo mismo o son el mismo pensar y decir en dos modos? ¿Cuál es la diferencia lingüístico-conceptual ¿? entre mito y logos, ¿qué capacidades ponen uno y otro en juego y cuáles les resultan exclusivas, respectivamente? El problema de lo artístico-poético

Puede afirmarse, con Chomsky y Martinet, que el lenguaje humano permite producir, en virtud de la recursividad o extensión *ad infinitum*, un número ilimitado de mensajes de extensión indeterminada, a la vista de que la palabra es en el tiempo [y en el espacio gráfico] (lineal-es-), a partir de un inventario limitado de palabras (el repertorio léxico) y conforme a unas reglas (gramática o sintaxis). Así mismo, las unidades mínimas con significado léxico o sememas que podríamos considerar a las palabras dotadas de sentido pleno son símbolos, conforme a la división tripartita de los signos postulada por Charles Peirce⁸ [indicios, iconos, símbolos (convención, acuerdo, pacto, no necesidad)].

3. ¿Hay jerarquía evolutiva (cualitativa) entre ambos? ¿Dos estrategias de poner [o descubrir] orden en el mundo? El mito como arte

NESTLE: “Mito y logos así llamamos a los dos polos entre los cuales la vida espiritual humana oscila. La imaginación mítica y el pensamiento lógico son opuestos. aquel es pictórico, involuntario y creativo desde el inconsciente; éste es conceptual, intencional y deliberadamente disecante (analítico) y de conexión. Originalmente, la imaginación mítica es la única forma en que el hombre trata de hacer que su mundo externo e interno sea comprensible. Todas las operaciones en ambas áreas, la salida y la puesta de las estrellas, los fenómenos atmosféricos, el crecimiento de las plantas, las observaciones de la vida animal, la salud y la enfermedad, nacimiento y muerte, así como el amor y el odio, la valentía y la cobardía, la prudencia y la ilusión, el sueño y el éxtasis, el entusiasmo y la locura se remontan a seres demoníacos (demoníacos) con la ayuda de la personificación y la fantasía pictórica”⁹.

LÉVI-STRAUSS: [Hay una] “preocupación por la observación total y de inventario sistemático de las relaciones y de los vínculos”; “lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición es heteróclita y que,

⁸ PEIRCE, CHARLES SANDERS, *Collected papers*, London, Oxford University Press, 1958, Book II, Chapter V: Logic of 1873, sección ‘Observation and Reasoning’, 1958, pp. 228-229, p. 335.

⁹ NESTLE, Wilhelm. *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart: Kröner, 1942, p. 1-3, Introducción.

aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se asigne, porque no tiene ningún otro del que echar mano”; “la clasificación (mítica), aunque sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario; al decidir que hay que tener en cuenta todo, facilita la constitución de una ‘memoria’”; “se comprende que el pensamiento mítico, aunque esté enviscado (untado, pringado) en las imágenes, pueda ser generalizador, y por tanto científico: también él opera a fuerza de analogía y de paralelos, aun si (...) sus creaciones se reducen siempre a un ordenamiento nuevo de elementos cuya naturaleza no se ve modificada (...) la reflexión mítica se nos manifiesta como una forma intelectual del bricolage. (...) [L]o propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos: *odds and ends*, diría un inglés, o. en español, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. (...) [E]l pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva contra el no-sentido”¹⁰.

La continuidad mito-obra de arte-cuyo rasgo excelente como ‘arte’ radica en hablar de lo universal desde un particular sin atender a inducción ni deducción.

“La historia [de Hesíodo, el mito de las razas] narra, en efecto, la sucesión de las diversas razas de hombres que, precediéndonos en la tierra, han aparecido y luego desaparecido unas tras otras. ¿En qué medida un tal relato es susceptible de exhortar a la justicia? Todas las razas, las mejores como las peores, han debido igualmente, llegado el día, abandonar la luz del sol. Y entre las que los hombres honran con cultos una vez que la tierra las ha recubierto, existen las que se habían destacado aquí abajo por una espantosa *hybris* [*superbia*, desmesura]. Por añadidura, las razas parecen sucederse conforme a un orden de decadencia progresiva y regular, Ellas se asemejan, en efecto, a los metales cuyo nombre llevan, pero cuya jerarquía se ordena del más precioso al menos precioso, del superior al inferior: en primer lugar el oro, luego la plata, el bronce después, finalmente el hierro. De esta manera el mito parece querer oponer a un mundo divino, en el que el

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude; *El pensamiento salvaje*; col. Breviarios; ed. Fondo de Cultura Económica; Méjico, 1972. Capítulo primero: “La ciencia de lo concreto” y segundo: “La lógica de las clasificaciones totémicas, pp. 26; 34, 35-36; 41-43.

orden está inmutablemente fijado a raíz de la victoria de Zeus, un mundo humano en el cual el desorden se instala poco a poco y que debe acabar por desequilibrarse completamente del lado de la injusticia, de la desdicha y de la muerte. Pero este panorama de una humanidad destinada a un desenlace fatal e irreversible no parece casi susceptible de convencer ni a Perses [hermano de Hesíodo] ni a los reyes de las virtudes de la Diké [justicia] y de los peligros de la Hybris”¹¹.

“Ya en Hesíodo función real y orden cósmico se han dissociado. (...) No obstante, a pesar del esfuerzo de delimitación conceptual que se distingue allí, el pensamiento de Hesíodo se mantiene mítico, con realidades físicas en su aspecto concreto de cielo, de tierra, de mar; pero al mismo tiempo, son poderes divinos (...). La lógica del mito reposa sobre esta ambigüedad: jugando sobre dos planos, el pensamiento capta el mismo fenómeno, por ejemplo, la separación de la tierra y de las aguas, como hecho natural en el mundo visible y simultáneamente como alumbramiento divino en el tiempo primordial”¹².

4. ¿Hay un abismo o fractura insalvable entre los dos? ¿Opera, también aquí, el DUALISMO onto-epistemológico de entre conocimiento científico y creencia aparente?

Es la doctrina que sostiene que la realidad consta de dos partes inconmensurables separadas por una fractura insalvable. En este planteamiento dicotómico, ambas partes se presentan como niveles o planos coexistentes, supremas, irreductibles pero antagónicas y con una relación de cierta dependencia de una respecto de la segunda, tal como ocurre con las distinciones entre mundo sensible o fenoménico y mundo inteligible o de existencia (más) plena, [es decir, “μᾶλλον ὄντα”¹³], entre (a)parecer y ser, entre génesis y esencia, temporalidad y eternidad, cuerpo y alma, finitud e infinitud, cambio e inmutabilidad, mortalidad e inmortalidad, imperfección e perfección, bondad y maldad, δόξα y la ἐπιστήμη, opinión infundada, conocimiento *ex causis*.

¹¹ VERNANT, Jean Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, 1973, p. 22.

¹² VERNANT, *op. cit.*, p. 341.

¹³ PLATÓN, *Politeia*, VII, 515d.

5. ¿Hay superación (abandono de un atraso) o integración, es decir, reelaboración (aceptación actualizadora)?

“Si abandonamos la idea de que la filosofía o la ciencia es una Atenea sin madre, una disciplina absolutamente nueva que surge de la nada en una cultura dominada hasta ese momento por los teólogos, poetas y místicos, veremos que el proceso de racionalización había estado operando desde bastante antes del nacimiento de Tales. También tomaremos nota del resurgimiento en los sistemas posteriores de figuras que nuestra propia ciencia no hubiera admitido por considerarlas míticas, como son el Amor y la Discordia de Empédocles y el asomo de un creador en el Nous de Anaxágoras”¹⁴.

6. La relación, compleja, entre mito y filosofía: Platón y Aristóteles:

Los mitos (imágenes, alegorías, semejanzas) platónicos:

EMILIO LLEDÓ: “a) *Mitos escatológicos: Origen del alma: Fedón 95c ss.; Timeo 40b ss., y 90a ss.; Caída, infierno, metempsicosis: los caballos alados, Fedro 246, el infierno de Gorgias 522a ss.; el mito de Er, Rep. X 614a; metempsicosis, Fedro 248e, y Fedón 80e; reminiscencia, Menón 81b ss.; naturaleza humana, Timeo 69c ss.; Rep. IV 436a ss.*

b) *Mitos antropológicos: El mito del andrógino, Banquete 189d ss.; El nacimiento de Eros, Banquete 201d; El mito de Prometeo, Protágoras 320a ss.*

c) *Mitos cosmológicos: Mito del mundo, Cronos, Político 268d; Leyes IV 713b ss.; El hombre natural, Rep. II 272a ss., y III 678c ss.; El mito geográfico, Fedón 107d. La Atlántida, Timeo 20d;*

Critias 108d ss.;

¹⁴ CORNFORD, Francis Macdonald. *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Madrid: Visor, 1987, p. 225.

d) *Mitos gnoseológicos: La Caverna, Rep. VII 514b ss.*¹⁵.

ARISTÓTELES: “Los hombres —ahora y desde el principio— comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito [*philómythos*] sea, a su modo «amante de la sabiduría» [*philósophos*]; y es que el mito se compone de maravillas). Así, pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna”¹⁶.

7. La relación entre lo / el poderoso, el mito y la filosofía

“El mito era un relato, no una solución a un problema. Narraba la serie de acciones ordenadoras del rey o del dios, tales como el rito las representaba mímicamente. El problema se encontraba" resuelto sin haber sido planteado. Pero, en Grecia, donde triunfan, con la ciudad, nuevas formas políticas ya no subsiste del antiguo ritual real sino vestigios cuyo sentido se ha perdido; el recuerdo del rey creador del orden y hacedor del tiempo, se ha borrado; ya no aparece la relación entre el triunfo mítico del soberano, simbolizado por su victoria sobre el dragón, y la organización de los fenómenos cósmicos. El orden natural y los hechos atmosféricos (lluvias, vientos, tempestades, rayos), al llegar a ser independientes de la función real, cesan de ser inteligibles en el lenguaje del mito en el que se expresaban hasta entonces. Se presentan de ahora en adelante como “cuestiones” sobre las cuales la discusión está abierta”¹⁷.

¹⁵“Introducción”, en LLEDÓ, Emilio, (ed., introd., trad.) [*et al.*], en PLATÓN, *Diálogos. I, Apología ; Critón ; Eutifrón ; Ion ; Lisis ; Cármides ; Hipias Menor ; Hipias Mayor ; Laques ; Protágoras*. Madrid: Gredos, 1982, pp. 118-119, nota 28.

¹⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 982 b 12-21, en CALVO MARTÍNEZ, Tomás (ed., trad.), Madrid: Gredos, 2014, pp. 76-77.

¹⁷ VERNANT, Jean Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Editorial Ariel, 1973, p. 340.

El origen (ἀρχή), el comienzo y el principio ontológico-cronológico equivale a *principium*, o mejor, por los *principia*, los elementos *rectores*, los *regentia*. Cabe decir, a este propósito y como sugerencia etimológica, que el primer término latino proviene de *prīnceps*¹⁸ < **prīmo-caps* (*primus* + *capio*); significa literalmente “el primero que toma la parte del botín, la palabra, aquel que toma el primer lugar o rango y, en consecuencia, líder, guía, caudillo, adalid”; el segundo vocablo es un adjetivo de verbal o participio neutro plural de *rego*, el cual significa “orientar en línea recta, dirigir derechamente, y (en sentido físico y moral) tener la dirección de algo, gobernar”. El término griego específico deriva de ἄρχω, que significa, con idea de movimiento, conducir, guiar, dirigir, ir a la cabeza, abrir la marcha, encabezar, dar comienzo, iniciar, iniciar el ataque, ser el principio, comenzar a, empezar a; denota en otros casos, ligados al poder, mandar, acaudillar, capitanear, dominar, imperar, gobernar, regir, tener el poder, ser el amo, controlar, ejercer el cargo de arconte (en ciertas polis), desempeñar un cargo o magistratura, presidir, inaugurar; en términos absolutos designa tener principio, empezar, comenzar¹⁹.

¿Lo que manda o tiene poder sobre todo y quién manda sobre todo?

Lo rector también concierne al regente en el sentido de poderosos, nobles, reyes, que contratan a sus citaristas, aedos y rapsodas para que entonen cantares de gesta? El poder patrocina o ejerce mecenazgo sobre el arte. ¿Qué manda y quién manda para dar la palabra? Hay un contexto, un tiempo, un espacio, una “ocasión” y *performance* o ejecución, un monólogo de recitación, una musicalidad y el carácter de *carmen* (poema) / *carmina* [*charming* / *charmant*] de encantamiento.

[L]a función de fijación de la memoria colectiva (recuerdos de hechos pasados. normas de conducta, creencias religiosas o saberes prácticos) que en nuestras sociedades incumbe a la escritura, en el mundo de la oralidad primaria se realizaba por otros medios. Ante todo. el empleo del verso, con la estructura fija del metro y el apoyo de fórmulas y epítetos recurrentes, como lo observamos en Homero, servía de poderosa ayuda a la memorización de cualquier contenido considerado digno de ser retenido en la memoria

¹⁸ ERNOUT, A., y MEILLET, A, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967, s. u. “*princeps*”.

¹⁹cf. RODRÍGUEZ ADRADOS, FRANCISCO (dir.), *Diccionario Griego-Español (DGE)*, III ἀποκοιτέω – βασιλεύς, Madrid, CSIC, 1991, s. uu. ἀρχή, ἄρχω.

colectiva, tratárase de las hazañas de los antepasados más notables, de doctrinas cosmológicas o teogónicas o de máximas de sabiduría práctica: función mnemónica ésta del verso que aún subsistiría, mucho más acá de los albores de la escritura, en la secular tradición de la poesía didáctica [...] Actuando como una especie de enciclopedia versificada, Homero registraba y conservaba los medios de mantener la continuidad cultural archivando las tradiciones sociales de la cultura”²⁰.

El embrujo del oído:

no revisable, no discutible, fugaz, estético, bello, circunstancial; *AVDIRE Y OBAVDIRE*, audiencia y obediencia; *Gehör, Gehörsam*; legitimación, inspiración y autoridad; el equilibrio discursivo de la prosa (escrita), su flujo y disciframiento, frente al corte rítmico y repetitivo (longitud de sílabas o rima) de la poesía.

¿La disputa educativa entre poesía y filosofía? El peligro de la poesía como herramienta educativa, puesto que es la imitación o apariencia de una apariencia.

“Esto es lo que quería decir como disculpa, al retomar a la poesía, por haberla desterrado del Estado, por ser ella de la índole que es: la razón nos lo ha exigido. Y digámosle, además, para que no nos acuse de duros

y torpes, que la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene de antiguo [παλαιὰ μὲν τις διαφορὰ φιλοσοφία τε καὶ ποιητικῆ]”²¹.

HAVELOCK: ““Para él [Platón], la poesía, en cuanto disciplina docente, no plantea solamente un peligro moral, sino también intelectual. La poesía confunde los valores humanos, privando al hombre de carácter y despojándolo de toda percepción de la verdad. Sus cualidades estéticas son meras frivolidades, e indignos de imitación los ejemplos que nos proponen. Así argumenta el filósofo”²².

²⁰ HAVELOCK, Eric A., Antonio ALEGRE GORRI. *La musa aprende a escribir: reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós, 2008, p. 14, 53.

²¹ PLATÓN, *República*, X, 607b, en EGGERS LAN, Conrado (ed., trad.), *Diálogos IV: República*, [Madrid: Gredos, 2008, p. 476.

²² HAVELOCK, Eric A., *Prefacio a Platón*, Madrid, Visor, 1994, p. 21.

HAVELOCK: “la herencia ancestral conmemorada genealógicamente en el verso oral se usaba para dotar a una persona (con frecuencia un guerrero) de una identidad propia, indicando su estatus social y su papel en la comunidad. Se ha de considerar a las musas, a través de la ascendencia que se les asigna, como guardianas de la memoria social; y puesto que su conducta se describe como enteramente oral, sin la menor alusión a la escritura, se trata de una memoria conservada en el lenguaje hablado”; p. 123.: Bajo las condiciones de la oralidad primaria, el lenguaje de almacenamiento se expresa en un complejo de recitales épicos, actuaciones corales y rituales, representaciones dramáticas y canciones privadas «publicadas» en los simposios. Ello requiere un espacio social considerable”²³.

8. ¿Cómo se manifiesta la pervivencia de las formas míticas en el pensamiento racional?

Las metáforas del habla abstracta, fundadas en lo menos racional y más simple:

Los vínculos entre el pensamiento, la ordenación del mundo y el cuerpo (lo más concreto, irracional y espontáneo) se aprecian, por ejemplo, en la relación entre la vista y el entendimiento, o entre éste y otras actividades físicas parece inserirse en las metáforas corporales en relación a la mente. Así, según la etimología, *eido* es ver y comprender, como captar (del latino *captare*, frecuentativo de *capere*, coger) es comprender, *coger* con el pensamiento, como *begriffen* y *Begriff* son respectivamente, comprender y concepto, es decir, lo que se *coge* con el pensamiento; del mismo modo, *imagino* alude, obviamente, a la imagen mental de algo, de la misma manera que *sich vorstellen*: imaginarse, esto es, poner algo delante para uno mismo, (para verlo o pensarlo). De acuerdo con esto, toda comprensión es compresión, acto de comprimir. Ocurre lo mismo con las preposiciones y su fondo significativo, sometido a un vaciamiento de lo mítico particular metafórico (hacia, *facies*; según, *secundum*).

²³ HAVELOCK, *ibidem*; p. 123.

LAKOFF: “La observación base es que al hablar de gran cantidad de hechos y procesos de nuestro entorno utilizamos expresiones que provienen de otro campo. Además es toda una serie de elementos del mismo campo lo que se recoge a través de otro con junto de elementos del mismo «campo metafórico». No se trata, pues, de una relación puntual, sino que es la expresión de un auténtico isomorfismo entre dos áreas de experiencia: las relaciones lógicas y estructurales que se establecen en el seno del campo original, y entre éste y otros, tienen su imagen en la constitución de los campos metafóricos. (...) los pensamientos, las ideas son objetos físicos (...) las palabras son objetos físicos (...) las palabras contienen las ideas (...) el tiempo es espacio (...) el discurso y el discurrir es un viaje (...) el discurso o el discurrir es un hilo”²⁴.

La noción de metarrelato en Lyotard:

“En origen, la ciencia está en conflicto con los relatos. Medidos por sus propios criterios, la mayor parte de los relatos se revelan fábulas. Pero, en tanto que la ciencia no se reduce a enunciar regularidades útiles y busca lo verdadero, debe legitimar sus reglas de juego. Es entonces cuando mantiene sobre su propio estatuto un discurso de legitimación, y se la llama filosofía. Cuando ese metadiscurso recurre explícitamente a tal o tal otro gran relato, como la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido, la emancipación del sujeto razonante o trabajador, se decide llamar «moderna» a la ciencia que se refiere a ellos para legitimarse. Así, por ejemplo, la regla del consenso entre el destinador y el destinatario de un enunciado con valor de verdad será considerada aceptable si se inscribe en la perspectiva de una unanimidad posible de los espíritus razonantes: es e era el relato de las Luces, donde el héroe del saber trabaja para un buen fin épico - político, la paz universal. En este caso se ve que, al legitimar el saber por medio de un metarrelato que implica una filosofía de la historia, se está cuestionando la validez de las instituciones que rigen el lazo social: también ellas exigen ser legitimadas. De ese modo, la justicia se encuentra referida a l gran relato, al mismo título que la verdad”²⁵.

²⁴ LAKOFF, George. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid(España): Ediciones Cátedra, 2004, pp. 14-15.

²⁵ LYOTARD, Jean-Francois. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. España: Cátedra, 2000, pp. 9-10.

3) El ser, el parecer, la sofística, Platón y Aristóteles

1. Los antecedentes lingüístico-filosófico-conceptuales del *ser* griego

DGE: “A c. suj., sin pred. *ser, existir*; **I 1** de pers. y seres vivos, gener. *existir, vivir* •part. subst. οἱ ὄντες *los vivos* (...); part. fut. ἐσσόμενοι *los hombres del futuro, los venideros*; (...) •tb. de divinidades θεοὶ αἰὲν ἐόντες *Il.1.290, ἐγὼ εἰ. ὁ ὢν yo soy el que soy*; **2** *existir, haber, ser*; **3** de situaciones o sucesos *tener lugar, ocurrir*; **4** imperat. ἔστω frec. geom. y otras cien., en planteamientos, supuestos o soluciones *sea, pongamos, concedamos*; c. inf. *concedamos, pongamos que*; **II** en constr. c. dat.; **1** c. dat. pos. *ser o haber para, tener*; **2** c. dat. pos. *tener que ver con o tener ... en relación con c. otro dat.* **III** usos esp. del part.: **1** de cosas y abstr. *Existente*; de pers. *en funciones, presente* ; c. términos rel. c. ‘decir’ *verdadero*. **2** subst., en econ. τὰ ὄντα *los bienes, las propiedades* ; τὸ ἐσόμενον *ganancia futura* ; en fil. τὸ ὄν *el ser* ; τὰ ὄντα *el mundo exterior* ; c. neg. *lo que no existe, la nada* τὸ μὴ ὄν *el no ser* Gorg.B 3; tb. plu. (τὰ) ὄντα *las cosas que existen* ; τὸ ὄν *la verdad, la realidad*; •τὰ ὄντα *las cosas tal como son, los hechos reales*; uso adverb. en dat. τῷ ὄντι *en realidad, de hecho*.

B c. pred. nominal, en función de cópula *ser*; **1** indic. equiv. entre suj. y pred. *significar, equivaler*; c. numerales; de pers. meliorativo c. τις *ser alguien*; •tb. c. τι *ser algo, valer algo, significar algo*; •c. οὐδέν sent. peyor. *no ser nada, no significar nada*. **2 a)** indic. identidad entre suj. y pred.; **b)** clasificando al suj. dentro de un grupo, género, etc. **c)** c. un adj. como pred.; **3** en impf. expr. una afirmación intemporal, frec. c. ἄρα *resulta que ... es*

C c. gen. **I 1** indic. el origen *ser de, proceder de*. **2** indic. la pertenencia *ser de, pertenecer a* de lugares; fig. de pers. *ser partidario de* . **3** indic. clasificación, categoría o caracterización del suj. *ser de* de pers; c. gen. de numerales indic. edad, tamaño, distancia **4** indic. la materia o parte de que está hecho el suj. *ser de, estar hecho o compuesto de*; **II** indic. relación en gener., de abstr. *ser propio de*.

D en 3ª pers. sg. y plur. **I** c. suj. explíc. o implíc. **1** *hay, había*; **II** en constr. impers. **1** c. inf. *es posible*; **2** c. adv. de modo *va bien, va mal*;

E en constr. indic. una delimitación **I** **1** c. adv. o adj. indic. estado transitorio *estar*; **2** sent. local real o fig. *estar*; **a**) sent. real, c. adv. de lugar; c. ἀπό y gen. *estar fuera de*; c. ἐπί y un subst. que expresa medida *extenderse*. **b**) fig., c. giros prep.: c. ἐν y dat. de abstr. *estar, encontrarse*; c. περί y gen. *estar sobre*; c. ὑπό y dat. de pers. *estar sometido o sujeto a*; c. ἐπί y ac. de pers. *estar contra*; c. παρὰ y dat. de pers. *estar de parte de, estar a disposición de, ser partidario*; **II** usos esp. c. giro prep. **1** *dedicarse a, estar comprometido con* c. ἐν y dat. de una actividad; *estar ocupado en* c. πρός y dat.; **2** *depende de, estar en manos de* c. ἐν y dat. de pers., suj. en inf; c. ἐπί y gen. del pron. refl. *estar por sí mismo* sin depender de nadie, *estar aislado* **3** c. ἐπί y gen. *estar en posesión de, tener*; c. διά y gen. de abstr. para indicar un estado transitorio; **4** c. πρός y gen. de pers. *estar a favor de*.

F en perífr. c. part. **1** c. part. pres. *estar* seguido de gerundio²⁶.

Émile Benveniste: “Estrictamente hablando, el pensamiento no es una materia a la que la lengua prestaría forma, puesto que en ningún momento puede ser imaginado este ‘continente’ vacío de su ‘contenido’, ni el ‘contenido’ independiente de su ‘continente’. [...] [S]e despliega la noción de “ser” que envuelve todo. Sin ser un predicado él mismo, el ‘ser’ es la condición de todos los predicados. Todas las variedades de ‘ser-tal’, del ‘estado’, todas las visiones posibles del ‘tiempo’, etc., dependen de la noción de ‘ser’. Ahora bien, también aquí es una propiedad lingüística muy específica la que este concepto refleja. El griego no solamente posee un verbo ‘ser’ (lo cual no es de ningún modo una necesidad de toda lengua), sino que ha hecho de este verbo usos harto singulares. Lo mudó en función lógica, la de cópula (el mismo Aristóteles observaba ya que en esta función el verbo no significa propiamente nada, que opera simplemente una *synthesis*), y por este hecho dicho verbo ha recibido una extensión más vasta que cualquier otro. Por añadidura, ‘ser’ puede tornarse, gracias al artículo, una noción nominal, tratada como una cosa; permite variedades, por ejemplo su participio presente, sustantivado él mismo y en varias especies (τὸ ὄν, οἱ ὄντες, τὰ ὄντα); puede servir de predicado a sí mismo, como en la locución τὸ τί ἦν εἶναι, que designa la esencia conceptual de una cosa, sin hablar de la pasmosa diversidad de los predicados particulares con los cuales se puede construir, mediando las formas casuales y las preposiciones ... Nunca acabaríamos de hacer el

²⁶ RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, BERENGUER, José Antonio. *Diccionario griego-español*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filología, 2008-, disponible en <http://dge.cchs.csic.es/xdge/>, consultado el 08-12-18, s. u. ‘εἶμι’.

inventario de esta riqueza de empleos, pero se trata por cierto de datos de lengua, de sintaxis, de derivación. Subrayémoslo, pues es en una situación lingüística así caracterizada donde pudo nacer y desplegarse toda la metafísica griega del 'ser', las magníficas imágenes del poema de Parménides como la dialéctica del *Sofista*. La lengua evidentemente no ha orientado la definición metafísica del 'ser', pues cada pensador griego tiene la suya, pero ha permitido hacer del 'ser' una noción objetivable, que la reflexión filosófica podía manejar, analizar, situar como no importa qué otro concepto. (...) Descubrimos algo en común [comparando el griego con otra lengua sin el verbo ser]. Pero he aquí precisamente la ventaja de esta comparación 'egocéntrica'; nos ilustra sobre nosotros mismos; nos muestra en esta variedad de empleos de 'ser' en griego un hecho propio de las lenguas indoeuropeas, de ningún modo una situación universal ni una condición necesaria. Ni que decir tiene, los pensadores griegos a su vez han actuado sobre la lengua, enriquecido las significaciones, creado formas nuevas. Es sin duda de una reflexión filosófica sobre el 'ser' de donde surgió el sustantivo abstracto derivado de εἶναι; lo vemos crearse en el curso de la historia: primero como ἐσσία en el pitagorismo dorio y en Platón, después como οὐσία, que se ha impuesto. Todo lo que aspiramos a mostrar aquí es que la estructura lingüística del griego predisponía la noción de "ser" a una vocación filosófica”²⁷.

Tomás Calvo Martínez: “El núcleo de las cuestiones filosóficas de carácter más universal y más problemático se configuró en el pensamiento griego, de Parménides al aristotelismo, como ‘ontología’. Esto quiere decir sencillamente que la reflexión sobre la realidad como tal, sobre el lenguaje en tanto que dice o es capaz de decir la realidad, y sobre la verdad como relación fundamental entre aquella y este se plantearon finalmente desde la perspectiva del verbo ‘ser’ (εἶμί) en sus distintas formas y usos. (...) el verbo εἶμί presenta dos usos fundamentales, especialmente importantes para el desarrollo del pensamiento griego: su uso copulativo y su uso existencial”²⁸.

Charles Kahn: “How can there be a single concept corresponding to such diverse notions as existence, predication, identity, and class inclusion? (...) (3) the dummy verb, where be may be paraphrased by take place or occur, and where it is followed by a

²⁷ BENVENISTE, Émile, ALMELA, Juan (trad.), *Problemas de lingüística general I*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1997 (1971), pp. 64, 70-74.

²⁸ CALVO MARTÍNEZ, Tomás, "El verbo 'ser' y el desarrollo de la filosofía griega", en *Actas del XI Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos I* (DL. M-4947-2005). SEEC, Madrid, 2005, pp. 253-74.

temporal phrase (The fire was yesterday) (4) the existential operator, there is (S) the vital use: She is no more. (6) the sentence operator: That is so, Thus it was that ... (...) Adjectival copula, noun copula, and locative (or quasilocative) copula. (...) § 1. The traditional distinction between verbal and nominal sentences (...) the possessive, potential, and veridical constructions. (...) as existential verb: vital, locative, durative, and existential in the strict sense (as represented by the existential quantifier in logic)”²⁹.

2. Monismo ontológico fisiológico absolutista en Parménides: no hay alternativa al ser

Parménides de Elea: “Pues ¿qué génesis le buscarías? / ¿Cómo, de dónde habría crecido? De lo que no es, no te permito / que lo digas ni pienses, pues no se puede decir ni pensar / lo que no es. ¿Y qué necesidad lo habría impulsado / a nacer antes o después, partiendo de la nada? / Así es forzoso que exista absolutamente o no (exista)”³⁰. [...] “Pues bien, te diré, escucha con atención mi palabra, / cuáles son los únicos caminos de investigación que se puede pensar; / uno: que es y que no es posible no ser; / es el camino de la persuasión (acompaña, en efecto, a la Verdad); / el otro: que no es y que es necesario no ser. / Te mostraré que este sendero es por completo inescrutable; / no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás”³¹.

Guido Calogero: “non c’è stato mai interprete, per alieno che fosse da qualsiasi valutazione logica, gnoseologica, idealistica dell’essere dell’Eleate, che non abbia riconosciuto la natura essenzialmente logica e razionalistica della forma mentis con la quale egli ne scopre e stabilisce le determinazioni. Senonché, di metodo logico e razionalistico ce n’è già tanto in atto nello stesso empirismo dei primi fisiologi, che a questo modo si rischia di non veder più in che consista la grande novità di Parmenide. (...) l’essere di Parmenide non è, ora, altro che la cristallizzazione ontologica (operata con la naturalezza immediata di chi non è ancora consapevole della necessità di una eventuale distinzione tra determinazioni del reale e determinazioni del pensiero, e oscilla

²⁹ KAHN, Charles H. *The Verb 'be' in Ancient Greek With a New Introductory Essay*. Indianapolis: Hackett Pub. Comp, 2003, pp. LI-LXV.

³⁰ PARMÉNIDES DE ELEA, (DK 28 B 6, 6-11) SIMPLICIO, *Física*, 145, 6-118, en EGGERS LAN, Conrado y JULIÀ, Victoria E., (eds., trads.) *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 1978, p. 424, frag. 888.

³¹ PARMÉNIDES DE ELEA, (DK 28 B 2, 1-2, 3-8) PROCLO, *Timeo*, 1 345, 18-20, en EGGERS LAN, Conrado y JULIÀ, Victoria E., (eds., trads.) *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 1978, p. 436, frag. 928.

fra le une e le altre di tali determinazioni) di quell'essere che egli scopre universale nella sua esperienza logico-verbale del pensare, come potrà allora conciliarsi questo con quella sua tesi capitale, che afferma la totale identità del pensiero con l'essere, e cioè la sostanziale risoluzione del primo nel secondo"³².

3. Protágoras y el inicio del relativismo sofístico-erístico entre lo que es y no es.

Diógenes Laercio: “Fue el primero que dijo que sobre cualquier tema hay dos razonamientos opuestos entre sí³⁹. Con uno y otro planteaba la discusión, siendo el primero en actuar así. En alguno de sus escritos comienza de este modo: «De todas las cosas la medida es el hombre, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son» (...) Y, prescindiendo de la razón de fondo, redujo la discusión a las palabras y engendró la raza de los disputadores erísticos”³³

George Kerferd: “the man-measure doctrine is not a criterion for existence but rather for determining *how* things are, in the sense of what predicates are to be applied to them. In other words in saying that perception is always of that which is, one should suppose that the meaning is that for Protagoras perception of a white object is always the perception that it is white. More important for our present purposes is the claim that perceptions as such are infallible. This means that each individual perception in each individual person and on each individual occasion is strictly speaking incorrigible - it can never be corrected by being compared with a perception by someone else which differs from mine, nor by another act of perception by myself on another occasion, even if only a moment later than my first act of perception. If something seems to me sweet, then it is sweet for me, and this is not to be refuted by someone else's experience who perceives it not as sweet but as bitter and so on. This contention is of considerable philosophical significance and the fact that it was put forward by Protagoras is surely clear enough evidence that in putting it forward Protagoras was philosophising. For it constitutes the doctrine that all perceptions are true. But the consequences of such a philosophical position are not inconsiderable. If all perceptions are true it follows that no perceptions are false. If all perceptions are incorrigible then they are not to be corrected, nor are they

³² CALOGERO, Guido. *Studi sull'eleatismo*. Firenze: "La Nuova Italia" Editrice, 1977, p. P. 2, 10, 24.

³³ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX, 51-52, en GARCÍA GUAL, Carlos (ed., trad.), Madrid, Alianza, 2007, pp. 381-383; *uid.* DK. 80 B 6^a y 80 B 1.

to be refuted by opposing to them further acts of perception either by the same person or by another”³⁴.

4. Gorgias de Leontinos: técnica lógico-lingüística y relativista antropocéntrica sobre el ser y el no ser, contra Parménides

Gorgia de Leontinos, *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*, preservado por SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos* VII 65 ss.: “Gorgias de Leontinos pertenecía al mismo grupo que aquellos que han eliminado el criterio, pero no por sostener un punto de vista parecido al de los seguidores de Protágoras. En efecto, en el libro intitulado *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza* desarrolla tres argumentos sucesivos. El **primero** es que nada existe; el **segundo**, que, aún en el caso de que algo exista, es inaprehensible para el hombre; y el **tercero**, que, aun cuando fuera aprehensible, no puede ser comunicado ni explicado a otros. [Nada existe] Que nada existe es argumentado de este modo. Si existe algo, o bien existe lo que es o lo que no es, o bien existen tanto lo que es como lo que no es. Pero ni lo que es existe, como demostrará, ni lo que no es, como explicará, ni tampoco lo que es y lo que no es, punto éste que también justificará. No existe nada, en conclusión. Es claro, por un lado, que lo que no es no existe. Pues si lo que no es existiera, existiría y, al mismo tiempo, no existiría. En tanto que es pensado como no existente, no existirá, pero, en tanto que existe como no existente, en tal caso existirá. Y es de todo punto absurdo que algo exista y, al mismo tiempo, no exista. En conclusión, lo que no es no existe. E inversamente, si lo que no es existe, lo que es no existirá. Pues uno y otro son mutuamente opuestos, de modo que si la existencia resulta atributo esencial de lo que no es, a lo que es le convendría la inexistencia. Mas no es cierto que lo que es no existe, y, por tanto, tampoco lo que no es existirá. Pero es que tampoco lo que es existe. Pues si lo que es existe, o bien es eterno o engendrado, o eterno e ingénito al tiempo. Mas no es eterno ni engendrado ni ambas cosas, como mostraremos. En conclusión, lo que es no existe. Porque si es eterno lo que es —hay que comenzar por esta hipótesis— no tiene principio alguno. Pues todo lo que nace tiene algún principio, en tanto que lo eterno, por su ingénita existencia, no puede tener principio. Y, al no tener principio, es infinito. Y si es infinito, no se encuentra en parte alguna. Ya que si está en algún sitio, ese sitio en el que se encuentra es algo diferente de él y, en tal caso, no será

³⁴ KERFERD, George Briscoe. *The Sophistic Movement*. London: Cambridge University Press, 1981, pp. 87-88.

ya infinito el ser que está contenido en otro. Porque el continente es mayor que el contenido, mientras que nada hay mayor que el infinito, de modo que el infinito no está en parte alguna. Ahora bien, tampoco está contenido en sí mismo. Pues continente y contenido serán lo mismo y lo que es uno se convertirá en dos, en espacio y materia. En efecto, el continente es el espacio y el contenido, la materia. Y ello es, sin duda, un absurdo. En consecuencia tampoco lo que es está en sí mismo. De modo que, si lo que es es eterno, es infinito y, si infinito, no está en ninguna parte: y, si no está en ninguna parte, no existe. Por tanto, si lo que es, es eterno, tampoco su existencia es en absoluto. Pero tampoco lo que es puede ser engendrado. Ya que si ha sido engendrado, procede de lo que es o de lo que no es. Mas no procede de lo que es. Ya que si su existencia es, no ha sido engendrado, sino que ya existe. Ni tampoco procede de lo que no es, ya que lo que no es no puede engendrar nada, dado que el ente creador debe necesariamente participar de la existencia. En consecuencia lo que es no es tampoco engendrado. Y por las mismas razones tampoco son posibles las dos alternativas, que sea, al tiempo, eterno y engendrado. Pues ambas alternativas se destruyen mutuamente, y, si lo que es, es eterno, no ha nacido y, si ha nacido, no es eterno. Por tanto, si lo que es no es ni eterno ni engendrado ni tampoco lo uno y lo otro, al tiempo, lo que es no puede existir. Y, por otro lado, si existe, o es uno o es múltiple. Mas no es ni uno ni múltiple, según se demostrará. Por tanto, lo que es no existe, ya que si es uno, o bien es cantidad discreta o continua, o bien magnitud o bien materia. Mas en cualquiera de los supuestos no es uno, ya que si existe como cantidad discreta, podrá ser separado, y, si es continua, podrá ser dividido. Y, por modo semejante, si es pensado como magnitud no deja de ser separable. Y, si resulta que es materia, tendrá una triple dimensión, ya que poseerá longitud, anchura y altura. Mas es absurdo decir que lo que es no sea ninguna de estas propiedades. En conclusión, lo que es no es uno. Pero ciertamente tampoco es múltiple. Pues si no es uno, no puede ser múltiple. Pues, dado que la multiplicidad es un compuesto de distintas unidades, excluida la existencia de lo uno, queda excluida, por lo mismo, la multiplicidad. Que no existen, pues, ni lo que es ni lo que no es, resulta claro de las razones expuestas. Y que tampoco existen juntos lo uno y lo otro, lo que es y lo que no es, resulta fácil de demostrar. Ya que si tanto lo que no es como lo que es existen, lo que no es será idéntico a lo que es en cuanto a la existencia. Y, por ello, ninguno de los dos existe. Que lo que no es no existe es cosa convenida. Y ha quedado demostrado que lo que es, en su existencia, es idéntico a lo que no es. Por tanto, tampoco él existirá. En consecuencia, si lo que es es idéntico a lo que no es, no pueden existir el uno y el otro. Porque, si existen ambos, no

hay identidad y, si existe identidad, no pueden ambos existir. De ello se sigue que nada existe. Puesto que no existen ni lo que es ni lo que no es ni ambos a la vez y, al margen de ellos, no puede ser pensado nada, nada existe. **[Nada es pensable]**: Y que aún en el caso de que algo existiera, esto es incognoscible e impensable por el hombre, debe ser demostrado a continuación. Efectivamente, si los contenidos del pensamiento, afirma Gorgias, no tienen existencia, lo existente no es pensado. Y ello es conforme a razón. Pues del mismo modo que si se atribuyera a los contenidos del pensamiento la cualidad de la blancura, habría de atribuirse también a la blancura la cualidad de ser pensada, así también, si se atribuyera a los contenidos del pensamiento la cualidad de no ser existentes, necesariamente habría que atribuir a lo existente la cualidad de no ser pensado. Por ello es correcta y consecuente la conclusión de que «si los contenidos del pensamiento no tienen existencia, lo existente no es pensado». Ahora bien, los contenidos del pensamiento, al menos —ya que por este punto ha de iniciarse la argumentación—, no tienen existencia, como demostraremos. De ahí que lo que existe no es pensado. Que los contenidos del pensamiento no tienen existencia es palmario. Pues si los contenidos del pensamiento tienen existencia, todos los contenidos del pensamiento existen, cualquiera sea el modo en que se piensen. Lo cual es absurdo. Pues no por el hecho de que alguien piense a una persona volando o carros corriendo por el mar, al punto vuela la persona o corren por el mar los carros. Por tanto, los contenidos del pensamiento no tienen existencia. Por otro lado, si los contenidos del pensamiento tienen existencia, lo que no existe no será pensado, pues a los contrarios convienen cualidades contrarias. Y contrario a lo que existe es lo que no existe. Y por ello absolutamente, si a lo que existe conviene la cualidad de ser pensado, a lo que no existe convendrá la de no ser pensado. Pero ello es absurdo. Ya que Escila y la Quimera y muchos seres que no existen son pensados. Por tanto, no es pensado lo que existe. Y, al igual que las cosas que se ven son llamadas visibles, si precisamente porque se ven, y las que se oyen, audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación que le es propia y no por otra), así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su peculiar criterio. Si alguien, en consecuencia, piensa carros corriendo por el mar, aunque no pueda verlos, debe creer que existen carros que corren por el mar. Pero esa conclusión es absurda. Por tanto lo que existe no es pensado ni representado. **[Nada es comunicable]**: Y en el caso de que sea representado, no puede ser comunicado a otro. Pues si las cosas que existen,

aquellas que tienen un fundamento externo a nosotros, son visibles y audibles y objetos de una percepción universal, y de ellas unas son perceptibles por medio de la vista, otras por el oído, pero no al revés, ¿cómo pueden, en tal caso, ser comunicadas a otros? Pues el medio con el que las comunicamos es la palabra y fundamento de las cosas así como las cosas mismas no son palabra. En consecuencia, no son las cosas lo que comunicamos a los demás, sino la palabra que es diversa de las cosas que existen. Al igual que lo visible no puede hacerse audible ni tampoco a la inversa, así también, puesto que lo que es tiene su fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra nuestra. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro. Ahora bien, la palabra, según afirma, se constituye a partir de las cosas que nos llegan desde fuera [es decir, de las experiencias sensibles]. Así, del encuentro con el sabor se forma en nosotros la palabra que hace referencia a esa cualidad y, a partir de la impresión del color, la relativa al color. Y si ello es así, no es la palabra la que representa la realidad exterior, sino que es ésta la que da un sentido a la palabra. Por otro lado, ni tan siquiera puede decirse que del modo en que las cosas visibles y audibles tienen un fundamento real, del mismo modo lo tiene también la palabra, de forma que, gracias a ese fundamento y existencia, puede también comunicar el fundamento y existencia a las cosas reales. Pues, según afirma, si la palabra tiene también su fundamento, difiere, sin embargo, de todas las demás realidades; y extremadamente diferentes son los cuerpos visibles de las palabras. Pues lo visible es percibido por un órgano y la palabra por otro diferente. En consecuencia, la palabra no da cuenta de la mayoría de las cosas que existen con un fundamento real, al igual que tampoco éstas revelan su recíproca naturaleza. Por tanto, ante tales dificultades planteadas en la obra de Gorgias, el criterio de la verdad, en lo que de ellas depende, desaparece. Pues que de algo que no existe ni puede ser conocido ni presentado a otro, no puede existir criterio”³⁵.

George Kerfered: “a full scale and carefully orchestrated attack on the philosophic doctrines of the Eleatics, and to a subordinate extent on the doctrines of certain physical philosophers among the Presocratics. This kind of interpretation takes the verb ‘to be’ in Gorgias’ treatise to mean ‘exist’. The first part then contends that Nothing exists, and proceeds to establish this by arguing that Notbeing does not exist, nor does Being exist. This is directed against the contention of Parmenides that only Being exists and Gorgias by his arguments achieves a position of philosophic Nihilism.

³⁵ MELERO BELLIDO. A. (ed., trad.), *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 1996, pp. 175-184.

Parmenides had destroyed the manifold world of appearances but retained the unitary world of True Being, Gorgias cleared the slate completely, and was left with simply – Nothing. One of the attractions of this second stage in the interpretation of Gorgias' treatise was that it placed Gorgias firmly, even if rather destructively, within the main stream of the history of philosophy. I believe that this does remain a requirement for a correct interpretation”³⁶.

Luis Bredlow: “siquiera es preciso, para salvar la reputación de su autor, tomar sus argumentos, según la benévola hipótesis de Grate, como una *reductio ad absurdum* (ya sea de Parménides y sus seguidores, sea de Protágoras o de la filosofía en general), en la que las tres desconcertantes tesis desempeñarían el oficio de absurdos patentes. En fin de cuentas, ninguno de los autores antiguos que citan el escrito (ni siquiera Isócrates, que debió de estar bien familiarizado con la obra de su maestro) da muestra de haberlo entendido en este sentido, y parece difícil creer que todos ellos hayan sido incapaces de darse cuenta de la verdadera intención del tratado. Podemos sospechar, por tanto, que el verdadero motivo de fondo que promovía esas interpretaciones a contrapelo de los textos era sencillamente la dificultad de entender los razonamientos de Gorgias derechamente como diciendo lo que dicen; y sin duda tenía mucho que ver en ello la mala costumbre de interpretar el griego *einai* ‘ser’ como si fuera equivalente sin más de nuestro moderno verbo existir, de manera que el «Nada es» de Gorgias se tomaba como diciendo, absurdamente, que «nada existe» (y así se lee, en efecto, en la mayor parte de las traducciones modernas). [...] Lo que, de todos modos, importa ver aquí es que esos razonamientos de Gorgias o de otros griegos acerca del ‘ser’ no han de tomarse como meras confusiones lógicas o lingüísticas ni como ingenuas proyecciones metafísicas de unas condiciones idiomáticas peculiares (ya sea la supuesta incapacidad de los hablantes griegos de distinguir el uso predicativo de ‘es’ de otro supuestamente «existencial», sea la presencia misma de un índice con apariencia de «verbo» para cumplir esas funciones): pues por más que el desarrollo de un índice del tipo de la copula sea privativo de las lenguas indoeuropeas y pocas más, la función gramatical que ese índice señala, en las lenguas que lo tienen -el enlace predicativo de un sujeto o *thema* con lo que acerca de él se diga-, es inherente a la gramática de cualquier lengua y, por tanto, a cualquier concepción de la realidad. Así podemos empezar a entrever como esa cuestión de ‘ser’ y

³⁶ KERFERD, George Briscoe. *The Sophistic Movement*. London: Cambridge University Press, 1981, p. 94.

‘no ser’ de que nos habla el tratado de Gorgias viene a ser, de entrada, una cuestión lógica y lingüística acerca del uso de índices como ‘es’ o ‘hay’ y, con eso mismo, una cuestión acerca de la realidad misma: la de saber, en suma, como puede ser que alguien o algo sea lo que es, que tenga una esencia o, como hoy suele decirse, identidad definida (y, por tanto, fija, inmutable y establecida de una vez por todas, pues .que identidad ni esencia sería la que pudiera trocarse en otra a cualquier instante?) y que, por otra parte, pueda a la vez haberlo o estar, sin dejar de ser lo que es, en alguna parte de este mundo en que hablamos y en donde, como bien sabían los griegos, todo cambia y deja de ser lo que es a cada paso”³⁷ .

5. El inicio del divorcio filosófico-ontológico monista: Platón y el parricidio de Parménides

TEET. —¿Cómo no comprenderemos que dirá que nosotros afirmamos ahora lo contrario que antes, y que nos atrevemos a sostener que lo falso existe tanto en los pensamientos como en los discursos? Pues a menudo estamos obligados a unir lo que es a lo que no es, aun cuando acabamos de convenir en que esto es completamente imposible. EXTR. —Tu recuerdo es correcto. Pero ya es tiempo de decidir qué debe hacerse con el sofista, pues si para escrutarlo colocamos su técnica entre la de los falsificadores y magos, las objeciones y los problemas, como ves, son muchos y muy difíciles. TEET. —Por cierto. EXTR. —No obstante, apenas hemos pasado revista a una pequeña parte, y ellos son, según parece, infinitos. TEET. —Si es así, parecería que nos resultaría imposible capturar al sofista. EXTR. —¿Y qué? ¿Acaso abandonaremos ahora, acobardados? TEET. —Yo digo que no es necesario, mientras tengamos una posibilidad, por pequeña que sea, de capturar a este individuo. EXTR. —¿Me perdonarás, entonces, y, como acabas de decir, te contentarás con que nos liberemos apenas débilmente de un argumento tan poderoso? TEET. —¿Cómo podría no hacerlo? EXTR. —Entonces te pediré un favor aún mayor. TEET. —¿Cuál? EXTR. —Que no supongas que soy capaz de cometer una especie de parricidio. TEET. —¿Qué? EXTR. —En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, a lo que es, a que de cierto modo no sea. TEET. —Es evidente que en la argumentación habrá que sostener con energía algo de esa índole.

³⁷GORGAS DE LEONTINOS, BREDLOW, Luis Andrés (ed., trad.), *De lo que no es, o De la naturaleza: los testimonios*. Barcelona: Anthropos, 2016, pp. X-XI, XIV-XVI.

EXTR. —¿Cómo no será evidente, que hasta un ciego, como suele decirse, lo vería? Pues hasta que no se refute o no se admita lo dicho, será en vano pretender hablar de discurso o de pensamientos falsos, y de imágenes, figuras, imitaciones y simulacros, así como de las técnicas que se ocupan de ellos, sin caer en el ridículo al verse uno obligado a contradecirse a sí mismo. TEET. —Es la pura verdad. EXTR. —Por eso hay que enfrentarse ahora al argumento paterno (...)” [...] la oposición de una parte de la naturaleza de lo diferente y de aquella del ser, contrastadas recíprocamente, no es menos real, si es lícito decirlo, que el ser mismo, pues aquella no significa lo contrario de éste, sino sólo esto: algo diferente de éste. TEET. —Está clarísimo. EXTR. —¿Y cómo la llamaremos? TEET. —Es evidente que la llamaremos «no-ser», que es aquello que buscamos a causa del sofista. EXTR. —¿Entonces, como tú dices, no es para nada inferior a las otras realidades, y se debe tener el coraje de decir que el no-ser existe firmemente, y que tiene su propia naturaleza, así como lo grande era grande y lo bello era bello, y, a su vez, lo no-grande era no-grande y lo no-bello, no-bello, de tal modo que el no-ser en sí era y es no-ser, como una forma contada entre muchas otras? ¿O nos queda aún cierta desconfianza al respecto, Teeteto? TEET. —Ninguna. EXTR. —¿Sabes que hemos desobedecido a Parménides más de lo permitido? (...) EXTR. —Y bien: nosotros demostramos no sólo que existe lo que no es, sino que pusimos en evidencia la existencia de la forma que corresponde al no-ser”³⁸.

6. La consolidación del divorcio parmenídeo: Aristóteles, las categorías y modos de ser (absoluto y relativo) pero fundamentación lógico-ontológica de lo real: el principio de no contradicción.

Aristóteles: “Cada una de las cosas que se dicen fuera de toda combinación, o bien significa una entidad, o bien un cuanto, o un cual, o un respecto a algo, o un donde, o un cuando, o un hallarse situado o un estar, o un hacer, o un padecer. (...) Entidad [substancia], la así llamada con más propiedad, más primariamente y en más alto grado, es aquella que. ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.gr.: el hombre individual o el caballo individual”³⁹.

³⁸ PLATÓN, *Sofista*, 241a-d, 258b-d, en SANTA CRUZ, M^a Isabel *et al.*, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, Madrid, Gredos, 1998, pp. 197-198.

³⁹ ARISTÓTELES, *Categorías*, 1 b 25 y ss., 2a 11 y ss., en CANDEL, Miguel, *Tratados de Lógica, (Órganon)*, t. 1: *Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*, Gredos: Madrid, 1982, pp. 33-34.

“La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud —de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello— y ‘médico’ (se dice) en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a éstas, así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que es «algo que no es». Así pues, del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos”⁴⁰.

“Así pues, sobre que la opinión más firme de todas es que las afirmaciones opuestas no son verdaderas a la vez, y qué sucede a los que sostienen esto y por qué sostienen tal doctrina, baste con todo lo dicho. Por otra parte, y puesto que es imposible que dos afirmaciones contradictorias sean verdaderas a la vez respecto de lo mismo, es evidente que tampoco es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo. En efecto, de los contrarios uno es privación no menos (que contrario), privación de entidad. Y la privación es, a su vez, negación de un género determinado. Por tanto, si es imposible afirmar y negar a la vez con verdad, también será imposible que los contrarios se den a la vez, a no ser que ambos se den en cierto sentido, o bien uno en cierto sentido y el otro de modo absoluto. Por otra parte, tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa. Ello resulta evidente, en primer lugar, con sólo definir previamente qué es lo verdadero y lo falso. Falso es, en efecto, decir que lo que es, no es, y que lo que no es, es; verdadero, que lo que es, es, y lo que no es, no es. Por consiguiente,

⁴⁰ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, cap. 2, 1003a-b y ss., en CALVO MARTÍNEZ, Tomás (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2000, pp. 162-164.

quien diga que (algo) es o no es, dirá algo verdadero o dirá algo falso. Sin embargo, ni de lo que es ni de lo que no es puede decirse (indistintamente) que es o que no es”⁴¹.

Pierre Aubenque: “Ser por sí y ser por accidente, ser en acto y ser en potencia: tales son las distinciones que Aristóteles se ha visto «forzado» a hacer, a través de la resolución de la apariencia sofística por una parte, y de las aporías megáricas por otra. Mientras que Platón, a fin de resolver estas últimas dificultades, había opuesto la alteridad al ser, haciendo así de ella un no-ser, Aristóteles, consciente de las contradicciones de la solución platónica, y de su capacidad para dar cuenta del discurso atributivo, restituye la alteridad al ser mismo como uno de sus sentidos (la relación), al tiempo que reconoce semejante alteridad en el lenguaje acerca del ser, bajo la forma de una pluralidad de significaciones. El análisis aristotélico, por lo demás, no va a quedarse en eso, pues no basta con saber que el ser por sí es, en potencia y sin dejar de ser él mismo, una pluralidad de accidente^ No es menos importante saber cuál es exactamente la naturaleza de esa potencia, o más bien de esas potencias, de ser. Que el ser como sujeto pueda ser otro sin dejar de ser él mismo, es una primera observación extraída de la práctica del lenguaje. [...] Aunque el ser se diga de muchas maneras, Aristóteles no parece poner en duda la posibilidad de un discurso coherente acerca de él cuando, al principio del libro T de la *Metafísica*, afirma sin titubeos la existencia de una ciencia del ser en cuanto ser^{3M}. Podría sorprender esta aparente contradicción entre la afirmación de una radical pluralidad de significaciones y la confianza en un discurso unificado (o, al menos, unificable) acerca del ser, si no hubiéramos aprendido ya a distinguir entre las declaraciones programáticas de Aristóteles y sus realizaciones efectivas”⁴².

7. Wittgenstein y el silencio sobre lo inasible / ¿lo metafísico?

Ludwig Wittgenstein: “6.53: El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada más que lo que se puede decir, o sea, proposiciones de la ciencia natural - o sea, algo que nada tiene que ver con la filosofía -, y entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio -no tendría el

⁴¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, caps. 6 y 7, 1011a y ss., en CALVO MARTÍNEZ, Tomás (ed., trad.), Madrid, Gredos, 2000, pp. 198-199.

⁴² AUBENQUE, Pierre, and PEÑA Vidal (trad.), *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Taurus, 1974, pp. 158 y 199.

sentimiento de que le enseñábamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto. Mis proposiciones esclarecen porque quien me entiende las reconoce al final como absurdas cuando a través de ellas -sobre ellas- ha salido fuera de ellas. (Tiene, por así decirlo, que arrojar la escalera después de haber subido por ella.) Tiene que superar estas proposiciones; entonces ve correctamente el mundo. 7. De lo que no se puede hablar hay que callar”⁴³.

“125. ¡Compárese el fenómeno del pensar con el fenómeno del arder! ¿Acaso el arder, la flama misma, no podrían parecernos misteriosos? ¿Y por qué la flama más que la mesa? ---- ¿Y cómo aclararías éste misterio? ¿Y cómo habría que resolver el misterio del pensar? ¿Justo como el de la flama? 126. ¿Acaso no es misteriosa la flama, porque es impalpable? Bien —¿pero por qué esto la hace misteriosa? ¿Por qué lo impalpable ha de ser más misterioso que lo palpable? A no ser porque queramos palparlo”⁴⁴.

⁴³ WITTGENSTEIN, Ludwig Josef, MUÑOZ Jacobo, REGUERA Isidoro (eds., trads.). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1994, p. 183.

⁴⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig Josef Johann, *et al.*, *Zettel*. México D.F. (México): UNAM, 2007, p. 25.

4) La reencarnación y sus variantes

Historia de la filosofía antigua II (Primavera 2018-2019) Prácticas II (Palingenesia Platón) Prof. Dr. Ignacio Marcio Cid

1. Presentación lexicográfica generalista:

DRAE: “Palingenesia Del lat. mediev. palingenesia, y este del gr. παλιγγενεσία palingenesía. Regeneración [Acción y efecto de regenerar. (Dar nuevo ser a algo que degeneró {Dicho de una persona o de una cosa: Decaer, desdecir, declinar, no corresponder a su primera calidad o a su primitivo valor o estado.}, restablecerlo o mejorarlo.)], renacimiento de los seres; Renacimiento Acción de renacer [Volver a nacer. U. t. en sent. fig.]; Metempsícosis Tb. metempsicosis. Del lat. metempsychōsis, y este del gr. μετεμψύχωσις metempsýchōsis. 1. f. Doctrina religiosa y filosófica de varias escuelas orientales, y renovada por otras de Occidente, según la cual las almas transmigran después de la muerte a otros cuerpos más o menos perfectos, conforme a los merecimientos alcanzados en la existencia anterior; Transmigración Tb. trasmigración. Del lat. tardío transmigratio, -ōnis 'destierro'. 1. f. Acción y efecto de transmigrar [Tb. trasmigrar. Del lat. transmigrāre. 1. intr. Dicho especialmente de una nación entera o de una parte considerable de ella: Pasar a otro país para vivir en él. 2. intr. Dicho de un alma: Pasar de un cuerpo a otro, según opinan quienes creen en la metempsícosis]”.

2. Presentación lexicográfica filosófica / religiosa

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía. I, I*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975, s. u., “PALINGENESIA, renovación, regeneración o renacimiento, se llama a toda reaparición periódica de los mismos hechos, de las mismas vidas o de las mismas almas. La palingenesia era admitida, entre otros, por los pitagóricos y por los estoicos. En los primeros la creencia en la palingenesia de las almas constituye la base para la afirmación de la palingenesia de los mundos. En los segundos, en cambio, la creencia en una palingenesia o eterno retorno de los mundos permite afirmar la existencia de una palingenesia de las almas”.

MCCLELLAND, Norman C. *Encyclopedia of Reincarnation and Karma*. Jefferson, N.C.: McFarland, 2010, s. u.

Metempsychosis. The term is derived from the Greek, meaning to animate over again the soul, or the changing (meta-) of the soul (psyche). Alternative names for this term are palingenesis, rebirth, reincarnation, and transmigration and with the exception of the first of these, all are more commonly used today than metempsychosis. Metempsychosis is actually somewhat of an inaccurate term because it implies changing souls rather than bodies. For this reason the alternative term of metensomatosis (changing of bodies) has been proposed, but this is almost never found in modern writings. Even rarer is the term metacosmesis. Metempsychosis generally shares with transmigration the idea of cross species reincarnation and as such is rejected by most pro-reincarnationist Westerners. Although some older English translations of Buddhist literature used the term metempsychosis it is avoided today for the same reason transmigration is because, from a Buddhist view point, both terms have the same connotation of a permanent and autonomous soul (atman) entering a new body. This leaves “rebirth” as the most acceptable English term for translating Buddhist material. In this encyclopedia the term metempsychosis is primarily used when referring to the issue of multiple embodied lives in the Greco-Roman, early Christian, and Renaissance periods.

Orphism. Orphism was one of the Greek mystery religions established at least by the 6th century BCE. Orphic doctrines were based on a particular mythic story about the god Dionysus Zagreus that explained both the immortality and metempsychosis of the soul (psyche). In this myth Dionysus is the son of Zeus, king of the gods and Persephone, queen of the underworld. Due to the jealousy of Zeus’s wife Hera, the infant Dionysus is murdered by the evil Titans and all of his flesh, except his heart (soul-center), is consumed by them. The enraged Zeus destroyed the Titans with his thunderbolts and from the ashes of the Titans Zeus creates mankind, whose body is of the titan element and whose his soul is of the divine element (Zagreus). Following the metaphysical implications of this myth the Orphics (Orphikoi) believed that since the souls of mankind were of a divine substance they were immortal unlike the body. Indeed, life in the body was thought to be a penance and only through suffering and the conquest of bodily passions could the divine element be disassociated and purified from its impure titanic prison (phroua). This could not be done in one lifetime so the soul had to go through the cycle of becoming (kyklos genesion) or metempsychosis, until it was pure enough to liberate itself. Part of this purification was to be achieved through a ritual enactment of the death and consumption of Zagreus, followed by a life of asceticism (ascesis). This asceticism included celibacy,

the avoidance of wine, and vegetarianism. There were apparently for two reasons for this vegetarian asceticism. First, since one could never be sure that an animal killed for food might have harbored a former human soul, killing it would amount to murder. Second, it allowed the human practitioner to arise above the level of a meat-eating beast. Also, as might be expected from the name Orpheus, the sect apparently believed in the spiritually healing power of music. Original 190 Much of our information about the Orphic religion has come from texts inscribed on gold leaves (laminae) found in tombs assumed to be those of Orphic initiates. These texts appear to be advice to the souls of the deceased that would enable them to authenticate their divine (Dionysian) origins and, therefore, escape further transmigrations. Some of these leaves show that by the second century BCE at least one branch of Orphism had been influenced by the Platonic shift of the dwelling place of the dead from the earth, or under the earth, to the celestial realm. Not only do the golden leaves place Hades and the Lake of Mnemosyne (Memory) on the moon; but they give instructions on avoiding drinking from the waters of Lethe and drinking of those of Mnemosyne instead, after which the soul will be able to travel on the righthanded path to the starry heavens. While Orphism had significant influence over a number of later religious movements it never became as popular in Greece as some other mystery religions did. There were probably two main reasons for its minor popularity. First, the ascetic ideal of Orphism and its view of the body (Greek: soma) as an imprisoning tomb (sema) could not be in greater contrast to the more common Greek view of the human body, especially the well-proportioned athletic body, as the epitome of a beauty nearing divinity. Second, there was no strongly organized priesthood in Greece to support the spread of Orphism. Despite the limited appeal of Orphism it still managed to influence the philosophies of Empedocles and Plato; and most of all it was through the later modified Platonism, called Neoplatonism, that the Orphic doctrine of metempsychosis was adopted by various gnostic sects, as well as still later heterodox Islamic sects, and possibly even Kabbalistic Judaism.

Anabios (Greek: to return to life). **Plato** used this term to mean reincarnation. It is perhaps for this pagan use that **Paul of Tarsus** and some other New Testament writers avoided the term. Instead, they used *anastasis* (rising up) or *egersis* (waking up). *Anabios*, however, was used in the Greek translation of 2 Maccabees 7:9, to mean resurrection.

Lethe (Greek: Oblivion). According to Greek and Latin poets Lethe was a spring or river in Hades. When the deceased drank from it they lost all memory of their past lives. The Greeks located the spring at the subterranean oracle of Trophonius near Lebadeia (Leivadia) in Boeotia. This was thought to be the entrance to the underworld. Virgil, in his Aeneid, wrote that Aeneas saw ghosts drinking at the Lethe before their rebirth. Directly opposite of Lethe is the river or lake or marsh of Mnemosyne (Memory), drinking from which would allow the soul to retain its memory of a past life.

Metempsychosis. This Greek derived term means “Changing of Bodies’ and is not only a more accurate term than metempsychosis or transmigration, but it is the term most often used in ancient Greco-Roman and early Christian sources. For reasons that are not too well understood the term metempsychosis fell out of favor and is almost never used in modern writings. It is because of the modern rarity of this word that in this encyclopedia the less rare metempsychosis is substituted for it when referring to the issue of multiple embodiments or multiple embodied lives in the Greco-Roman to Renaissance period.

Paligenesis. This term is derived from two Greek words, *palin-* (again) and *-genesis* (birth) and has been translated variously as rebirth, new birth, regeneration, recreation, or renewal. The word was originally used in an alchemical sense for the ability to regenerate life from ashes. In other words, it attempted to prove that sentience survived physical destruction. Only later did it become one of the synonyms for rebirth, reincarnation, **metempsychosis**, or **transmigration**; however, it is almost never used in this way in modern rebirth literature. Nonetheless, the fact is that it is found in the New Testament at **Matthew** 19:28 and Titus 3:5 has encouraged some reincarnationists to claim that reincarnation is meant by the term, at least, in Matthew’s, “I tell you [the disciples] this: in the world to be (*paligenesia*), when the Son of Man [Jesus] is seated on his throne in heavenly splendor, you, my followers, will have thrones of your own, where you will sit as judges of the twelve tribes of Israel.” *Paligenesia* here is usually translated as either the “world to be” or “in the regeneration” and clearly refers to the rebirth of the world as the Kingdom of Heaven, not to an individual’s rebirth. In Titus the wording is, “But when the kindness and generosity of God our savior dawned upon the world, then, not for any good deeds of our own, but because he was merciful, he saved us through the water of rebirth (*paligenesia*) and the *anakinoseoz* (renewing) power of

the Holy Spirit.” The only way to make *paligenesia* mean reincarnation in either of these passages is to read them out of their proper context.

Rebirth or rebecoming. Rebirth is the most general and most inclusive term for what is also called reincarnation, transmigration, metempsychosis, and palingenesis. Although lengthy, one standard definition for rebirth is “the process in which some core aspect of a person or animal which, upon bodily death, manifests itself as the core in a new body, the existence of which has not overlapped in time with the former body.” The last part of this definition is required to distinguish rebirth from possession. Also, usually included in the definition of rebirth is a requirement that the core aspect, having manifested itself in the new body, ceases to exist beyond the new body; however, this supplementary part of the definition can not be considered an absolute requirement because some peoples in Africa, and in Tibet, while believing in rebirth in accordance with the first part of the definition also believe in the possibility of simultaneous multiple rebirth. To further clarify the meaning of rebirth, including its near synonyms metempsychosis, palingenesis, reincarnation, and transmigration, the following three conditions are normally expected to be present. First, rebirth only refers to the continued existence of some factor (i.e. a soul or its equivalent) of a living being which, after physical death, is re-embodied in an infant prior to or very shortly after its leaving the maternal womb. Second, the body of this infant must not have received a previous re-embodied factor. If a previous re-embodied factor is already present in the infant the new factor would be considered an attached entity, which would qualify as possession rather than rebirth. Third, in the case of a human being, the continuing factor must be regarded as an essential aspect of the infant’s being, one without which the infant would not have a chance at becoming a complete functioning rational, and eventually socially, responsible being. The second and third conditions are needed because some proponents of rebirth have broadened the concept of rebirth to include a recently disembodied soul entering and reanimating the body of an infant or adult who has just died and whose soul has left that body. This situation is closer to possession or to a walk-in. Also, the second condition, while allowing for only one soul per person, does not excluded the possibility that a soul may be a complex phenomena, the parts of which may have diverse origins. In such a case, those parts would be in a necessarily complementary relationship. Finally, the third condition is needed to differentiate an individual human soul from the rebirth of a collective soul of an animal.

Reincarnation. The earliest recorded use of this term in English to signify a renewal or rebirth of an individual life was in 1858. It is composed of re- (again) -in- (into) -carna- (flesh) -tion (noun suffix). In other words, it means re-infleshment and refers to the surviving soul or some other spiritually significant aspect of a deceased being assuming a (new) “un-souled body” and, hence, having another life. It is important to emphasize the idea of un-souled, because any soul that was said to enter a body that already had a soul of its own would be called possession. Some modern authorities restricted the term reincarnation to inter-human (non-animal) rebirth and, therefore, do not consider it synonymous with transmigration or metempsychosis which are often reserved for cross species multiple embodiments. This is particularly true among Western reincarnationists who believe that the purpose of reincarnation is to help the soul evolve to a higher state of being. In this case, an animal rebirth would be regarded as devolution of the soul, not evolution. In this encyclopedia the term reincarnation is mainly used in reference to the issue of exclusively human multiple embodiments.

Transmigration. The earliest recorded use of this term in English to signify a renewal of an individual life was in 1559. In its broadest sense this term is an alternative name for **rebirth** or **rebecoming**, **reincarnation**, **metempsychosis** and **palingenesis**. In its narrowest sense it is used by those who believe that human souls can be reborn (transmigrate) into animals and vice versa. Reincarnation is generally the term preferred by those who reject such cross-special movement.

PETERS, F. E. *Greek philosophical terms: a historical lexicon*. New York: New York University Press, 1967, s. u. ‘palingenesia [rebirth, transmigration of souls (metempsychosis is a very late word)]: “That Pythagoras held such a doctrine is attested by his contemporary Xenophanes (fr. 7), and there is the later, more dubious testimony (D.L. VIII, 4-S) that he remembered four of his own previous reincarnations. That the quality of the reincarnations is tied to an ethical scale is clear from Orphism and from Empedocles (frs. 115, 117,127,146,147). Plato has heard of this doctrine (*Meno* 81a) and in *Phaedo* 70c-72e he incorporates it into his proofs for the immortality of the soul, and, in a more Orphic context, in *Phaedrus* 249a and *Tim.* 42b-c, where the successive rebirths are tied to moral purity. Its most elaborate presentation is in the "Myth of Er" in *Rep.* 614b-621b. For Herodotus' mistaken notion as to its origins see *Hist.* II, 123. The philosophical presuppositions of palingenesia are closely linked with the nature and

separability of the soul, see *psyche*; its epistemological use may be seen in *anamnesis*, and some of its religious aspects in *kathodos*.

‘*kathodos* [descent, fall (at the soul)]’: “**1.** The origins of the figure of the fall or banishment of the soul from its natural, immortal abode are religious, as appears from its first occurrence among the philosophers in Empedocles' *Purifications* (fr. 115; it may have been held in some form by Heraclitus as well; see frs. 62, 68; Plato, *Gorg.* 492e-493b; Plotinus, *Enn.* IV, 8, 1) where the banishment is the result of a primal crime (bloodshed or flesh-eating; frs. 136, '37, 139) committed by one of the *daimones* whose natural lot was immortality. Because of this crime it is subjected, for the period of a "great year" (30,000 seasons in Empedocles, fr. 115, line 6; the figure varies elsewhere), to successive reincarnations in this world of change. **2.** This account is closely tied to the Pythagorean view of the immortal soul (see *psyche*) and the attendant doctrine of *palingenesia* (q.v.). This type of belief is common in Plato and expressed in a series of great myths (see *athanatos*). Plato knows Empedocles' version (and, apparently, the related myth of the devouring of Dionysus by the Titans, the creation of man from the ashes of the latter, and the consequent "Titanic nature" of mortals whose Dionysiac spark is thus embedded in a Titanic element that is the direct result of an "original sin"; see *Laws* 701c) and employs it, with characteristic Platonic changes, in *Phaedrus* 248c-249d. The soul loses its wings and falls into the sensible world. But whereas the emphasis in Empedocles is on the immortal soul's coming into the cyclic *kosmos*, the fall consequent upon sin (its nature is not specified) is used by Plato to explain the presence of the soul in the body and is integrated, via the link between recollection (*anamnesis*, q.v.) and the *eide*, into Plato's epistemological and metaphysical doctrines. **3.** The question of the descent of the soul, its manner and its purpose, continued to exercise the thinkers of the Platonic tradition, and the best testimonial to their interest is undoubtedly the essay devoted to the question by Plotinus (*Enn.* IV, 8) and the passages of Iamblichus' *De anima* preserved in Stobaeus. A great variety of views are recorded, and the mechanics and landscape of the trip through the spheres, compounded of Plato's remarks (the prenatal vision of the spheres given the soul in *Phaedrus* 274c-248c and *Rep.* 616d-617d, and the suggestion, in *Rep.* 614d, that the descent, at least for some, is through the heavens) and a great deal of astronomical lore, are lovingly detailed. Typical is Porphyry's allegorical interpretation of the "Cave of the Nymphs" in *Od.* XIII, 102-112 (with some of the details borrowed from Numenius; cf. *De antro nymph.* 21, 28); Odysseus' travels become, in

this symbol-enamored age, the archetypal enactment of the soul's wanderings: *ibid.* 34-35 and Macrobius' account of the *descensus animae* in his commentary on the *Somnium Scipionis* (I, 11, 11-12, 18); a typical is Plotinus' internalization of the phenomenon (*Enn.* IV, 8, 1). 4 Why this occurred at all is considerably more perplexing. The *Phaedrus* announces it as an "ordinance of Necessity," but proceeds to link it with a mischance (*syntychia*) of the soul (248c). The *Timaeus* shows a different point of view. The *kosmos* must contain all the beings of the *kosmos noetos*, otherwise it will be incomplete; for this reason mortal creatures are brought into creation (41b-d). Plotinus subscribes to this view that the engagement of the soul in a mortal body is the fulfillment of a divine purpose and dictated by the very nature of the soul (*Enn.* rv, 8, 7). The same view is taken by Proclus (*In Alc.* 328, 29; compare *Elem. theol.*, prop. 206). 5 But in this same passage of Plotinus there is at least the suggestion that the soul is somewhat to be blamed for its "excessive zeal," and in *Enn.* v, 1, 1 we are given a still clearer account of its "audacity" (*tolma*) and joy at its own independence that causes it to flee God. The prenatal sin theory, though hardly consonant with the rest of Plotinus' thought, was held by other thinkers. According to Iamblichus (Stobaeus, *Ecl.* I, p. 375), Albinus is among this number in making the fall a result of free choice, but this may refer to the common Pythagorean motif of the soul's choice of life before *palin genesia* (*Rep.* 617e: "the chooser is responsible; God is blameless"). Macrobius (I, 11, 11) speaks of a "longing for the body" (*appetentia corporis*). But the best-known adherents of the doctrine were undoubtedly the Gnostics who thought the material world an essentially evil place and for whom the fall of the soul was a commonplace (see Plotinus, *Enn.* II, 9, 10)".

Audi, Robert, Huberto Marraud, and Enrique Alonso. *Diccionario Akal de filosofía*. Tres Cantos, Madrid: Akal, 2004.

SAMSARA (en sánscrito, «rodear»), en el pensamiento hindú, los interminables círculos de renacimientos que constituyen la condición humana. Samsara habla del ciclo implacable de idas y venidas de la transmigración del alma de un cuerpo a otro en este y otros mundos. Es la manifestación del karma, porque los frutos de nuestros actos son el tiempo, status, forma y naturaleza de la persona fenomenal en las vidas futuras. Los individuos corrientes tienen pocas expectativas de liberación y en algunos sistemas la relación entre el karma, el renacimiento y el samsara es una ley cósmica sumamente mecánica de debe y haber que afirma que los actos humanos producen su propia

recompensa o castigo. Para los teístas, la divinidad es el controlador último del samsara y puede romper el ciclo, ajustarlo, o, por gracia divina, librarnos de futuros nacimientos con independencia de nuestras acciones.

AVIDYA, palabra sánscrita que significa «ignorancia », «falta de sabiduría». Avidya es un concepto clave en los sistemas filosóficos de la India, que intenta explicar las razones por las que la esclavitud kármica lleva al sufrimiento y a la liberación de esa esclavitud a través de la liberación espiritual. La idea general es que los grilletes kármicos surgen por el avidya, que es ignorancia de la verdadera naturaleza de la realidad. Cuando la sabiduría disipa el avidya, el individuo se libra de la esclavitud. En la filosofía india ha habido muchas e intensas especulaciones acerca de la naturaleza y status metafísico del avidya. Si el avidya es la causa de la esclavitud que atrapa al individuo en el ciclo transmigratorio de la vida y la muerte (samsara), entonces ¿dónde reside el avidya y cómo surge?”.

PREEXISTENCIA, existencia del alma individual, o psique, antes de su encarnación, cuando se considera que el alma o psique es separable y capaz de existir independientemente de su encarnación. La encarnación actual suele describirse en tal caso como una reencarnación del alma. El Sócrates de Platón se refiere a esta doctrina varias veces en los diálogos, destacando el mito de Er en el Libro X de la República. Esta doctrina se distingue de otras dos doctrinas sobre el alma: el creacionismo, que mantiene que el alma humana individual es creada directamente por Dios, y el traducionismo, que mantiene que del mismo modo en que el cuerpo se convierte en cuerpo en la generación biológica, el alma del nuevo ser humano es generada por el alma de los padres. En el hinduismo el ciclo de la reencarnación representa el periodo de enajenación y prueba del alma o - Atman antes de alcanzar su liberación (moksha).

KARMA, en el pensamiento hindú, la fuerza por la cual las acciones correctas e incorrectas suponen beneficios y castigos en esta u otra existencia futura. Esto no ocurre de forma arbitraria, sino de acuerdo con la ley. Las condiciones de nacimiento (el sexo, la casta o las circunstancias vitales) están profundamente afectadas por la «cuenta bancaria» depositada en el karma. Una posición típicamente budista es aquella que sostiene que el estado del mundo no consciente en un momento dado está determinado en buena medida por la situación total del karma que entonces se da. Para todas las doctrinas hindúes que aceptan la perspectiva del karma y la transmigración, la iluminación

religiosa, el mayor bien, supone escapar del karma. Si fuera absolutamente imposible actuar sin esperar consecuencias kármicas, entonces ese escape también sería imposible. (El suicidio es considerado como un simple final de la vida del cuerpo actual y algo usualmente visto como erróneo, de donde resulta que las consecuencias siempre serían un mayor castigo.) De este modo, las posiciones no teístas sostienen que aquellos que han alcanzado un status de preiluminación —obtenido, por lo general, a través de la meditación, la limosna, la disciplina ascética o el logro de un conocimiento esotérico— pueden actuar sin acumular consecuencias kármicas, en la medida en que sus acciones no son moralmente reprobables y son hechas, además, de forma desinteresada. En las perspectivas teístas en las que el error moral es el pecado y la acción correcta consiste en la obediencia a Dios, el karma es la justicia de Brahman en su actuación, y Brahman puede, además, perdonar al pecador arrepentido por los resultados de sus malas acciones y colocar al pecador una vez perdonado en una relación con Brahman que, a la hora de la muerte, le permita liberarse de la rueda de las reencarnaciones.

PLATÓN, Fedón, 70c-72c, Gredos, pp. 52-56: “Si acaso existen en el Hades las almas de las personas que han muerto o si no. Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos. Pues, si eso es así, que de nuevo nacen de los muertos los vivos, ¿qué otra cosa pasaría, sino que persistirían allí nuestras almas? Porque no podrían nacer de nuevo en ningún sitio de no existir, y eso es un testimonio suficiente de que ellas existen, si de verdad puede hacerse evidente que de ninguna otra parte nacen los vivos sino de los muertos. Pero si no es posible, habría necesidad de otro argumento. —Así es, en efecto —dijo Cebes. —Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos —dijo Sócrates—, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se origina así, no de otra cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario. Por ejemplo, cuando se origina algo mayor, ¿es necesario, sin duda que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor? — Sí. Por tanto, si se hace menor, ¿de algo que antes era mayor se hará luego menor? — Así es —dijo. — ¿Y así de lo más fuerte nace lo más débil y de los más lento lo más rápido? —

Desde luego. — ¿Qué más? ¿Lo que se hace peor no será a partir de algo mejor, y sí se hace más justo, de lo más injusto? — ¿Pues cómo no? — ¿Tenemos bastante entonces con esto, que todo sucede así, que las cosas contrarias se originan a partir de sus contrarios? — Desde luego. — ¿Qué más? Ocurre algo como esto en esos cambios, que entre todos esos pares de contrarios que son dos hay dos procesos genéticos, de lo uno a lo otro por un lado, y luego de nuevo de lo otro hacia lo anterior. Entre una cosa mayor y una menor hay un aumento y una disminución, y así llamamos a un proceso crecer y a otro disminuir. — Sí — dijo. — Por tanto también el descomponerse y el componerse, y el enfriarse y el calentarse, y todo de ese modo, aunque no usemos nombres en cada caso, sino que de hecho es necesario que así se comporte, ¿nacen entre sí uno de otro y cada uno tiene su proceso genético recíproco? — Efectivamente así es — dijo. — ¿Qué más? — dijo—. ¿Hay algo contrario al vivir, como es el dormir al estar despierto? — Desde luego — contestó. — ¿Qué? — El estar muerto. — ¿Por tanto estas cosas nacen una de otra, si es que son contrarias, y los procesos de generación entre ellas son dos, por ser dos? — ¿Pues cómo no? — Pues de una de las parejas que hace poco yo mencionaba — dijo Sócrates — te hablaré yo, de ella y de sus procesos genéticos, y tú dime de la otra. Me refiero al dormir y al estar despierto, y a que del dormir se origina el estar despierto, y del estar despierto el dormir, y los procesos generativos de uno y otro son el dormirse y el despertarse. ¿Te resulta bastante — dijo — o no? — Desde luego que sí. — Dime ahora tú — dijo — de igual modo respecto a la vida y la muerte. ¿No afirmas que el vivir es lo contrario al estar muerto? — Yo sí. — ¿Y nacen el uno del otro? — Sí. — Así pues, ¿qué se origina de lo que vive? — Lo muerto. — ¿Y qué — dijo — de lo que está muerto? — Necesario es reconocer — dijo — que lo que vive. — ¿De los muertos, por tanto. Cebes, nacen las cosas vivas y los seres vivos? — Está claro. — Existen entonces — dijo — nuestras almas en el Hades. — Parece ser. — Es que de los dos procesos generativos a este respecto al menos uno resulta evidente. Pues el morir, sin duda, es evidente, ¿o no? — En efecto, así es — respondió. — ¿Cómo, pues — dijo él —, haremos? ¿No admitiremos el proceso genético contrario, sino que de ese modo quedará coja la naturaleza? ¿O es necesario conceder al morir algún proceso generativo opuesto? — Totalmente necesario — contestó. — ¿Cuál es éste? — El revivir. — Por lo tanto — dijo él —, si existe el revivir, ¿ése sería el proceso generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir? — Sí, en efecto. — Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún

lugar, de donde luego nazcan de nuevo, —A mí me parece —contestó—, Sócrates, que según lo que hemos acordado es necesario que sea así. —Advierte, por cierto, Cebes —dijo—, que no lo hemos acordado injustamente, según me parece a mí. Porque si no se admitiera que unas cosas se originan de las otras siempre, como avanzando en un movimiento circular, sino que el proceso generativo fuera uno rectilíneo, sólo de lo uno a lo opuesto enfrente, y no se volviera de nuevo hacia lo otro ni se produjera la vuelta, ¿sabes que todas las cosas al concluir en una misma forma se detendrían, y experimentarían el mismo estado y dejarían de generarse? — ¿Cómo dices? —replicó. — No es nada difícil de imaginar lo que digo —dijo él—. Así, por ejemplo, si existiera el dormirse, y no se compensara con el despertarse que se origina del estar dormido, sabes que al concluir todo vendría a demostrar que lo de Endimión fue una fruslería y en ningún lugar se le distinguiría por el hecho de que todas las cosas tendrían su mismo padecimiento: quedarse dormidas. Y si todas las cosas se mezclaran y no se separaran, pronto habría resultado lo de la sentencia de Anaxágoras: «conjuntamente todas las cosas». De modo similar, amigo Cebes, también si murieran todos los seres que participan de la vida y, después de haber muerto, permanecieran en esa forma los muertos, y no revivieran de nuevo, ¿no sería entonces una gran necesidad que todo concluyera por estar muerto y nada viviera? Pues si los seres vivos nacieran, por un lado, unos de los otros, y, por otro, los vivientes murieran, ¿qué recurso habría para impedir que todos se consumieran en la muerte? —Ninguno en mi opinión, Sócrates —dijo Cebes—, sino que me parece que dices por completo la verdad. —Pues nada es más cierto. Cebes —dijo— según me parece a mí, y nosotros no reconocemos esto mismo engañándonos, sino que en realidad se da el revivir y los vivientes nacen de los muertos y las almas de los muertos perviven”.

Reencarnación (metempsícosis, transmigración anímica, palingenesia [regeneración], metematomosis, renacimiento) una doctrina psicoantropológica de origen órfico-pitagórico que designa el proceso y acción del alma consistente en pasar de un cuerpo a otro, en renacer en un cuerpo nuevo, si bien nunca muere. En vida, el cuerpo es movilizado por el alma, que se halla en esta residencia provisional, el cuerpo. El alma está íntimamente relacionada con la médula y el cerebro en el nivel corporal. Con todo, el alma necesita del cuerpo, por más que aquella está en un lugar jerárquicamente superior. La función del alma sana es la de regir sobre el cuerpo y darle lo que requiere sin que éste pretenda imponerse sobre aquella, siguiendo instintos más bajos. Esta teoría

escatológica y antro-po-psicológica merece un tratamiento por analogía sugestiva en la República del Platón, en el mito de Er.

Mito de Er, PLATÓN, República, X, 614b-621b, Gredos, pp. 486-497: “— ¿Tolerarás entonces que yo afirme acerca de los á justos lo que tú decías acerca de los injustos? Pues afirmaré que los justos, una vez avanzados en edad, detentan el mando en sus Estados, si quieren, se casan con hijas de las familias que prefieren y dan a sus hijos en matrimonio con quienes les place; y cuantas cosas afirmabas tú de los injustos las digo yo de los justos. Y respecto de los injustos diré que la mayoría de ellos, aunque se oculten mientras son jóvenes, hacia el final de la carrera son aprehendidos y quedan en ridículo, y al envejecer se convierten en miserables ultrajados tanto por extranjeros como por sus conciudadanos, recibiendo azotes y cuantas cosas tenías por rudas en lo cual decías verdad. Imagínate que me oyes enumerar todo lo que sufren. Mira si has de tolerar lo que digo. —Claro que sí, pues lo que dices es justo. —Tales son los premios, recompensas y presentes que llegan al justo, durante su vida, de parte de los dioses y hombres, además de aquellos bienes que le procuraba la justicia en sí misma. —Son premios bellos y sólidos. — Pero no son nada, ni en cantidad ni en magnitud, en comparación con aquellos que aguardan a cada uno tras haber muerto. Es necesario escuchar cómo son éstos, a fin de que cada cual tome del discurso lo que debe escuchar. — Habla, entonces, porque no son muchas las cosas que escucharía con mayor agrado. — No es precisamente un relato de Alcínoo lo que te voy a contar, sino el relato de un bravo varón Er el armenio, de la tribu panfilia. Habiendo muerto en la guerra, cuando al décimo día fueron recogidos los cadáveres putrefactos, él fue hallado en buen estado; introducido en su casa para enterrarlo, yacía sobre la pira cuando volvió a la vida y, resucitado, conto lo que había visto allá. Dijo que, cuando su alma habla dejado el cuerpo, se puso en camino junto con muchas otras almas, y llegaron a un lugar maravilloso, donde había en la tierra dos aberturas, una frente a la otra, y arriba, en el cielo, otras dos opuestas a las primeras. Entre ellas había jueces sentados que, una vez pronunciada su sentencia, ordenaban a los justos que caminaran a la derecha y hacia arriba, colgándoles por delante letreros indicativos de cómo habían sido juzgados, y a los injustos los hacían marchar a la izquierda y hacia abajo, portando por atrás letreros indicativos de lo que habían hecho. Al aproximarse Er, le dijeron que debía convertirse en d mensajero de las cosas de allá para los hombres, y le recomendaron que escuchara y contemplara cuanto sucedía en ese lugar. Miró entonces cómo las almas, una vez juzgadas, pasaban por una de las aberturas del cielo y de la tierra,

mientras por una de las otras dos subían desde abajo de la tierra almas llenas de suciedad y de polvo, en tanto por la restante descendían desde el cielo otras, limpias. Y las que llegaban parecían volver de un largo viaje; marchaban gozosas a acampar en el prado, como en un festival, y se saludaban entre sí cuantas se conocían, y las que venían de la tierra inquirían a las otras sobre lo que pasaba en el cielo, y las que procedían del cielo sobre lo que sucedía en la tierra; y hacían sus relatos unas a otras, unas con lamentos y quejidos, recordando cuantas cosas habían padecido y visto en su marcha bajo tierra — que duraba mil años—, mientras las procedentes del cielo narraban sus goces y espectáculos de inconmensurable belleza. Tomaría mucho tiempo, Glaucón, referir sus múltiples relatos, pero lo principal era lo siguiente: cuantas injusticias había cometido cada una, contra alguien, todas eran expiadas por turno, diez veces por cada una, a razón de cien años en cada caso — por ser ésta la duración de la vida humana —, a fin de que se pagara diez veces cada injusticia. Por ejemplo, si algunas eran responsables de muchas muertes, fuera por traicionar a Estados o a ejércitos, reduciéndolos a la esclavitud, o por haber sido partícipes de alguna otra maldad, recibían por cada delito un castigo diez veces mayor; por su parte, las que habían realizado actos buenos y habían sido justas y piadosas, recibían en la misma proporción su recompensa. En cuanto a los niños que habían muerto en seguida de nacer o que habían vivido poco tiempo, Er contó otras cosas que no vale la pena recordar. Y narraba que eran mayores aún las retribuciones por la piedad e impiedad respecto de los dioses y de los padres, así como por haber cometido asesinatos con su propia mano. Contó que había estado junto a alguien que preguntaba a otro dónde estaba Ardíeo el Grande. Ahora bien, este Ardíeo había llegado a ser tirano en algún Estado de Panfilia mil años antes de ese momento, y había matado a su padre anciano y a su hermano mayor y, según se decía, había cometido muchos otros sacrilegios. Dijo Er que el hombre interrogado respondió: «No ha venido ni es probable que venga. En efecto, entre otros espectáculos terribles hemos contemplado éste: cuando estábamos cerca de la abertura e íbamos a ascender, tras padecer todas estas cosas, de pronto divisamos a Ardíeo y con él a otros que en su mayor parte habían sido tiranos; también había algunos que habían sido simples particulares que habían cometido grandes crímenes. Cuando pensaban que subirían, e la abertura no se lo permitía, sino que mugía cuando intentaba ascender alguno de estos sujetos incurablemente adheridos al mal o que no habían pagado debidamente su falta. Allí había unos hombres salvajes y de aspecto ígneo — contó — que estaban alerta, y que, al oír el mugido, se apoderaron de unos y los llevaron; en cuanto a Ardíeo y a los demás, les encadenaron los pies, las manos y la cabeza, los

derribaron y, apaleándolos violentamente, los arrastraron al costado del camino y los desgarraron sobre espinas, explicando a los que pasaban la causa por la que les hacían eso, y que los llevaban para arrojarlos al Tártaro.» Allí — dijo Er — , de los muchos y variados temores que habían experimentado, éste excedía a los demás: el de que cada uno oiría el mugido cuando ascendiera, y si éste callaba subían regocijados. De tal índole eran las penas y los castigos, y las recompensas eran correlativas; y después b de que pasaban siete días en el prado, al octavo se les requería que se levantaran y se pusieran en marcha. Cuatro días después llegaron a un lugar desde donde podía divisarse, extendida desde lo alto a través del cielo íntegro y de la tierra, una luz recta como una columna, muy similar al arco iris pero más brillante y más pura, hasta la cual arribaron después de hacer un día de caminata; y en el centro de la luz vieron los extremos de las cadenas, extendidos desde el cielo; pues la luz era el cinturón del cielo, algo así como las sogas de las trirremes; y de este modo sujetaba la bóveda en rotación. Desde los extremos se extendía el huso de la Necesidad, a través del cual giraban las esferas; su vara y su gancho eran de adamantó, en tanto que su tortera era de una aleación de adamantó y otras clases de me- d tales. La naturaleza de la tortera era de la siguiente manera. Su estructura era como la de las torteras de aquí, pero Er dijo que había que concebirla como si en una gran tortera, hueca y vacía por completo, se hubiera insertado con justeza otra más pequeña - como vasijas que encajan unas en otras — , luego una tercera, una cuarta y cuatro más. Eran, en efecto, en total ocho las c torteras, insertadas unas en otras, mostrando en lo alto bordes circulares y conformando la superficie continua de una tortera única alrededor de la vara que pasaba a través del centro de la octava. La primera tortera, que era la más exterior, tenía el borde circular más ancho; en segundo lugar la sexta, en tercer lugar la cuarta, en cuarto lugar la octava, en quinto lugar la séptima, en sexto lugar la quinta, en séptimo lugar la tercera y en octavo lugar la segunda. El círculo de la tortera más grande era estrellado, el de la séptima el más brillante, el de la octava tenía su color del resplandor de la séptima, el de la segunda y el de la quinta eran semejantes entre sí y más amarillos que los otros, el tercero tenía el color más blanco, el cuarto era rojizo, el sexto era segundo en blancura. El huso entero giraba circularmente con el mismo movimiento, pero, dentro del conjunto que rotaba, los siete círculos interiores daban vuelta lentamente en sentido contrario al del conjunto. El que de éstos marchaba más rápido era el octavo; en segundo lugar, y simultáneamente entre sí, el séptimo, el sexto y el b quinto; en tercer lugar, les parecía, estaba el cuarto, que marchaba circularmente en sentido inverso; en cuarto lugar el tercero y en quinto lugar el segundo. En cuan- to al huso mismo, giraba sobre las rodillas de la

Necesidad; en lo alto de cada uno de los círculos estaba una sirena que giraba junto con el círculo y emitía un solo sonido de un solo tono, de manera que todas las voces, que eran ocho, concordaban en una armonía única. Y había tres mujeres sentadas en círculo a intervalos iguales, cada una en su trono; eran las Parcas, hijas de la Necesidad, vestidas de blanco y con guirnaldas en la cabeza, a saber, Láquesis, Cloto y Atropo, y cantaban en armonía con las sirenas; Láquesis las cosas pasadas, Cloto las presentes y Atropo las futuras. Tocando el huso con la mano derecha, en forma intermitente, Cloto ayudaba a que girara la circunferencia exterior; del mismo modo Atropo, con la mano izquierda, la interior; en cuanto a Láquesis, tocaba alternadamente con una u otra mano y ayudaba a girar alternadamente el círculo exterior y los interiores. Una vez que los hombres llegaban debían marchar inmediatamente hasta Láquesis. Un profeta primeramente los colocaba en fila, después tomaba lotes y modelos de vida que habla sobre las rodillas de Láquesis, y tras subir a una alta tribuna, dijo: “Palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: almas efímeras, éste es el comienzo, para vuestro género mortal, de otro ciclo anudado a la muerte. No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. Ho cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige. Dios está exento de culpa». Tras decir esto, arrojó los lotes entre todos, y cada uno escogió el que le había caído al lado, con excepción de Er, a quien no le fue permitido. A cada uno se le hizo entonces claro el orden en que debía escoger. Después de esto, el profeta colocó en tierra, delante de ellos, los modelos de vida, en número mayor que el de los presentes, y de gran variedad. Había toda clase de vidas animales y humanas: tiranías de por vida, o bien interrumpidas por la mitad, y que terminaban en pobreza, exilio o mendicidad; había vi- das de hombres célebres por la hermosura de su cuerpo o por su fuerza en la lucha, o bien por su cuna y por las virtudes de sus antepasados; también las había de hombres oscuros y, análogamente, de mujeres. Pero no había en estas vidas ningún rasgo del alma, porque ésta se volvía inexorablemente distinta según el modo de vida que elegía; mas todo lo demás estaba mezclado entre sí y con la riqueza o con la pobreza, con la enfermedad o con la salud, o con estados intermedios entre éstas. Según parece, allí estaba todo el riesgo para el hombre, querido Glaucón. Por este motivo se deben desatender los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste, para investigar y conocer si se puede descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas partes lo mejor en tanto sea posible,

teniendo en cuenta las cosas que hemos dicho, en relación con la excelencia de su vida, sea que se las tome en conjunto o separadamente. Ha de saber cómo la hermosura, mezclada con la pobreza o la riqueza o con algún estado del alma, produce el mal o el bien, y qué efectos tendrá el nacimiento noble y plebeyo, la permanencia en lo privado o el ejercicio de cargos públicos, la fuerza y la debilidad, la facilidad y la dificultad de aprender y todas las demás cosas que, combinándose entre sí, existen por naturaleza en el alma o que ésta adquiere; de modo que, a partir de todas ellas, sea capaz de escoger razonando el modo de vida mejor o el peor, mirando a la naturaleza del alma, denominando t 'el peor' al que la vuelva más injusta, y 'mejor' al que la vuelva más justa, renunciando a todo lo demás, ya que hemos visto que es la elección que más importa, tanto en vida como tras haber muerto, Y hay que tener esta opinión de modo firme, como el adamanto, al marchar al Hades, para ser allí imperturbable ante las riquezas y males semejantes, y para no caer en tiranías y en otras acciones de esa índole con que se producen muchos males e incurables y uno mismo sufre más aún; sino que hay que saber siempre elegir el modo de vida intermedio entre éstos y evitar los excesos en uno u otro sentido, en lo posible, tanto en esta vida como en cualquier otra que venga después; pues es de este modo como el hombre llega a ser más feliz. Y entonces el mensajero del más allá narró que el profeta habló de este modo: «Incluso para el que llegue último, si elige con inteligencia y vive seriamente, hay una vida con la cual ha de estar contento, porque no es mala. De modo que no se descuide quien elija primero ni se descorazone quien resulte último». Y contó que, después de estas palabras, aquel a quien había tocado ser el primero fue derecho a escoger la más grande tiranía, y por insensatez y codicia no examinó suficientemente la elección, por lo cual no advirtió que incluía el destino de devorarse a sus hijos y otras desgracias; pero cuando la observó con más tiempo, se golpeó el pecho, lamentándose de su elección, por haber dejado de lado las advertencias del profeta; pues no se culpó a sí mismo de las desgracias, sino al azar, a su demonio y a cualquier otra cosa menos a él mismo. Era uno de los que habían llegado desde el cielo y que en su vida anterior había vivido en un régimen político bien organizado, habiendo tomado parte en la excelencia, pero por hábito y sin filosofía. Y podría decirse que entre los sorprendidos en tales circunstancias no eran los menos los que habían venido del cielo, por cuanto no se habían ejercitado en los sufrimientos. Pero la mayoría de los que procedían de bajo tierra, por haber sufrido ellos mismos y haber visto sufrir a otros, no actuaban irreflexivamente al elegir. Por este motivo, además de por el azar del sorteo, era por lo que se producía para la mayoría de las almas el trueque de males y bienes. Porque

si cada uno, cada vez que llegara a la vida de aquí, filosofara sanamente y no le tocara en suerte ser de los últimos, de acuerdo con lo que se relataba acerca del más allá probablemente no sería sólo feliz aquí sino que también haría el trayecto de acá para allá y el regreso de allá para acá no por un sendero áspero y subterráneo, sino por otro liso y celestial. Dijo Er, pues, que era un espectáculo digno de verse, el de cada alma escogiendo modos de vida, ya que inspiraba piedad, risa y asombro, porque en la mayoría de los casos se elegía de acuerdo con los hábitos de la vida anterior. Contó que había visto al alma que había sido de Orfeo eligiendo la vida de un cisne, por ser tal su odio al sexo femenino, a raíz de haber muerto a manos suyas, que no consentía en nacer procreada en una mujer; y que había visto también el alma de Támiras escogiendo la vida de un ruiseñor, y, a su vez, a un cisne que, en su elección, trocaba su modo de vida por uno humano, y del mismo modo con otros animales cantores. Al alma que le tocó en suerte ser la vigésima la vio eligiendo la vida de un león: era la de Ayante Telamonio, que, recordando el juicio de las armas no quería renacer como hombre. A ésta seguía la de Agamenón, también en conflicto con la raza humana debido a sus padecimientos, que se intercambiaba con una vida de águila. Al alma de Atalanta le tocó en suerte uno de los puestos intermedios, y, luego de ver los grandes honores rendidos a un atleta, ya no pudo seguir de largo sino que los cogió. Después de ésta vio la de Epeo, hijo de Panopeo, que pasaba a la naturaleza de una mujer artesana; y lejos, en los últimos puestos, divisó el alma del hazmerreír Tersites, que se revestía con un cuerpo de mono; y la de Ulises, a quien por azar le tocaba ser la última de todas, que avanzaba para hacer su elección y, con la ambición abatida por el recuerdo de las fatigas pasadas, buscaba el modo de vida de un particular ajeno a los cargos públicos, dando vueltas mucho tiempo; no sin dificultad halló una que quedaba en algún lugar, menospreciada por los demás, y, tras verla, dijo que habría obrado del mismo modo si le hubiera tocado en suerte ser la primera, y la eligió gozosa. Análogamente, los animales pasaban a hombres o a otros animales, transformándose los injustos en salvajes y los justos en mansos; y se efectuaba todo tipo de mezclas. Una vez que todas las almas escogieron su modo de vida, se acercaban a Láquesis en el orden que les había tocado. Láquesis hizo que a cada una la acompañara el demonio que había escogido, como guardián de su vida y ejecutor de su elección. Cada demonio condujo a su alma hasta Cloto, poniéndola bajo sus manos y bajo la rotación del huso que Cloto hacía girar, ratificando así el destino que, de acuerdo con el sorteo, el alma había escogido. Después de haber tocado el huso, el demonio la condujo hacia la trama de Atropo, para que lo que había sido hilado por Cloto se hiciera inalterable, y de allí, y

sin volver atrás, hasta por debajo del trono de la Necesidad, pasando al otro lado de éste. Después de que pasaron también las demás, marcharon todos hacia la planicie del Olvido, a través de un calor terrible y sofocante. En efecto, la planicie estaba desierta de árboles y de cuanto crece de la tierra. Llegada la tarde, acamparon a la orilla del río de la Desatención, cuyas aguas ninguna vasija puede retenerlas. Todas las almas estaban obligadas a beber una medida de agua, pero a algunas no las preservaba su sabiduría de beber más allá de la medida, y así, tras beber, se olvidaban de todo. Luego se durmieron, y en medio de la noche hubo un trueno y un terremoto, y bruscamente las almas fueron lanzadas desde allí — unas a un lado, otras a otro — hacia arriba, como estrellas fugaces, para su nacimiento. A Er se le impidió beber el agua; por dónde y cómo regresó a su cuerpo, no lo supo, sino que súbitamente levantó la vista y, al alba, se vio tendido sobre la pira. De este modo, Glaucón, se salvó el relato y no se perdió, y también podrá salvarnos a nosotros, si le hacemos caso, de modo de atravesar el río del Olvido manteniendo inmaculada nuestra alma. Y si me creéis a mí, teniendo al alma por inmortal y capaz de mantenerse firme ante todos los males y todos los bienes, nos atenderemos siempre al camino que va hacia arriba y practicaremos en todo sentido la justicia acompañada de sabiduría, para que seamos amigos entre nosotros y con los dioses, mientras permanezcamos aquí y cuando nos llevemos los premios de la justicia, tal como los recogen los vencedores. Y, tanto aquí como en el viaje de mil años que hemos descrito, seremos dichosos”.

ÍNDICE

1) ¿Cómo citar las fuentes principales en filosofía antigua? (Presocráticos, Platón, Aristóteles).....	2
2) La importancia del mito y su relación con el pensamiento racional	11
3) El ser, el parecer, la sofística, Platón y Aristóteles.....	23
4) La reencarnación y sus variantes	38