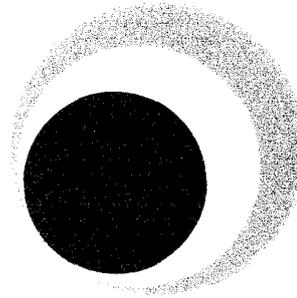
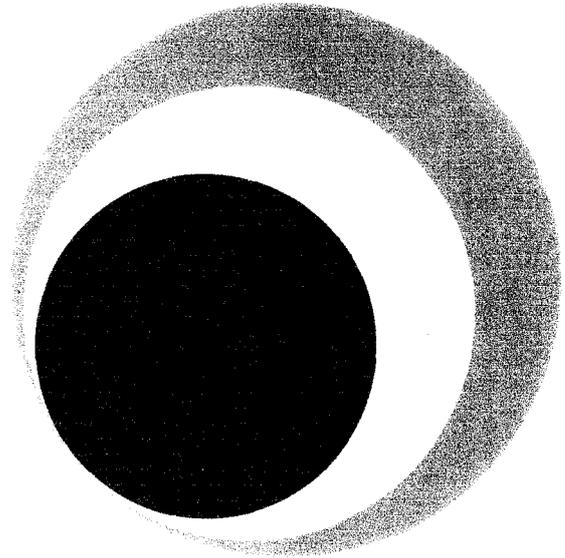


**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MÉRIDA (VENEZUELA)**

Vicerrectorado Académico / Estudios de Postgrado
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
POSTGRADO EN FILOSOFÍA



www.bdigital.ula.ve

**PLATÓN Y ARISTÓTELES EN
DIÁLOGO ONTOLÓGICO CON
PARMÉNIDES DE ELEA**

Trabajo de investigación para optar al título de
MAGISTER EN FILOSOFÍA

presentado por

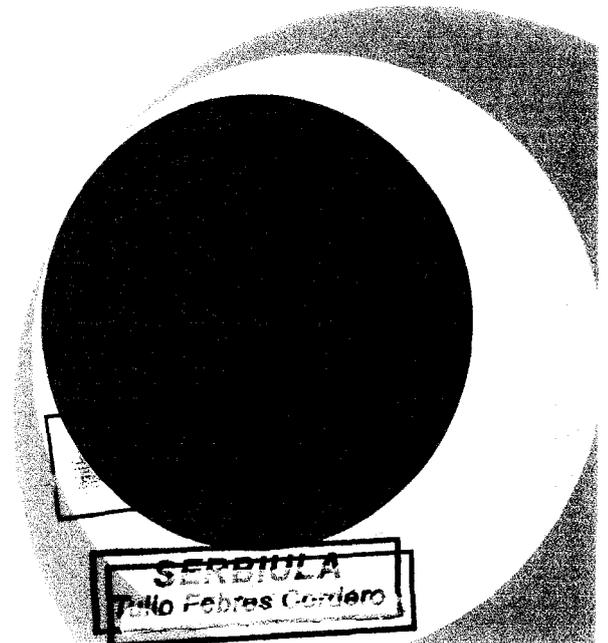
El Pbro. Lic.

JOSÉ NÉSTOR FERNÁNDEZ PACHECO,

Cédula V - 1. 557. 493.

Tutor: Dr. POMPEYO RAMIS

Mérida, 27/ 04 /2008



PLATÓN Y ARISTÓTELES
EN DIÁLOGO ONTOLÓGICO CON PARMÉNIDES DE ELEA
(Breve síntesis del trabajo de grado)

En una **primera parte** intento dar una ojeada sobre el panorama de la filosofía griega antigua, destacando las figuras de Parménides, Platón y Aristóteles. El contexto dentro del cual encontramos a estos tres autores nos hace ver mejor su trascendencia en el pensamiento occidental. De ahí la cierta amplitud con que presento la historia de la antigüedad filosófica griega.

En este panorama damos no sólo datos biográficos (apenas algunos de mayor relieve y que se repiten en los manuales) sino la doctrina, la importancia, la ubicación del personaje y su influencia en posteriores representantes del pensamiento griego. Al concluir alguna etapa decisiva de esta cronología elaboramos un cuadro comparativo, que ayudará a fijar mejor ciertos datos resaltantes.

Antes de Platón destacamos la figura e ideas de Parménides por ser el presocrático más influyente y de mayor profundidad, según opinión de autores reconocidos (Hegel, Heidegger, etc.). A Platón se le dio toda la extensión que merecía su figura y el acervo de las doctrinas imperecederas que heredamos de él. Elaboramos un cuadro comparativo donde presentamos al ateniense con el estagirita para ver mejor el aporte de este último respecto a aquél.

En la **segunda parte** avanzamos un poco más en la consideración de Parménides, comentado por Platón y Aristóteles. Para lograr ese avance nos adentramos un poco tanto en algunos diálogos como en paradigmáticos escritos de este último (la 'Física', la 'Metafísica', el 'Organon', la 'Ética a Nicómaco' sin olvidar tratados como 'De Coelo'). Es claro que la confrontación con Parménides podría hacerse, más que todo, sobre lógica, gnoseología u ontología. Pero opté por la visión ontológica. La comparación de las ideas es esquemática, dado el nivel del trabajo para el 'Magister'.

Quise agregar un **apéndice** con un doble aporte: primero, el texto griego restablecido por Néstor-Luis Cordero, profesor argentino, nacionalizado francés, especialista en Parménides. La reconstrucción fue hecha a partir de testimonios manuscritos, principalmente. Se trae el texto griego (con su correspondiente aparato crítico), la traducción francesa hecha por el propio Cordero y, en base a ésta, me atreví a elaborar una versión castellana a partir de la de este investigador. Quise hacer esta versión también como una forma de hacer más clara la lectura del poema, ya que, por ejemplo, la traducción hispana de García Bacca es casi un galimatías.

Por último, en el apéndice incluí la riquísima bibliografía de los 817 títulos que inventarió Cordero en la segunda edición de su excelente obra *Les deux chemins de Parménide*.

Con este enjundioso apéndice creo contribuir un poco a que se conozca más el legado de Parménides a través de la abundante obra que se le dedica. En nuestro medio no es fácil el acceso a tan acuciosa selección y a un trabajo tan especializado sobre el poema parmenídeo.

La propia bibliografía consultada incluye no sólo monografías y obras especializadas sino manuales (de reconocidos autores). Estos últimos textos son producto de largas cuitas con numerosos autores y de la docencia universitaria, por lo que no se pueden menospreciar.

Mérida, mayo 3 de 2008.



Pbro. Lic. José Néstor Fernández Pacheco

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES / MÉRIDA (VENEZUELA)
VICERRECTORADO ACADÉMICO
ESTUDIOS DE POSTGRADO
Facultad de Humanidades y Educación
POSTGRADO DE FILOSOFÍA

*

PLATÓN Y ARISTÓTELES EN DIÁLOGO ONTOLÓGICO CON PARMÉNIDES DE ELEA

Trabajo de investigación para optar al Título de
www.bdigital.ula.ve
MAGISTER EN FILOSOFÍA

Presentado por José Néstor Fernández Pacheco,
Cédula V - 1. 5 5 7. 4 9 3.

TUTOR: Dr. Pompeyo Ramis.

*

Mérida, abril 27 de 2008.

www.bdigital.ula.ve

A la venerable memoria
De los grandes filólogos y estudiosos
De todos los tiempos
Que descubrieron, fijaron textos
Y marcaron pautas en la investigación
sobre los antiguos filósofos griegos

dedica este modesto trabajo

EL AUTOR

INDICE
www.bdigital.ula.ve

192

C.C.Reconocimiento

INDICE GENERAL

	Pg.
Dedicatoria	1
Abreviaturas	2
Presentación	5
PRIMERA PARTE: Visión global de la filosofía griega desde Tales a Aristóteles	7
I. Filosofía pre-ática	7
II. Los Sofistas	48
III. Sócrates	54
IV. Escuelas socráticas menores	60
V. Platón	63
VI. Aristóteles	81
Platón y Aristóteles (Cuadro comparativo)	99
SEGUNDA PARTE: Platón y Aristóteles en diálogo ontológico con Parménides de Elea .	105
1. El poema 'Sobre la Naturaleza'	108
2. Platón frente a Parménides	111
3. Aristóteles frente a Parménides	123
Parménides, Platón y Aristóteles (Cuadro comparativo)	133
Conclusiones	137
APÉNDICE	143
I. El poema de Parménides	145
II. Bibliografía sobre Parménides	174
BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA	200

ABREVIATURAS

A A. V V.	Autores varios
cit.	citado (a)
Ed., edic., ed.	Editorial, edición
Esp.	España
F. C. E.	Fondo de Cultura Económica (Editorial / Ciudad de México)
o. c.	obra citada
Pág., pg., p.	página
pp.	Páginas
s., ss.	siguiente, siguientes
traducc.	traducción
U. C. V.	Universidad Central de Venezuela
v., w.	volumen, volúmenes
Ven.	Venezuela

PRESENTACIÓN

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

PRESENTACIÓN

Lo que nos proponemos, en primer lugar, es presentar una visión panorámica de la filosofía griega antigua, desde Tales hasta Aristóteles (sin detenernos en escrupulosas y detalladas referencias sobre los autores), para observar el desarrollo mismo de un proceso del pensar tan interesante como es el que se origina en Grecia, a fin de analizar, luego, con mayor detenimiento, las ideas generales de corte ontológico, comparadas, de Platón, Aristóteles y Parménides, cumbres de tan singular trayectoria. Hablaremos, pues, en la primera parte, con cierta extensión, de los preplatónicos (además de los máximos representantes de la escuela ática: Sócrates, Platón y Aristóteles) y, en particular, sobre Parménides; y analizaremos, en la segunda parte, con alguna amplitud, la polémica metafísica de Platón y Aristóteles con el insigne eleata, sin pretender jamás agotar tema tan rico en contenido, como es obvio.

Sobre los presocráticos se hablará con agrado dada la trascendencia de su aporte. En efecto, puesto que con ellos se inicia la filosofía occidental y la filosofía como disciplina autónoma del pensamiento, con ellos “lo que ocurre en Grecia es propiamente un estallido del pensar, un pensar sin supuestos, el pensar que busca romper la visión ingenua. Es ése el origen del pensar filosófico; es un pensar crítico que no llega desde lo ‘dado’ sino que comienza por poner en tela de juicio ‘lo dado’; y ‘lo dado’ no puede ser explicado de manera habitual porque, a menudo, el sentido común es engañoso”¹.

Quienes han abordado con mayor amplitud, en siglos recientes, el tema presocrático han sido: Hegel (su estudio al respecto abarca desde la página 153 a la 323 del primer tomo de sus *Lecciones*, es decir, la segunda mitad completa: 170 páginas de la edición castellana del Fondo de Cultura Económica), que inicia un período de revisión del auténtico valor de estos pioneros; Nietzsche, sobre todo, en su breve obra monográfica intitulada: *Los filósofos preplatónicos* (cuya primera edición alemana, original, incompleta, data de 1913); Theodor Gomperz, en su extensa obra especializada (que comprende la presentación de literatos, historiadores y científicos, además de filósofos), *Los Pensadores griegos*, publicada entre 1893 – 1899, que dedica a los presocráticos casi la primera mitad del primer volumen (pp. 79 – 294), de los tres que forman parte de la obra castellana completa; y W. K. C. Guthrie, en 1965 publicó, dentro de su *History of greek philosophy*, sus dos primeros tomos están dedicados a los presocráticos. Otros autores, entre muchos otros, que se han ocupado de estos primeros filósofos griegos, han sido: los alemanes

¹ De La Vega, Marta, curso sobre los preplatónicos impartido en el Doctorado de Filosofía de la ULA / Mérida, en julio (10 - 13) de 2006, sesión del martes 11 de julio. Copia transcrita de la sesión grabada en clase por el autor de esta tesis, p. 2.

Werner Jaeger, Martín Heidegger y los italianos Giovanni Reale y Darío Antiseri. Como ya se dijo, en los tiempos modernos, fue Hegel quien mostró su importancia en la historia del pensamiento occidental. Aristóteles ya nos había dado sus principales críticas para refutarlos o completarlos y proponer sus propios planteamientos a partir de ellos. Nos guiamos por tales autores, básicamente, para nuestra síntesis (que va hasta el estagirita). Nos hemos inspirado también en nombres tan calificados en historiografía filosófica como los de J. Marías, Fraile, Copleston y Hirschberger para completarla.

En la segunda parte, como es evidente, el mayor aporte es de Platón y Aristóteles, dado que lo que se conoce de Parménides es apenas un conjunto de fragmentos de un poema o himno. Lo que no impide que los primeros se valgan del contraste de sus propios planteamientos con las pocas ideas que conocemos del eleata para puntualizarlas, ampliarlas y hasta para corregirlas.

Como una visión previa, muy general, a la primera parte de esta pesquisa, no está demás citar aquí a Hegel: "En el estudio de la filosofía griega, debemos distinguir, concretamente, tres períodos principales: el primero va de Tales de Mileto a Aristóteles... 1. Comenzamos por el pensamiento, pero por el pensamiento totalmente abstracto, bajo su forma natural o sensible, para llegar hasta la idea determinada. Ese *primer* período representa el comienzo del pensamiento filosófico hasta su evolución o plasmación como la totalidad de la ciencia en sí misma, representada por Aristóteles, cual unificación de todo lo anterior. Esta unificación de lo anterior se da ya en Platón, pero todavía no desarrollada, pues Platón es simplemente la Idea..."².

He aquí, pues, nuestro **plan general**:

PRIMERA PARTE: Visión global de la filosofía griega desde Tales a Aristóteles

SEGUNDA PARTE: Platón y Aristóteles en diálogo ontológico con Parménides de Elea

APÉNDICE

CONCLUSIONES

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

- a) Fuentes
- b) Monografías / Obras especializadas / Manuales

² *Lecciones sobre Historia de la filosofía*, Traducción castellana: Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1996 / vol. I, p. 151.

PRIMERA PARTE

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

PRIMERA PARTE:
VISIÓN GLOBAL DE LA FILOSOFÍA GRIEGA DESDE TALES A
ARISTÓTELES

I. Filosofía pre – ática / presocrática o preplatónica

Introducción

1. **Designación:** Al período anterior a la época de esplendor o apogeo de la filosofía griega (llamada también 'ática') se le denomina: - pre-socrática, o sea: anterior al filósofo SÓCRATES; o pre-ática, por preceder a la etapa de oro de la filosofía griega, cuyo centro fue la región de Ática (Atenas es su capital). Nietzsche lo llama pre-platónico (tiene a estos pensadores, incluido Sócrates, como "tipos puros y no mezclados, tanto por sus filosofemas como por su carácter... como 'los exclusivos' y los auténticos inventores de la filosofía" ⁹); Francisco Bravo lo etiqueta, todo, bajo el calificativo de: período cosmológico ¹⁰ .

Theodor Gomperz, en el primer volumen de su clásica obra: *Pensadores griegos* ¹¹ nos habla de los tres aspectos que considera como análisis de período tan fecundo:

1. Los comienzos
2. De la metafísica a la ciencia positiva
3. La época de las luces.

Rafael Gamba ¹² nos habla de la filosofía pre-ática como 'de iniciación' y la subdivide en la siguiente forma (prescinde, en su cuadro esquemático, de figuras tan conocidas como presocráticas, tales como Meliso y Leucipo, entre otros):

A. Cosmólogos:

1. Tales
2. Anaximandro
3. Anaxímenes

B. Pitagóricos

C. Metafísicos:

1. Heráclito

⁹ En *Los filósofos preplatónicos*, Traducción castellana: Trotta, Madrid, 2003, p. 20.

¹⁰ Bravo, Francisco, *Los filósofos griegos preplatónicos*, en "Ensayos para una historia de la Filosofía" AA. VV., (Fondo editorial de la Facultad de Humanidades y Educación de la U. C. V. / Caracas, 1998), p. 17.

¹¹ Obra en tres vv. Traducción castellana de Editorial Herder / Barcelona (Esp), 2000, vol. I, pp. 79 y ss.

¹² *Historia sencilla de la filosofía*, Rialp / Madrid, 1981 (12ª ed.), pp. 47 y ss.

2. Parménides.

2. **Ámbito geográfico:** la filosofía griega, en general, y la presocrática, en particular, tienen su origen en Jonia (zona costera occidental de Asia Menor), donde había colonias griegas, tales como Mileto, Éfeso, Clazómenes, Colofón, Samos ...

En el período presocrático también encontramos nombres representativos de filósofos que nacieron en el sur de Italia (también llamada, en la antigüedad, MAGNA GRECIA, que comprende Sicilia).

De Jonia eran, por ejemplo, los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes; y de la Magna Grecia, los eleatas: Jenófanes, Parménides y Zenón.

No es, pues, exacto, llamar a la filosofía presocrática 'jónica', como hacen algunos autores.

3. **Ámbito cronológico:** Generalmente abarca desde el siglo VI hasta el V a. C. Unos pocos autores (Francisco Bravo, entre otros ¹³) llevan la primera cifra hasta fines del siglo VII a. C.

4. **División :**

Hegel no habla de 'presocráticos' sino de un primer período de la filosofía que va de Tales a Aristóteles, dentro del cual establece tres subdivisiones, de las cuales, la primera, corresponde a los 'presocráticos'. He aquí su esquema:

Capítulo primero. De Tales a Anaxágoras:

- A) La filosofía de los jonios:
 - 1. Tales
 - 2. Anaximandro
 - 3. Anaxímenes
- B) Pitágoras y los pitagóricos
- C) La escuela eleática:
 - 1. Jenófanes
 - 2. Parménides
 - 3. Meliso
 - 4. Zenón
- D) La filosofía de Heráclito
- E) Empédocles, Leucipo y Demócrito

¹³ Trabajo citado, p. 17.

F) La filosofía de Anaxágoras.

Jaime Vélez C., s.j. en *Historia de la filosofía antigua y medieval* ¹⁴ nos da una división más especificada (es la que usaremos en nuestra exposición):

A. Filósofos antiguos de la naturaleza (escuela de Mileto):

- a) Tales
- b) Anaximandro
- c) Anaximenes

B. Pitagóricos:

- a) Pitágoras de Samos
- b) Escuela pitagórica

C. Heráclito de Éfeso

D. Escuela de Elea (sur de Italia):

a) Eleatas anteriores:

- o Parménides
- o Jenófanes

b) Eleatas posteriores:

Zenón el dialéctico

Meliso de Samos (Jonia)

E. Filósofos recientes de la naturaleza:

a) Mecanicistas:

- o Empédocles
- o Leucipo
- o Demócrito

b) Anaxágoras

c) Diógenes de Apolonia.

5. **Observaciones generales:**

5.1. Platón es el primer filósofo griego cuyos escritos se han conservado casi en su totalidad, por lo que de su obra y doctrina poseemos una idea bastante completa y precisa. De Aristóteles se conserva lo esencial. Sócrates no dejó nada escrito, hasta donde sabemos. Y de algunos presocráticos sólo se han conservado fragmentos. Según Julián Marías, si conociéramos, al

¹⁴ Ed. S. Juan E., Usaqué / Bogotá, 1961, pp. 17 y ss.

menos, la obra esencial de estos últimos, muy distinta sería la opinión que tuviéramos de Platón y Aristóteles, sobre todo de éste ¹⁵ .

5.2. Las directrices del pensamiento presocrático nos iluminan sobre el pensar filosófico griego en general: es una inquietud acerca de lo humano, en primer lugar, y que, al comienzo, se confundía con el objeto de las ciencias particulares (astronomía, medicina, matemáticas, etc.). La filosofía se extendía, pues, a todo el pensamiento racional. La distinción de las diversas especialidades se produce paulatinamente y la primera en independizarse es la matemática.

5.3. Los que primero filosofaron en Grecia tuvieron que hacerlo porque pretendían algo que, antes de ellos, no se había buscado y que sus conciudadanos tampoco inquirían. Esto es lo decisivo. Y si bien es cierto que los filósofos orientales (hindúes, babilonios, etc.) se plantearon especulaciones parecidas a las de los presocráticos, aquellos no llegaron a la genialidad de un Sócrates.

5.4. Schopenhauer y Pablo Deussen ¹⁶ pretenden descubrir la más profunda sabiduría en los textos sagrados de la India y no quieren ver en la cultura griega sino una filosofía oriental, reducida en proporciones y horizontes. Según tales autores, ésta le habría dado a aquella lo que tiene de positivo. “No puede olvidarse –afirma J. Marías- que las afirmaciones concretas de los más viejos pensadores indios o chinos se aproximan con frecuencia a algunos de los griegos; pero la diferencia capital está en que después de los presocráticos ha venido Sócrates, mientras que a la balbuciente especulación oriental no siguió una plenitud filosófica en el sentido que esta palabra tomó en Occidente” ¹⁷ .

5.5. Ya en la etapa presocrática aparecen una serie de conceptos que seguimos usando hoy en día. Tales son, por ejemplo, las nociones de *principio*, *elemento*, *materia*, *forma*, *espíritu*, *alma*, etc. Estos pensadores crearon, por así decirlo, un SISTEMA MONETARIO INTELECTUAL, que se ha mantenido en vigor durante milenios. Pero lo decisivo no son los conceptos sino el modo de plantear las cuestiones, los problemas que preocupaban a aquellos hombres. En realidad los conceptos nacieron de tal búsqueda.

5.6. Aristóteles es la autoridad máxima para todas las interpretaciones de la filosofía presocrática. Por eso la exposición básica de ésta en los diversos autores hace referencia obligada al ilustre estagirita. Hegel ya lo decía: “Aristóteles es la más copiosa de las fuentes: este autor estudia

¹⁵ En *Biografía de la Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid / 1980, p. 13.

¹⁶ Cit. por Gamba, Rafael, en o. c., p. 45.

¹⁷ En *Historia de la Filosofía*, Biblioteca de la ‘Revista de Occidente’, Madrid / 1978, pg. 11.

expresamente y, a fondo, a los filósofos antiguos, principalmente en la primera parte de su *Metafísica*, pero también en sus otras obras, va hablando históricamente, por turno. Aristóteles tiene tanto de filósofo como de erudito y podemos dar crédito a sus palabras”¹⁸. Sin embargo, como observa Bravo: “(La actitud de Aristóteles al analizar las ideas de los presocráticos) no es la de un historiador de la filosofía, propiamente tal, sino la de un teorizante que intenta justificar sus propios puntos de vista mediante el debate con sus predecesores”¹⁹.

5.7. “Los últimos presocráticos no son *anteriores* a Sócrates, sino contemporáneos suyos, en la segunda mitad del siglo V. Pero quedan incorporados en el grupo que le antecede por el tema y el carácter de su especulación”²⁰.

5.8. “Las grandes ideas de la filosofía presocrática se remontan constantemente a sencillas y naturales reflexiones del sentido común. Los pitagóricos llegaron al concepto de la *armonía* observando la relación entre la altura del tono y la longitud de las cuerdas (de un instrumento musical). Demócrito observó que al cribar el trigo y al romperse las olas en la playa, lo igual se une siempre a lo igual, de donde concluyó: así también nuestro Cosmos y los seres que lo integran debieron recibir forma en un torbellino creador de mundos. Anaxágoras piensa en la alimentación humana y se pregunta: ¿Cómo podría el cabello proceder de lo que no es cabello y la carne de lo que no es carne, si aquello de donde algo procede no contuviera, al menos en germen, lo que luego ha de originarse? Así llegó a la idea de las *homomerías* (ὁμοιομερής, ὁμοιομέρεια)”²¹.

5.9. “Desde los tiempos de Aristóteles, los ‘presocráticos’ han constituido el fundamento histórico y sistemático de la filosofía ática clásica, es decir, del platonismo. En los últimos tiempos, esta conexión histórica ha tendido a pasar a segundo término ante el afán de entender a cada uno de aquellos pensadores por sí mismos, como filósofos originarios, en su propia individualidad, con lo cual se ha puesto mejor de relieve su verdadera importancia”²². Y esta afirmación es sólo un simple eco de la ya dicho por Nietzsche en *Los filósofos preplatónicos*: “... queremos

¹⁸ En o. c., v. I, p. 154.

¹⁹ AA. VV. Bravo, Francisco, ‘Platón: de la ética a la ontología’ en: *Ensayos para una historia de la filosofía*, ya cit., p. 22.

²⁰ Marías. J., en *Historia*, ya cit., pg. 11.

²¹ Hirschberger, Johannes, en: *Breve Historia de la Filosofía*, Traducción castellana: Ed. Herder / Barcelona (Esp), 1973, pp. 23 - 24.

²² Jaeger, Werner, *Paidea*, Traducción castellana: Fondo de Cultura Económica, Ltda., Santafé de Bogotá / Tercera reimpresión / 1997, p. 150.

atestiguar cómo surgió el 'filósofo' entre los griegos, y no sólo cómo surgió entre ellos la filosofía. Para aprender a conocer a los griegos es muy valioso tener en cuenta que algunos de ellos llegaron a tomar conciencia más allá de sí mismos; sin embargo, casi más importante que esta conciencia es su personalidad, su actuar. Los griegos crearon el 'filósofo-tipo'... Despreciaban al experto hombre de mundo y se apartaban de él en busca de mayor soledad y grandeza; ellos fueron los únicos capaces de vivir sólo del conocimiento" ²³ .

5.10. Aunque, según Fraile, "haya que reconocer que la importancia de los presocráticos consiste más en el hecho mismo de haberse planteado los problemas que en las soluciones concretas que les pudieron ofrecer..." también es cierto que "Aun cuando Grecia no hubiese llegado a las cumbres de Platón y de Aristóteles, solamente las especulaciones de los presocráticos les darían derecho a ocupar un puesto destacado en la historia del pensamiento" ²⁴ . Además, para Copleston, "los griegos surgen indiscutiblemente como los primeros pensadores y científicos de Europa... Buscaron, por primera vez, el saber por lo que en sí vale, y lo buscaron con un espíritu científico libre y sin prejuicios. Es más, dado el carácter de la religión griega, estaban libres del influjo de cualquier clase sacerdotal que tuviese poderosas tradiciones y doctrinas propias no razonadas, mantenidas tenazmente y reservadas sólo a algunos, lo cual habría podido entorpecer el libre desarrollo de la ciencia" ²⁵ .

A. FILÓSOFOS ANTIGUOS DE LA NATURALEZA

(ESCUELA DE MILETO: TALES, ANAXIMANDRO Y ANAXÍMENES)

Introducción:

1. Lo que conocemos de los escritos de los filósofos 'milesios' (llamados también 'cosmólogos' o 'fisiólogos', – esta última denominación pertenece a Aristóteles ²⁶) es muy escaso. De Tales nada se conoce; de Anaximandro, apenas cinco breves fragmentos; y de Anaximenes, tres frases de un poema sobre la naturaleza.
2. La filosofía griega tiene un origen muy concreto y conocido. Comienza en las costas jónicas, en las ciudades helénicas de Asia Menor, en los primeros años del siglo VI a. C., tal vez a fines del s. VII. Nace, pues, fuera del centro geográfico griego. Sólo tardíamente – en el siglo V –

²³ Edic. castellana: Madrid, Trotta, 2003, pp. 18 - 19.

²⁴ *Historia de la Filosofía*, Madrid, B. A. C., 1997 / vol. I, p. 137.

²⁵ *Historia de la Filosofía*, traducción castellana: Ed. Ariel / Barcelona, 2001, vol. I, pp. 31 - 32.

²⁶ *Metafísica* 990 a 3; 992 b 4.

aparece la especulación filosófica en el territorio griego mismo. Las ciudades de la costa oriental del Mar Egeo eran las más ricas y prósperas de la Hélade en aquel entonces; en ellas se produjo, primero, un florecimiento económico, técnico y científico, promovido parcialmente por los contactos con otras culturas, sobre todo la egipcia y la irania. En Mileto, la más importante de estas ciudades y puerto de gran movimiento, apareció, por primera vez, la Filosofía. Un grupo de filósofos, pertenecientes a tres generaciones, más o menos seguidas, hombres de relevancia en la vida del país, intentan dar una respuesta adecuada al interrogante sobre la naturaleza (φύσις) de las cosas. A este primer brote filosófico se suele llamar 'escuela jónica' o de Mileto, cuya actividad llena todo el siglo VI a. C.

3. Los milesios se interrogan sobre la naturaleza y no sobre el hombre, aunque no hay que perder de vista que, para los griegos, la naturaleza (φύσις) es, en primer término, la realidad biológica (la vida) y sólo en segundo término, la realidad física en general. En todo caso, su actividad observadora se proyecta enteramente sobre lo externo. Muchas de sus observaciones se centran en fenómenos naturales, pero su orientación auténticamente filosófica resulta de la búsqueda de un primer principio (ἀρχή) del que todo deriva. Pero no debe interpretarse esta búsqueda como una forma primitiva de ciencias naturales ni tampoco cual un materialismo encubierto, ya que, si bien entonces no se dio la distinción entre materia y espíritu, sus reflexiones la preparan. Lo que tratan de hallar estos pensadores es el principio (ἀρχή) primero de todas las cosas; lo absoluto, en una palabra. Son los primeros en indagar, tras los fenómenos, el fundamento, la esencia de todo. Para los filósofos griegos, φύσις es el esquema general, el modelo de la interpretación; y ἀρχή es el principio o la interpretación de los fenómenos de la naturaleza, de la realidad en general.

a) TALES DE MILETO (Hacia 624 – 546 a. C.)

Biografía: Parece que era fenicio y es el más antiguo e ilustre de los siete sabios de la antigüedad griega (en esta nómina se hallan, igualmente, Pítaco de Mitilene, Biante (o Bías) de Priene, Periandro de Corinto, Cleóbulo de Rodas (o Lindos), Quilón de Lacedemonia y Solón de Atenas (a menudo se agregaban a esta lista: Anacarsis el escita, Epiménides de Creta y Ferécides de Siros). Aristóteles llama a Tales 'el padre de la Filosofía'. Parece que no conoció la orientación de algún maestro para sus ideas filosóficas. Dirigió en Mileto una escuela náutica, construyó un canal para

desviar las aguas del río Halis, fue hombre influyente en política, por sus acertados consejos; fue astrónomo, ingeniero, viajero incansable (probablemente estuvo en Egipto). Se le atribuye la introducción en Grecia de la geometría egipcia; predijo un eclipse de sol y determinó la duración del año; fue también físico, geógrafo (afirmó, por vez primera, la redondez de la tierra). Algunos le atribuyen el teorema que lleva su nombre. Elaboró planos o mapas de astronomía. Se le atribuye la sentencia: 'Conócete a ti mismo'. Mostró habilidad para los negocios: se cuenta que, habiendo previsto una gran cosecha de aceitunas por la observación de las estrellas, alquiló todas las prensas de Mileto, acumulando, así, una gran fortuna. Es considerado el fundador de la ciencia matemática. Hizo gala de una gran imaginación y su figura pronto se vio envuelta en la leyenda, incluso con anécdotas burlescas como la que cuenta Platón sobre aquella muchacha tracia que se mofó de Tales porque, embebido en sus pensamientos, mirando a las estrellas, cayó en un hoyo.

Tales y los demás filósofos milesios de ese período del filosofar griego fueron hombres que vivieron en íntima relación, muy variada, con la realidad, a la que le buscaban respuestas sobre profundos interrogantes.

Doctrina: El problema capital de la filosofía presocrática se centra en averiguar cuál es el principio (ἀρχή) de todas las cosas. Αρχή quiere decir 'origen', pero origen esencial, no temporal. El verdadero problema para esos filósofos era, por tanto, éste: ¿Qué son, en su verdadero y más íntimo ser, las cosas, cuyo aspecto es tan variado y que nuestra percepción sensible distingue unas de otras? ¿Eso que cae ante nuestros sentidos no será pura apariencia, mientras que en el interior de las mismas existe una forma completamente distinta; o acaso ni siquiera 'existe' sino que sólo es accesible al pensamiento, constituyéndose esto el verdadero y propio ser de las cosas, por ser lo único 'pensable' de ellas?

Esta distinción entre lo interno y externo, entre el fenómeno sensible y el verdadero ser sólo 'pensable', entre lo secundario y lo esencial, traía una nueva distinción: en el fenómeno o apariencia exterior cada cosa era algo propio, individual, pero, luego, en la esencia, las cosas resultaban iguales entre sí: la esencia era común. Entones, esto común o general aparecía ahora como lo más importante y, por consiguiente, como algo aún más esencial en comparación con lo sólo individual.

Resulta que, espontáneamente, surge una tercera distinción: la esencia interior, la misma en todas partes, es también lo permanente, lo consistente, seguro, computable, comparado con lo

transitorio, fortuito, inseguro, envuelto en sombras, que no puede ser objeto del saber sino, a lo sumo, de una representación, de una creencia u opinión.

A todas estas interrogantes iniciales del primitivo filosofar responde Tales con tres (3) proposiciones:

1ª Buscó el principio radical de todas las cosas y lo encontró en el elemento AGUA (el estado de humedad), a la que consideró el origen y finalidad de todas las cosas. A este elemento lo constituyó objeto del saber, creando, con ello, lo que Aristóteles llamó 'filosofía primera' (la ciencia del ser en cuanto tal), más tarde llamada METAFÍSICA.

El 'agua' era el concepto común de todas las cosmogonías orientales, que ponían como origen de todo un caos acuoso primordial. Homero hablaba del Océano como el padre de todas las cosas. El agua sería la humedad primordial de todo. En efecto, los animales y las plantas se valen de alimento húmedo y nacen de semilla húmeda. Por lo demás, según la concepción antigua, la tierra, como un gran plato oblongo, con los bordes un poco levantados y llevando encima la bóveda de los cielos, flotaba sobre las aguas. Además, el agua es capaz de tomar todas las formas y, más genéricamente, las de vapor, líquido y hielo.

2ª Pero si todo procede del agua, también todo está repleto de espíritus, almas, *dioses* o *demonios*. Es decir, todo tiene como una vida interior, un alma, como la del imán que atrae al hierro. Esto de atribuir vida o espíritu a la materia se llama HILOZOISMO (materia = ὕλη, jile; vida = ζωή, zoé).

3ª Sin embargo, 'lo divino' existe como algo real. El mundo está realmente lleno de lo divino; puede tocarse al igual que tocamos las cosas con la mano. Conduce a esta conclusión la misma teoría del ἀρχή. Los dioses de la creencia popular no los puede comprobar el entendimiento pensante, pero la nueva experiencia de la realidad de la naturaleza asegura la existencia de un algo divino que lo llena todo.

Para Hegel, "la filosofía de Tales se contiene, en realidad, en los siguientes momentos simples: a) en la abstracción, que consiste en sintetizar la naturaleza en una esencia sensible y simple; b) en haber establecido el concepto de fundamento, es decir, en haber determinado el agua como el concepto infinito, como la esencia simple del pensamiento, sin reconocerle otra determinabilidad ulterior que la diferencia en cuanto a la cantidad" ²⁷ . El agua, principio y origen de todas las cosas,

²⁷ En o. c., vol. I, pg. 170.

engendra, por condensación, por evaporación o por alteración, los demás elementos. Esta explicación, que constituye un primer ensayo de la cosmología y el esbozo de la ciencia de la naturaleza, sistematizada, da una forma racional a las creencias contenidas en las antiguas cosmogonías orientales, en las cuales el dios de las aguas era la divinidad primordial.

b) ANAXIMANDRO DE MILETO (Hacia 610–545 a. C.

Biografía: Discípulo de Tales, al que sucedió en la dirección de la Escuela de Mileto, a mediados del siglo VI a. C. De su vida apenas se sabe algo seguro. Además de ser representante de esta Escuela, parece que fue astrónomo, geógrafo y matemático. Como astrónomo sostuvo, por vez primera, la esfericidad del cosmos, con su centro en la tierra, de la cual habría trazado la más antigua carta geográfica y cuya redondez demostró. Se le atribuye, además, la invención de la esfera celeste (y aun de la terrestre) y la del reloj de sol o 'nomon' (γνώμων). Dicen que demostró la oblicuidad de la eclíptica, que la tierra gira alrededor de su eje y que la luna recibe la luz del sol. Algunos afirman que fijó la ocurrencia de los equinoccios y solsticios, datos que señalan las fechas de las cuatro estaciones. Dicen que predijo un terremoto y que incursionó en política.

Escritos: Las fuentes para conocer las ideas de Anaximandro provienen no sólo de Aristóteles sino de los escritores griegos Simplicio, Plutarco, el seudo-Plutarco y del médico Aecio de Amida, natural de Mesopotamia.

De Anaximandro procede el primer escrito filosófico de Occidente (del cual conservamos sólo cinco breves fragmentos), cuyo título 'Sobre la Naturaleza' le fue impuesto mucho después de su publicación. Era, al parecer, una verdadera filosofía general o metafísica. El más célebre de los fragmentos, de controvertida interpretación por parte de filólogos y de historiadores de la filosofía, puede traducirse así: "Allí donde los seres encuentran su nacimiento originaseles también a los mismos la corrupción, por necesidad. Pues ellos se hacen recíprocamente justicia y se castigan sus excesos unos a otros según el orden del tiempo"²⁸.

Doctrina: Representa este filósofo el paso de la simple designación de una sustancia como principio de la naturaleza a una idea de ésta, más aguda y profunda, que apunta ya los rasgos característicos de la filosofía presocrática: una totalidad, principio de todo, imperecedero, ajeno a la mutación y a la pluralidad, *opuesto a las cosas*. Veremos como una constante estas notas en el

²⁸ Diels, B 1; Simplicio, *Physica*, 24, 13. Véase la traducción castellana en Reale-Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico* / Herder, Barcelona, 2001, vol. 1, p. 40. Otra versión castellana en Fraile, obra ya cit., vol. I, p. 147.

centro mismo del planteamiento de los problemas de la filosofía griega. Principales ideas de Anaximandro:

1ª A la pregunta relativa a desentrañar el principio de todas las cosas responde, diciendo que es el *apeiron* (ἄπειρον). El término significa, al pie de la letra, ilimitado, indeterminado, infinito. Es un ἀρχή, o sea: un principio abstracto de naturaleza divina y no tiene ninguna de las propiedades de las materias conocidas. Para Aristóteles, este *apeiron* es 'como lo inmortal, lo incorruptible y divino, que todo lo abarca y todo lo dirige'. Con el respeto y solemnidad con que Anaximandro habla de este principio hace pensar que lo incluye como perteneciente al mundo de lo divino. El *apeiron* tiene en su seno todos los contrarios (el calor y el frío, lo seco y lo húmedo, etc.), los cuales, cuando se manifiestan, no hacen sino separarse. Todo nacimiento es separación de los contrarios; toda muerte, su retorno a la unión en lo infinito. Este constante engendrarse y perecer es una 'injusticia' (*adikia*, ἀδικία), un predominio injusto de un contrario sobre el otro (lo caliente sobre lo frío, lo húmedo sobre lo seco...). Por esta injusticia predominan las cosas individuales. Pero hay una necesidad que hará volver a las cosas a ese fondo último, sin injusticias, el *apeiron*, inmortal e incorruptible, donde no prevalecen unos contrarios sobre los otros. La forma en que se ha de poner en acto esa necesidad es el tiempo, que hará que las cosas vuelvan a esa unidad, a esa quietud e indeterminación de la φύσις (naturaleza), de donde han salido injustamente.

Lo indeterminado o *apeiron* podría identificarse con el concepto de CAOS (χάος), que se halla en la "Teogonía" de Hesíodo, de donde provendría el COSMOS (κόσμος), o sea: el ORDEN UNIVERSAL.

2ª La idea de 'separación y unión' en Anaximandro se encuentra también en Heráclito, aunque con matices.

Esta dialéctica de los contrarios (surgir y morir) tiene en Anaximandro su aplicación en una cosmología muy minuciosa. En efecto, para él, sobre nuestra tierra, que primitivamente era líquida, se desarrolló el proceso de disociación y diferenciación de tal manera que de lo húmedo se formaron los seres vivos. Estaban, en un comienzo, protegidos por una cubierta espinosa; al rasgarse esta corteza brotaron nuevas formas, incluso el hombre, cuyos antepasados inmediatos fueron los peces.

La superación de los opuestos y su reabsorción en una primitiva unidad, que daría origen a la variedad del mundo, ha sido una de las grandes constantes filosóficas: la encontramos en Heráclito, Platón, Plotino, Scoto Erigena, Nicolás de Cusa, Hegel... Anaximandro también vislumbra la teoría evolucionista y, con sus geniales intuiciones, se constituye en uno de los grandes precursores no sólo de la filosofía sino de la ciencia de todos los tiempos.

c) ANAXÍMENES DE MILETO (hacia 585 – 528)

Biografía: Este personaje no debe confundirse con Anaxímenes de Lámpsaco, también filósofo griego, discípulo de Diógenes y uno de los preceptores de Alejandro Magno, a quien acompañó en sus conquistas de Asia.

El de Mileto fue hijo de Eurístrato y discípulo de Anaximandro. Se dice que poseía inquietudes de meteorólogo y que perfeccionó el reloj solar de su maestro. Para muchos autores, es el menos importante de los tres filósofos milesios porque las escasas teorías que conocemos de él dejan mucho que desear. Sin embargo, para Reale - Antiseri, "En cierto sentido, Anaxímenes representa la manifestación más rigurosa y lógica del pensamiento de la escuela de Mileto..."²⁹

Escritos: De sus obras apenas conocemos tres fragmentos. Uno de ellos es: "Como nuestra alma, que es aire, nos mantiene juntos, así envuelven aliento y aire todo el cielo o *c o s m o s*"³⁰. Su pensamiento nos es conocido por lo que nos trasmite Diógenes Laercio (escritor griego del siglo III d. C.), basado en una obra que Teofrasto dedicó a Anaxímenes.

Doctrina: El principio de las cosas no es, para él, el agua (como afirmaba Tales), pues el agua es materia grosera y procede ya de una mezcla; ni es 'lo indeterminado' o '*a p e i r o n*' de Anaximandro, pues éste sería un principio demasiado impreciso; sería, entonces, el 'aire', principio determinado, más sutil, más tenue que el agua. Todas las cosas, mediante procesos de condensación (*p í k n o s i s*, de: πυκνός, espeso) y rarefacción (*m á n o s i s*, de: μανός, flojo, suelto), se originan del aire y a él vuelven: "El aire enrarecido se torna fuego; condensado, viento; después, nubes; luego, aún más condensado, agua, tierra y piedra; y, de ahí, todo lo demás"³¹. Los atributos de ese *a r j é*, 'aire', son: la inmensidad, la infinitud y el movimiento. Él es el único ser que origina todo lo demás, según se dilate o se condense.

²⁹ O. c., vol. I, p. 42.

³⁰ Diels, 13 B 2; A 4, 9.

³¹ Diels, 13, A 5.

En síntesis, precisa dos ideas, que agrega a la doctrina de Anaximandro: a) el primer elemento (a r j é) es el aire, no 'lo indeterminado'; y (b) el modo concreto de formación de las cosas, a partir del aire, es el proceso de condensación - rarefacción.

B) PITÁGORAS Y SU ESCUELA

Introducción:

1) Según Fraile ³² "Zeller estableció dos afirmaciones fundamentales (sobre esta escuela): 1ª que el sistema pitagórico, tal como lo conocemos, es obra de distintos hombres y de distintos tiempos; 2ª que es difícil discernir en él los elementos que propiamente pertenecen a Pitágoras. Por lo tanto, hay que reconocer en el pitagorismo un proceso de desarrollo, elaborado en distintas etapas y a base de diferentes y variadas aportaciones".

2) Julián Marías destaca que "después de los milesios, el primer núcleo filosófico importante son los pitagóricos" que (además) "representan la primera forma de realidad social de la filosofía en Grecia; son los fundadores de la matemática helénica;..., (e) influyeron decisivamente en Platón; son, pues, una pieza indispensable para la comprensión de la filosofía griega, pero una pieza que, por desgracia, no ajusta bien y produce enojosas estridencias" ³³.

3) La invasión persa en Asia Menor desplazó hacia Italia a ciertos grupos de filósofos jónicos y de esta emigración nació el pitagorismo (s. VI a. C.), dentro del cual podemos distinguir dos grupos:

- a) El llamado 'antiguo círculo pitagórico', que fue el que Pitágoras mismo fundó y dirigió en Crotona (sur de Italia) en el s. VI a. C.; y (b) el 'grupo pitagórico posterior', que tuvo su sede en Tarento (sur de Italia) y perduró allí hasta fines del s. IV a. C.

Hubo, igualmente, una variante del pitagorismo, mezclado con platonismo, aristotelismo, estoicismo y elementos de religiones orientales, que nació en el siglo I d. C., y perduró por unos tres siglos. Es el llamado NEOPITAGORISMO.

Biografía de Pitágoras de Samos: Es poco más que un nombre; apenas se sabe nada de él, y todo incierto. Algunos, sin embargo, afirman que vivió entre los siglos VI y V a. C. Es el más joven contemporáneo de Anaxímenes. Nació en la isla de Samos, sita frente a las costas de Asia Menor. Era hijo de Menesarco. Espíritu inquieto, viajó mucho. Parece que estuvo en Persia, donde conoció a Zoroastro (Zaratustra). Vivió mucho tiempo en Egipto. A los 40 años huyó de Samos y fue a parar

³² O. c., vol. I, pp. 152 – 153.

³³ *Biografía de la filosofía*, obra ya cit., pg. 30.

a Crotona, según dicen, para escapar de la tiranía de Policrates. Después de su expulsión de Crotona, se estableció en Metaponte (sur de Italia), donde murió, a principios del s. V a. C.

Se tiene comúnmente a Pitágoras como a uno de los fundadores de la geometría y el creador de la octava musical. Se le atribuye la demostración del teorema que lleva su nombre y que se refiere a los lados del triángulo rectángulo, aunque el teorema mismo era ya conocido por los sumerios. Hay que recordar que los pitagóricos establecieron gran número de teoremas que, en el siglo III a. C. fueron ordenados por Euclides. Se le atribuye también a Pitágoras una tabla de multiplicar. Fundó en Crotona un círculo, asociación o cofradía, que se componía de 300 miembros provenientes de familias poderosas, y a quienes exigía juramento de no revelar sus enseñanzas. La palabra del Maestro tenía tanto valor para sus alumnos que bastaba que él hablara para aceptar sus afirmaciones. De esta fe ciega proviene el refrán "Ipse (*magister*) dixit" (= Lo dijo él o: lo dijo el maestro), que expresa el principio de autoridad, argumento que resultaba decisivo en los debates tanto en la antigüedad como en la edad media. Esta secta tuvo gran influencia en el mundo helénico, en especial en la Magna Grecia, y sirvió de modelo a otras muchas que surgieron en aquella región. No se conocen obras originales suyas; sólo un buen número de escritos apócrifos que se han atribuido a él o a sus discípulos.

Los neopitagóricos Porfirio (s. III d. C.) y Jámblico (s. IV d.C.) escribieron sendas biografías de su maestro, de las que se conocen apenas algunos fragmentos. Jámblico lo llama "el jefe y padre de la filosofía divina" y afirma que no se sabía si era Dios, un demonio o un hombre divino.

En su vida es difícil discernir lo auténtico de lo legendario, debido al apasionamiento con que hablan de él sus discípulos, admiradores o enemigos. Llegó a ser considerado como un vidente, un taumaturgo, un profeta y fundador de una religión revelada. Desde el siglo V, sobre todo, a raíz de su muerte, la leyenda lo presenta no sólo como un gran sabio sino también como un ser sobrenatural.

Heráclito reconoce que Pitágoras fue "el más sabio de los hombres", aunque un poco más adelante lo llama "el padre de todas las patrañas" ³⁴. Este último juicio se origina en la antitética concepción del mundo que separa el pensamiento de ambos. En efecto, el padre de la doctrina del

³⁴ La cita completa es: *Pitágoras, hijo de Mnesarco, practicó la investigación más que cualquier otro hombre. Y al haber hecho una selección de tales escrituras, tramó su 'propia sabiduría', en realidad una estéril erudición y mala artimaña.* Traducción de M. Marcovich, ed. Minor (Talleres Gráficos Universitarios, Mérida / Ven, 1968) n° 17, p. 35.

'fluir universal' de las cosas (Heráclito) nada deja para un mundo de eternas verdades cual es el reino de los números pitagóricos.

Jenófanes ridiculiza el concepto sobre la metempsicosis o trasmigración de las almas divulgado por los pitagóricos. Empédocles e Ión de Quíos demuestran conocer el pitagorismo. Herodoto relaciona a los pitagóricos con los órficos, aludiendo a sus creencias comunes sobre la metempsicosis, sobre la norma de no matar animales y la abstinencia de carne. Diógenes Laercio y Aecio también aluden a opiniones de otros o dan su propio concepto en relación con Pitágoras o el pitagorismo.

Platón (por lo demás, tan relacionado con los pitagóricos de la Magna Grecia) no menciona a Pitágoras directamente sino una sola vez. Dice que "se hizo acreedor a un enorme respeto por su especial modo de vida. Y aun sus seguidores, que todavía hablan de un género de vida pitagórico, aparecen como algo especial entre los demás hombres" ³⁵.

Aristóteles constituye la fuente principal de información sobre el pitagorismo, por sus numerosas alusiones a él, esparcidas por toda su obra. Además, escribió un libro, dividido en tres partes, sobre el fenómeno pitagórico, que no ha llegado hasta nosotros. El estagirita dice, en definitiva, de Pitágoras que "comenzó por la ciencia y terminó en extravagancias" ³⁶.

Diógenes Laercio atribuye a Pitágoras tres libros: uno sobre física, otro sobre educación y el tercero sobre el gobierno del pueblo.

Escuela pitagórica: Para el momento de su fundación, esta cofradía (círculo o asociación o hasta orden monástica, según otros) tenía carácter ético y religioso, prevalentemente. Poseía grupos dependientes, más o menos, de Crotona, en toda la Magna Grecia; se dejó tentar por la pasión política que, en ocasiones, la favoreció. Se abstenían de muchas cosas y hacían ejercicios expiatorios para liberarse de las trasmigraciones. Prácticas complementarias de la secta fueron: el cultivo de la ciencia (y, en particular, de la matemática) y del arte musical.

Tenían ritos de iniciación e iban avanzando, dentro de la estructura del grupo, por una rigurosa jerarquía de grados. Sus ideas y reglamentos se transmitían por tradición oral y fue sólo Filolao de Crotona (s. V a. C.) el primero que escribió sobre ellos.

Algunos autores llaman ANTIGUO CÍRCULO PITAGÓRICO al grupo que el mismo Pitágoras fundó y dirigió en Crotona. A él pertenecen: el médico Alcmeón de Crotona, célebre por intuiciones

³⁵ *República*, 600 b.

³⁶ Véase nota (5) de la p. 151, de la obra citada de Fraile, vol. I.

tan trascendentes como aquella según la cual el cerebro es el centro de la vida síquica; y el astrónomo Filolao, que afirmó, ya en aquella remota época, que la tierra no es el centro del cosmos. En la segunda mitad del siglo V a. C. este grupo pitagórico original, caracterizado por su carácter elitico y aristocrático, fue derrocado por el partido democrático, aunque aquél se recuperó después.

Aristóteles llama “pitagóricos de Italia” ³⁷ a los democráticos; tuvieron su sede en Tarento y allí perduraron hasta fines del s. IV a. C. Dentro de este grupo se han de distinguir dos tendencias: la de los ACUSMÁTICOS o PITAGORISTAS, que poseían sólo un conjunto de reglas prácticas de vida, recibidas con espíritu muy conservador, ascético y riguroso: abstinencia de carnes, pescado, vino y habas; no se vestían con pieles de animales porque nunca los mataban; jamás se bañaban; no se dedicaban ni a la ciencia ni a la cultura; llevaban una vida errante y de pordioseros.

En cambio, los MATEMÁTICOS, herederos del primitivo grupo aristocrático, tenían en alto honor la filosofía y la ciencia y cultivaban, en especial, la música, la geometría, la astronomía y la medicina. Entre éstos se cuentan: Arquitas de Tarento, discípulo de Filolao y gran amigo de Platón. Resultó un gran gobernante. Están, también, Nicetas de Siracusa, Ecfanto y Heraclides Póntico, quienes enseñaron que la tierra se mueve sobre su propio eje.

La organización interna de los pitagóricos se parecía mucho, en su misterio, ritos y reglas, a la de las ‘thiasos’ (θίασος) o cofradías órficas.

Los ‘matemáticos’ pertenecen al grupo pitagórico posterior, que también se dedicaban a la adivinación y estimaban en mucho la disciplina del cuerpo por medio de la gimnasia. Lo mismo se puede decir de los ‘acusmáticos’.

“La fisonomía interna espiritual de los pitagóricos constituye un peculiar estilo de vida. En el trasfondo de este estilo de vida está la doctrina de la trasmigración de las almas, recibida de los órficos. El alma procede de otro mundo, se ha manchado con el pecado y ha de llevar ahora, encadenada al cuerpo, una vida de expiación y de peregrinación, hasta que logre verse libre del cuerpo y de la sensualidad y recobre, entonces, su primitiva espiritualidad. El cuerpo (σῶμα) es el sepulcro (σῆμα) del alma. Por ello se impone un camino de purificación. Este proceso ... comprende: la práctica ascética (proscripción de ciertos manjares, guarda del silencio, examen diario de las propias acciones, buenas y malas); el trabajo espiritual, principalmente la filosofía y la

³⁷ Véase *Metafísica* 985 b 23 - 25; 989 b 29 y ss.

matemática, por medio de las cuales el hombre se abstrae de lo sensible y se espiritualiza; el cultivo de la música, que tiene como fin, más que agrandar con un sonido placentero, formar al hombre con su armonía y regularidad; y la gimnasia, que ofrece una buena ocasión de disciplinar el cuerpo en beneficio del espíritu. Es también característico del estilo de vida pitagórico el sentido de amistad y hermandad universal que liga a todos los hombres. Es una consecuencia más del cultivo de los valores del alma y del espíritu. En su conjunto, se nos da en todo ello una vigorosa e ideal concepción de la vida”³⁸.

Doctrina pitagórica: Podríamos sintetizarla y contrastarla así:

Principios comunes con los milesios son: a) la oposición fundamental entre ‘lo limitado’ y ‘lo ilimitado’, procedente de Anaximandro, que los pitagóricos acentúan, contraponiendo lo ‘lleno’ y lo ‘vacío’, el ‘ser’ y el ‘no - ser’. Parménides, por su parte, se referirá al concepto pitagórico del no – ser; b) el concepto de ‘respiración cósmica’ de Anaxímenes, con el cual tratan de explicar la pluralidad real de las cosas; según los pitagóricos, éstas tienen su origen diverso por la disgregación compacta del cosmos esférico, mediante la penetración del aire del vacío, en virtud de la respiración cósmica, que equivale al no – ser ; c) la creencia, común con los órficos, en la preexistencia y trasmigración de las almas (m e t e m p s í c o s i s); d) el concepto de purificación del alma, a través de prácticas ascéticas y del cultivo de la ciencia y de la música; y (e) una concepción aritmo-geométrica de la realidad, considerando los números como la esencia de las cosas, dando origen, así, al primer intento de física matemática que es reducción de la cualidad a la cantidad.

Este último concepto es la más original de las concepciones pitagóricas y se complementa con el concepto de ARMONÍA y COSMOS: “Siendo distintos y opuestos los elementos que componen las cosas, es necesario un vínculo (k r a s i s, κρᾶσις / c ó s m e s i s, κόσμησις, adorno, atavío) que los coordine. Esta es la ARMONÍA. Así, pues, los NÚMEROS y la ARMONÍA son los principios constitutivos de las cosas. TODO ES NÚMERO y ARMONÍA. De esta manera, la ARMONÍA es la causa y el fundamento del COSMOS (esto es: del ORDEN del Universo)”³⁹.

El concepto sobre la divinidad en el pitagorismo primitivo equivalía, probablemente, al de los milesios, es decir: Dios es un principio primordial indeterminado, del cual procedían el Cosmos, los dioses y todas las cosas. No llegó nunca al concepto de un Dios único y trascendente. En cambio,

³⁸ Hirschberger, Johannes: *Historia de la Filosofía*, versión castellana: Ed. Herder, Barcelona / Esp, 1981, tomo I, p. 50.

³⁹ Fraile, o. c., vol. I, pg. 160.

Filolao describe a Dios como señor de todas las cosas, único, eterno, inmutable, inmóvil, siempre igual a sí mismo, características del Dios único y trascendente.

El mundo o cosmos es geocéntrico y compuesto de esferas concéntricas. Una de las que envuelve la tierra es el Olimpo, en la cual se hallan los elementos en toda su pureza. Es probable que esta esfera resultara ser el punto de partida del concepto platónico del mundo de los arquetipos o ideas - modelo de todo cuanto existe.

Pero tal concepto geocéntrico del cosmos es modificado por los pitagóricos posteriores (Hiquetas, Antifón, entre otros), que hablan de un fuego central (el sol) alrededor del cual todo se mueve en el Universo.

Todo el cosmos está regido por una regularidad matemática, de donde resulta una armonía celestial ('sinfonía'), que no percibimos por estar habituados a ella desde nuestro nacimiento, al igual que el herrero, que no se percata de los ruidos de su taller. La música tenía en el pitagorismo una función catártica (o de purificación), importantísima para aquietar las pasiones y elevar el espíritu hacia la percepción de la armonía de todas las cosas. Prohibían la flauta por producir sonidos lánguidos; preferían la cítara y la lira.

La virtud, para ellos, es armonía. Había que distinguir entre la vida *utilitaria*, la *ética* y la *teorética*. La primera, centrada sólo en los intereses materiales, es la propia del vulgo; las otras dos, de los filósofos. Las palabras mismas 'filosofía' y 'filósofo' vienen del pitagorismo. Algunos afirman que 'filósofo' lo usó por primera vez Heráclito, en su fragmento 35 (Diels-Kranz) ⁴⁰.

El concepto de que "la armonía es la unidad de mezclas y concordancia de discordancias" (Filolao) prepara el camino a Heráclito. El proceso cósmico no es una marcha rectilínea, sino que se desarrolla en grandes ciclos. Estrellas y sistemas cósmicos vuelven siempre a su sitio; y el reloj del mundo torna a recorrer el mismo camino de eternidad en eternidad. Este ETERNO RETORNO de todas las cosas se extiende hasta los más mínimos detalles. Es la expresión culminante de la idea del COSMOS, cuya base es el número. Platón afirma que "sostienen los sabios (pitagóricos) que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, están unidos por la amistad, el respeto del orden, la moderación y la justicia y, por esta razón, llaman al universo orden de las cosas, COSMOS, no desorden ni desarreglo" ⁴¹.

⁴⁰ *Es menester que los varones amantes de la sabiduría (φιλόσοφοι) estén mucho y bien instruidos en multitud de cosas* (Traducción de J. D. García Bacca).

⁴¹ *Gorgias*, 508 a.

En la cultura griega son los pitagóricos los que hablan primero del 'alma' como entidad independiente, inmaterial e inmortal, condenada, por su culpa, a estar encarcelada en el cuerpo. Por la 'k a t a r s i s' (κάταρσις) puede liberarse del cuerpo y, al morir éste, entrar en la felicidad absoluta. Mas si, a la hora de la muerte, el alma no está lo suficientemente purificada como para ingresar en tal felicidad, pasa a encerrarse en otro u otros cuerpos. Este paso purificador de unos cuerpos a otros se llama 'm e t e m p s í c o s i s' o trasmigración de las almas. La noción de 'k a t a r s i s' lleva en sí el concepto de descargarse, deslastrarse, quitarse una mancha o un peso de encima.

Aportes, influjo e importancia del pitagorismo:

A) No cabe duda de la profunda influencia que ejerció el pitagorismo en el desarrollo de la filosofía griega. En efecto, por las reacciones que provocó (de Jenófanes, Heráclito, Parménides y Zenón, fundamentalmente), los oponentes debieron precisar conceptos y afinar la argumentación. Por otra parte, influye positivamente, por los diversos aportes que da a los filósofos posteriores; los principales son: el concepto de NÚMERO es algo así como la noción de FORMA limitante al 'a r j é milesio. Esta novedad se aclara definitivamente en Aristóteles. También la noción ARMONÍA, como reconciliación de los contrarios, abre un camino a Heráclito y a su dialéctica del devenir. El orden universal o COSMOS ayudará a formular la noción de 'L o g o s' (λόγος) o 'N o u s' (νοῦς), que vendrán después. Hipaso de Metaponte, del círculo pitagórico primitivo, quizás había anticipado la idea del fuego en perpetuo movimiento, de donde brotan, se consumen y renacen todas las cosas, que Heráclito formulara con precisión posteriormente. La doctrina de la percepción sensible de Alcmeón de Crotona (s. VI a. C.) influirá en los desarrollos filosóficos de Empédocles y Demócrito.

B) Cuán fructífero haya sido en la historia del espíritu humano el principio del NÚMERO, lo demuestra el desarrollo de las modernas ciencias de la naturaleza, que viven, cada vez más, del 'número'. "El descubrimiento pitagórico (del 'número') hay que contarlo entre los más decisivos impulsos que ha recibido la ciencia humana...; si se reconoce en la armonía musical... una estructura matemática como núcleo esencial, hemos de decir que el sentido y orden de la naturaleza circundante tiene su base en el núcleo matemático de las leyes de la naturaleza" ⁴² . Con el matematismo pitagórico se eleva el estudio de las ciencias por encima de las aplicaciones puramente prácticas o utilitarias de los milesios.

⁴² Heisenberg citado por Hirschberger, J., en su ya referida obra, vol. I, pg. 51.

C) El pitagorismo es el primer esfuerzo notable en Occidente con relación a la Filosofía como 'modo de vida', dentro de un contexto comunitario, cerrado. Los principios y organización pitagóricos serán modelo para numerosas sectas y círculos y aun para la vida ascética del monaquismo cristiano.

D) El ideal ético - filosófico de los pitagóricos, centrado en una vida teórica, consagrada a la purificación del alma por la ascesis, la ciencia y la música, y dominado por la idea de la inmortalidad del alma y de las sanciones futuras, influirá en Platón.

C) HERÁCLITO DE ÉFESO

Datos biográficos: Heráclito y Parménides son los mayores pensadores presocráticos. A aquél algunos lo llaman 'el físico'. Nació en Éfeso (Asia Menor) donde, al parecer, pasó la mayor parte de su vida. Según algunos, era 34 años menor que Anaxímenes, Pitágoras y Jenófanes y contemporáneo de Parménides. De familia aristocrática y sacerdotal, era descendiente de los fundadores de Éfeso. Renunció a sus privilegios de la realeza y el sacerdocio, que le correspondían legítimamente, para dedicarse a la filosofía. Tendríamos, pues, en él, el ejemplo de una personalidad solitaria que escogiera la filosofía como modo de vida, al igual que lo hicieron los pitagóricos como grupo. Vivió entre los siglos VI – V a. C.

La tradición lo presenta "autodidacta, consciente de su propia grandeza y de vida retirada en desdeñoso aislamiento" ⁴³. Fue proverbial su carácter altanero, misántropo y melancólico. Ha sido representado siempre llorando (en actitud pesimista) en oposición a Demócrito, que era tenido como "el varón de la eterna sonrisa" (en actitud optimista). Nunca quiso intervenir en política, aunque parece que intercambió mensajes con el rey Darío, gracias a cuya amistad Éfeso se salvó del saqueo del ejército persa, pero rechazó una invitación del propio Darío para que lo visitara en la corte. Desdeñó a los poetas antiguos, a los filósofos contemporáneos suyos e, incluso, fue sarcástico con la religión. Con mayor razón despreciaba a la plebe: "La multitud, como los perros, ladra a quien no conoce y, como los burros, prefiere la paja al oro" (Diels-Kranz 22 B 9).

Cansado de la gente, se retiró, primero, al templo de Artemisa, donde pasaba el tiempo jugando con los niños; por último, huyó al monte, donde vivió un tiempo alimentándose de hierbas. Contrajo hidropesía y murió a los sesenta años y, parece, que en un muladar, comido por los perros, según atestigua Diógenes Laercio (IX, 3).

⁴³ Véase: Delfgaauw, B., *Historia de la filosofía*, traducc. castellana: C. Lohé / Bs. Aires, 1966, p. 13.

Hombre excéntrico, para algunos fue el mayor de los filósofos presocráticos y, filosóficamente, se podría considerar como sucesor de Parménides, aunque entre él, Parménides y Jenófanes se plantean agudos problemas cronológicos.

Escritos: Quedan unos 150 fragmentos de su única obra conocida: "Las Musas" (sobre la naturaleza), que tenemos hoy recopilados en distintas colecciones, entresacados de distintos comentaristas (Aristóteles, Platón, Aecio, Clemente de Alejandría, Simplicio, Plutarco, Sexto Empírico, Diógenes Laercio, Polibio, Jámblico, Plotino, Porfirio, Teofastro, Estobeo, Marco Aurelio, Orígenes, etc.). Diógenes Laercio nos dice que "Heráclito depositó su libro en el templo de Artemisa, habiéndolo escrito en forma enigmática, con el fin de que se acercasen a él los que eran capaces de entenderlo, a fin de que no cayese en el descrédito a causa de su popularidad" (IX, 6). Heráclito decía que "aun después de escuchada su doctrina no la entienden y parecen sordos" (Diels-Kranz 22 B 34). Con todo, se afirma que esta obra suscitó tanto interés que se formó un grupo llamado 'de los heraclitianos'.

El calificativo de 'oscuro', que perduró como sobrenombre de Heráclito, es antiguo. Sócrates, a quien Eurípides le habría dado a leer los escritos de Heráclito, interrogado qué pensaba al respecto, le habría respondido: "lo que yo he entendido es bueno e, incluso, diría que, también lo que no he entendido, mas para entenderlo se necesitaría un buzo de Delos". Aristóteles se lamentaba también de la dificultad para comprenderlo "ya que – señalaba - requeriríanse numerosos intérpretes" ⁴⁴.

Doctrina: Marca un gran avance sobre los milesios. Es, por encima de todo, un espíritu crítico y va mucho más lejos que éstos. Como escritor se nos manifiesta profundamente sugestivo, con un estilo cortado y áspero, que procede por iluminaciones y relámpagos, por metáforas audaces, por violentas antítesis, por elipsis y sobreentendidos; condensa la expresión hasta su extremo lógico. Es un prosista vigoroso y enérgico, en cuya palabra vibra la profunda lucha trágica entre revelación y misterio, entre la luz del pensamiento y la oscuridad de las cosas.

Las ideas de 'El oscuro' (ὁ σκοτεινός) Heráclito podrían agruparse bajo los capítulos de la noética, la ontología y la antropología.

a) Noética: Reconoce dos órdenes de conocimiento o saber: el sensitivo, que sólo es fuente de 'opinión' (= *doxa*, δόξα); y el racional, que es el único que nos lleva a la verdad (= *aletheia*, ἀλήθεια). Los sentidos nos hacen creer que existen seres fijos y estables, pero sólo hay un Ser

⁴⁴ Véase *Metafísica*, 1010, a, 12.

único, en perpetuo movimiento: "Una sola cosa es la sabiduría: conocer la razón (*l o g o s*) que gobierna todas las cosas".

b) Ontología: "Del UNO salen todas las cosas y de todas las cosas el UNO". Pero, también, "en nuestra esencia fluyente somos y no somos". El principio primordial, la verdad única (el FUEGO), es como un río que corre sin cesar y en el cual no es posible sumergirnos más de una vez. Todo fluye⁴⁵, nada permanece (*ἡ ἀπαντα ῥεῖ*, πάντα ῥεῖ): 'no es posible bañarse dos veces en el mismo río'. Así trata de dar solución al problema de la aparente contradicción entre la unidad del Ser y la multiplicidad de los entes particulares.

Su pensamiento sigue desarrollándose así: "Este Cosmos, el mismo para todos los seres, no ha sido hecho por ningún dios ni por ningún hombre, sino que siempre fue, es y será FUEGO VIVO, ETERNO, que se enciende conforme a medida y que se apaga conforme a medida". La razón eterna (*L o g o s*) preside todos los cambios pero ella misma es inalterable. Los cambios son: - de orden descendente, por condensación o contracción: fuego, aire, agua, tierra; - de orden ascendente, por dilatación o rarefacción: tierra, agua, aire, fuego.

Dos fuerzas antagónicas rigen el cíclico nacimiento - muerte de las cosas: la Disgregadora es la discordia o la guerra, causa de la multiplicidad; en cambio, la integradora es la Concordia o la paz, causa de la unidad. La guerra es, pues, la "reina y madre de todo".

El *L o g o s* preside el ciclo del Gran Año (10.800 años solares) = 30 años de una generación humana (= el tiempo más corto para que el hombre se convierta en abuelo) x 360 días (ó los 360° del círculo). Heráclito identifica a este Logos o Razón Universal con Zeus, sin que, por ello, tengamos que pensar necesariamente en un Dios trascendente y personal. El *L o g o s* es una ley necesaria. *N e c e s i d a d* y *L o g o s* son una misma cosa. El Gran Año significa el ETERNO RETORNO de todo. La Razón o *L o g o s*, a la cabeza de los cambios del fuego, garantiza una ARMONÍA UNIVERSAL oculta, porque "la armonía invisible es mayor que la visible".

Todo es bueno o malo, según se considere: "el agua del mar es la más pura y la más impura. Para los peces es potable y saludable; para los hombres, perjudicial". Cada cosa vive la muerte de otra: el fuego, la del aire; el aire, la del agua; el agua, la de la tierra, etc.

"Todas las cosas en la divinidad (mundo) son buenas, bellas y justas. Son los hombres quienes las estiman unas justas y otras, injustas". Mas, para Heráclito, "la mayoría de los hombres son malos".

⁴⁵ Aristóteles, en *De coelo*, IV, 1: 298 b 30.

c) Antropología: Los cuerpos se forman en la vía descendente, de las exhalaciones oscuras y opacas de la tierra; las almas en la vía ascendente, de exhalaciones puras y transparentes del aire, al evaporarse el agua. La perfección del alma depende de su mayor o menor aproximación al fuego: las almas más secas son las mejores y son las de los sabios; los borrachos tienen el alma húmeda.

Podría pensarse que Heráclito alude a la inmortalidad del alma cuando dice: "Vivimos por la muerte de las almas y ellas viven por nuestra muerte". Además, se refiere a la realidad más allá de la muerte física del hombre: "A los hombres les esperan, después de la muerte, cosas que no sospechan ni se imaginan".

Discípulos: Aunque algún autor antiguo hable de los heraclitianos, no hay noticia cierta sino de dos: del muy mediocre Crátilo, que fue maestro de Platón; y de un tal Antístenes (no el cínico).

Importancia:

a) Según Fraile, "(Heráclito) es el pensador más eminente de los presocráticos" ⁴⁶. Su doctrina marca un gran avance sobre los milesios. Formula la tesis de la movilidad permanente del Ser y su multiplicidad y continuo cambio de las cosas. La unidad y estabilidad será doctrina de los eleatas, sobre todo en Parménides, otro de los grandes presocráticos. Habla Heráclito del *L o g o s*; también del fuego como elemento de todo. Esta última idea pasará a los estoicos.

b) Algunos cristianos creen ver en la frase heraclitiana "Al Único de veras sabio damos el nombre de ZEUS" un anticipo de la frase del evangelista San Juan: "Y el *L o g o s* era Dios". Podría ser, más bien, una influencia a través de los neoplatónicos.

c) A Heráclito se le tiene como el "padre de la dialéctica"; pero, como lo vimos, en su pensamiento es claramente metafísico. Algunos lo catalogan como 'eleata'. En efecto, al hablar Heráclito de que el 'Logos' preside pero queda separado de todo movimiento y multiplicidad se incluye en la órbita metafísica de Parménides. Como dialéctico, su influencia alcanzará hasta Hegel, Marx y muchos otros.

d) Su originalidad, su elevada concepción de lo divino, su mordacidad y su intuición del misterio hacen de él una personalidad rica y sugestiva.

D) ESCUELA DE ELEA

a. Eleatas anteriores: Jenófanes y Parménides

b. Eleatas posteriores: Zenón, el dialéctico y Meliso de Samos (Jonia)

⁴⁶ O. c., tomo I, p. 170.

“Este grupo de filósofos (de la Magna Grecia) tuvo la más alta importancia. Con ellos la Filosofía adquiere un nivel y un grado de profundidad que antes no tenía; y el influjo de Parménides es decisivo en toda la historia de la filosofía griega y, por tanto, en su totalidad, hasta hoy”⁴⁷ .

a. ELEATAS ANTERIORES

1. JENÓFANES :

Biografía: Platón y Aristóteles afirman que Jenófanes fue el iniciador de la escuela presocrática de Elea, lo que otros, con buenos argumentos, atribuyen a Parménides. Unos dicen que fue maestro de éste; otros que, más bien, fue su discípulo. Algunos autores no lo consideran auténtico filósofo. Según lo que sabemos del tema, fue el primero en señalar la existencia de fósiles marinos en el seno de la tierra. Era poeta y viajó mucho. Nació en Colofón (Asia Menor), entre los siglos VI y V a. C. Era posterior a Pitágoras y anterior a Heráclito. Vivió más de noventa años. Anduvo mucho tiempo como rapsoda, recitando sus propios poemas, al modo de los poetas y cantores homéricos itinerantes. Al fin, se estableció en Elea. De toda la producción de Jenófanes, sólo quedan unos cuarenta fragmentos, que se le atribuyen, y que no llegan a los cien versos.

“Lo más importante de (este poeta) es, por un parte, la crítica que hizo de la religión popular griega y, por otra, un cierto ‘panteísmo’, precursor de la doctrina de la unidad del Ser, en la escuela eleática”⁴⁸ .

Ideas de Jenófanes: Sentía el orgullo de la sabiduría y le parecía muy superior a la simple fuerza o a la destreza física. Encontraba inmorales y absurdos a los dioses de Homero y Hesíodo, de los que sólo se pueden aprender – según él - robos, adulterios y engaños, ya que los dioses de la mitología están cortados por el patrón de los humanos. “Los etíopes – afirma - dicen que sus dioses son negros y chatos; y los tracios, que son de ojos azules y rubia cabellera”⁴⁹ . Es ésta la más antigua crítica filosófica a la religión. El problema vislumbrado en estas rudimentarias observaciones es, nada menos, que el problema de la cognoscibilidad de un Dios trascendente. Parece haber intuido el monoteísmo: “(Hay) un único Dios; de todo lo que puede uno representarse, lo más grande; en nada parecido, en figura ni idea, a todo lo mortal ... él ve, él piensa ... él oye ... siempre en el mismo lugar, sin moverse ni para un lado ni para otro; no le cuadra moverse aquí, ahora y, en

⁴⁷ Marías, J., en: *Historia de la filosofía*, ya cit., pg. 18.

⁴⁸ Marías, J., en: *Historia de la filosofía*, ya cit., pg. 19.

⁴⁹ Véase un pensamiento similar en *Stromata* de Clemente de Alejandría, V, 109, 3 / Diels-Kranz, 21 B 15.

otro momento, allí". Según Aristóteles, el concepto de Jenófanes sobre la divinidad sería panteístico. Aunque Jenófanes también admite la existencia de dioses inferiores y demonios.

En Jenófanes aparece ya la contraposición entre verdad y apariencia, entre certeza y opinión, antinomia que Parménides llevará a extremos. No hay certeza, todo es opinión: "No hubo nunca ninguno, ni lo habrá jamás, que tenga un conocimiento claro sobre los dioses y sobre cuanto digo. Y, aunque, por ventura, llegase a hablar de manera perfecta, sin embargo, no lo sé. Sobre todas las cosas no hay más que opinión" ⁵⁰ .

Para él, el primer principio de todo es la tierra: "De la TIERRA todo procede y todo termina ... " Los seres vivos nacen del fango, o sea, de la tierra mezclada con agua. La tierra es ilimitada y no está rodeada ni por el aire ni por el cielo. Los astros se forman de las exhalaciones que se desprenden de la tierra bajo el calor del sol, las cuales ascienden, a modo de chispitas, que se acumulan, se inflaman y se extinguen diariamente. El mundo estrena cada mañana un nuevo sol. La luna es una nube densa, con luz propia, que se forma y extingue cada mes. El arco iris es una niebla de variados y aparentes colores.

Todas las cosas del mundo se destruyen periódicamente, mediante la disolución de la Tierra en el Océano, tornando al barro inicial, de donde vuelven a salir indefinidamente. Sin embargo, el Ser permanece siempre en su Unidad inmutable, aunque se muevan y destruyan las cosas particulares. Según Julián Marías, "Aristóteles afirmó que Jenófanes fue el primero que *unizó*, es decir: que fue partidario de UNO. Y por esta razón, prescindiendo del oscuro problema de las influencias, es forzoso admitir a Jenófanes como un precedente de la doctrina de los eleáticos" ⁵¹ .

Influjo e importancia: Según Diógenes Laercio, Jenófanes fue uno de los primeros que filosofaron en términos de poesía. Y, según otro autor antiguo, la palabra de Jenófanes fue la primera digna de ser escrita que llegó a los griegos.

Algunos autores sostienen que, en vez de haber influido Jenófanes sobre la escuela eleática, fue él quien, siendo ya viejo, sufrió la influencia del joven Parménides. Aristóteles no muestra estimación por los eleatas como grupo. Califica a Jenófanes y Meliso de rústicos, aunque reconoce que Parménides tuvo mayor visión ⁵² .

⁵⁰ Diels, 21 B 34.

⁵¹ *Historia de la filosofía*, ya cit., pg. 19

⁵² *Física*, I, 3; *Metafísica*, 986 b 26 - 27.

2. PARMÉNIDES:

Datos biográficos: Apenas quedan datos de su vida. Era de familia distinguida. Nació en Elea (hoy, Velia), al sur de Italia, donde probablemente fue discípulo de Jenófanes. Al parecer, Parménides tomó del título de una obra de éste, llamada 'Sobre la naturaleza', el de su propio poema, título que, por lo demás, era común entre los antiguos escritores griegos. Fue discípulo del pitagórico Ameinías, hijo de Dioquetes, también pitagórico, y se afirma que perteneció al pitagorismo (los antiguos lo tienen entre los pitagóricos), cuyas doctrinas no le son ajenas. Vivió entre 540 – 470 a. C. Platón lo llama 'el gran Parménides', aunque Aristóteles es parco en elogios cuando se refiere a él. Atestiguan algunos autores que a Parménides le fue encomendada la redacción de ciertas leyes para su patria de origen. Aquí se pone de manifiesto, una vez más, que los filósofos griegos de la primera época fueron varones prácticos, nada ajenos a las realidades comunes de la gente.

Parménides es el verdadero fundador y auténtico representante de la escuela eleática. Casi todos los autores están contestes en que es el más importante de los presocráticos. Heidegger lo considera el mayor de éstos ya que "la relación entre pensar y ser mueve toda la meditación occidental" ⁵³ ; y porque Parménides fue el primero (que sepamos) que planteó tal relación, en su poema *Sobre la naturaleza* (fragmento III), lo tiene como el 'primer filósofo' o 'sabio pensante'. Hegel ya había dicho que "... la verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides", aunque ya antes había afirmado que "Con Tales comienza, en realidad, la *historia* de la filosofía" ⁵⁴ . En otras palabras, Julián Marías dice lo mismo: estima que Parménides "es el más importante de todos los filósofos presocráticos... hasta el extremo de que la filosofía *strictu sensu* empieza con él" ⁵⁵ .

Ciertos (Zeller, Burnet) ven en Parménides una respuesta consciente a Heráclito; otros ubican a Heráclito después de Parménides (Reinhardt ⁵⁶); por último, hay quienes piensan (como Gigon... ⁵⁷) que ni Parménides conoció a Heráclito ni viceversa. En todo caso, Platón establece una antítesis real entre ellos. Se duda que Parménides conociera a Sócrates, como algunos sostienen.

⁵³ En *Conferencias y artículos* (trad. castellana de Eustaquio Barjau), 'Odós 5', Ed. del Serbal (Barcelona / Esp., 1994), cap. X, 'Moirá', p. 201.

⁵⁴ O. c., vol. I, pp. 158 y 235.

⁵⁵ O. c., p. 19.

⁵⁶ Véase: Marías, J. en *Historia*, o. c., p. 20. Este autor señala tanto a Reinhardt como a Zubiri como intérpretes que han hecho progresar el escudriñamiento de las ideas parmenídeas.

⁵⁷ Todos estos autores (Zeller, Burnet, Gigon y Reinhardt) son citados por Hirschberger, Johannes, en o. c., vol. I, p. 55.

Escritos: Su obra principal, además de algunos escritos en prosa, fue un poema intitulado 'Sobre la naturaleza', que se divide en una introducción y dos partes. Se conservan numerosos fragmentos de la primera parte y algunos versos de la segunda, para un total de unos 150 versos. Es un poema en hexámetros homéricos, forma literaria usada por él, debido, quizás, al influjo de su maestro Jenófanes y de la tradición didáctica hesiódica. A pesar de la forma poética usada por Parménides, se podría decir - y quizás con mayor razón - lo que Aristóteles decía de Empédocles: que entre él (Empédocles) y Homero nada hay en común, salvo el metro. En esta obra se vierten, por primera vez, profundísimos conceptos metafísicos en moldes de aquilatada poesía. La primera parte del poema describe el camino de la verdad, que lleva al Ser, y lo transitan Parménides y la Filosofía. La segunda muestra el camino de la 'opinión', que lleva a la simple apariencia de las cosas y lo recorren los vulgares mortales.

Doctrina: La base de las ideas de Parménides no puede ser otra que los fragmentos conocidos del mencionado poema 'Sobre la Naturaleza', único texto que conocemos donde expone su filosofía.

Gomperz afirma: "Si... la estructura del pensamiento (de Parménides) debe al panteísmo de Jenófanes el fundamento y a la matemática de Pitágoras la forma, es un tercer sistema, el de Heráclito, el que, en cierto modo, le dio la orientación. Porque fue la 'doctrina del fluir' del sabio de Éfeso la que más profundamente conmovió al espíritu de Parménides, le inspiró las dudas más persistentes y, lo mismo que a sus sucesores, le impulsó hacia aquella clase de soluciones en la que la particularidad especulativa de los eleatas se perfila con los rasgos más vigorosos"⁵⁸. Por su parte, Werner Jaeger destaca que "Parménides es el primer pensador que plantea de un modo consciente el problema del método científico y el primero en distinguir claramente los dos caminos fundamentales que habrá de seguir la filosofía posterior: la percepción y el pensamiento. Lo que no conocemos por la vía del pensamiento es meramente 'opinión de los hombres'. Toda salvación descansa en la sustitución del mundo de la opinión por el mundo de la verdad. Parménides considera esta conversión como algo violento y difícil, pero grande y liberador"⁵⁹.

He aquí aspectos de la doctrina de Parménides:

⁵⁸ Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos*. Traducc. castellana: Ed. Herder / Barcelona, 2000, tomo I, p. 211.

⁵⁹ *Paideia*, ya cit, p. 174.

1. Caminos hacia el SER :

Sólo hay un camino hacia la VERDAD del SER: la del que ES y que es imposible que no sea (vía de la persuasión y la VERDAD) y se da a través del NOUS o MENTE (= m e n s, en latín). La vía o camino alternativo es la de las COSAS particulares, que es la del común de los mortales, la del que es y no es al mismo tiempo (esto es: la que da cabida a la duda). Esta vía se allana a través de la SENSACIÓN, ya no de la mente. Una tercera vía, impracticable, imposible, es la del que NO ES, pues lo que 'no es' no se puede conocer ni expresar. El esquema es el siguiente:

Método	Objeto	Vía
1. NOUS (νοῦς) / Mens 2. Sensación	1. EL SER 2. Cosas particulares	1. Del QUE ES (= de la VERDAD) 2. De la OPINIÓN (= del que es y no es, al mismo tiempo)
-----	-----	Del que NO ES = imposible

2. Cualidades o predicados del SER o ENTE:

- a) es un presente que no admite ni pasado ni futuro. Siempre se encuentra en la Mente o en el 'N o u s'.
- b) Es UNO. En él no hay multiplicidad. Es una esfera sin vacíos o huecos de NO SER (contra los pitagóricos)
- c) Es INMÓVIL, homogéneo e indivisible. En efecto, la primera división en dos partes ya hace que deje de ser UNO.
- d) El Ente es un LLENO, sin vacíos. Es un CONTINUO y un TODO.
- e) El Ente no tiene principio ni tendrá fin. No ha sido engendrado y es inmortal.

3. Consecuencias de la OPINIÓN o D O X A:

La opinión puede ser verdad y error y la decisión sobre una u otra depende de la VERDAD. La opinión se atiene a las cosas que son MÚLTIPLES y VARIABLES. Esta variabilidad, este movimiento, es un LLEGAR A SER. Pero no llega hasta el SER, porque éste se da en el NOUS, no

en los sentidos. Y las cosas llegan es a los sentidos. Y por no llegar al NOUS, la opinión es falsedad.

El órgano de la opinión está en los sentidos (sensación) y ésta se compone de contrarios, por lo que es frágil y perecedera como las cosas mismas. La opinión no llega al NOUS, que es lo único inmortal, divino, como el SER.

El 'llegar a ser' o devenir es un llegar a ser aparente. El movimiento es sólo un 'llegar a ser'. El movimiento es variación, no generación; por tanto, no existe, desde el punto de vista del SER.

Y todo lo relativo a la opinión: movimiento, cosas particulares, etc., sólo es algo convencional, como los nombres que ponemos a las cosas (convención = *NOMOS*, νόμος).

La novedad de Parménides, en relación con el SER, podría formularse, diciendo que "las cosas, antes de cualquier ulterior determinación, *consisten en consistir*".

Según J. Marías, "(Parménides) significa, en la historia de la filosofía, un momento de capital importancia: la aparición de la Metafísica... con Parménides, la filosofía pasa de ser Física a ser Ontología o Metafísica, una ontología del ente cósmico, físico. Y ocurre precisamente que, como el ENTE o SER es inmóvil, la Física es imposible desde el punto de vista del Ser y, por tanto, de la Filosofía" ⁶⁰ .

Hirschberger nos dice: "Parménides fue uno de los grandes metafísicos, que quieren ofrecer algo más que un saber enciclopédico. Su tema era la sabiduría, porque buscaba el 'todo' y el 'uno'. Este lema de su filosofía no desaparecerá jamás" ⁶¹ .

Sobre este importante filósofo, Fraile nos da, ampliamente, la siguiente opinión: "El pensamiento de Parménides así como su SER, hay que encuadrarlos dentro de la preocupación presocrática por la 'naturaleza' (única, eterna y universal). Pero, a diferencia de todos sus contemporáneos, en la dualidad 'naturaleza' y 'cosas' Parménides borra de un plumazo las 'cosas' y se queda solamente con la 'naturaleza' (= el SER). Asimismo, en la dualidad 'sentidos' y 'razón' suprime la confianza en el testimonio de los sentidos y se queda solamente con lo que él pretende ser el 'testimonio de la razón'. Ahora bien, ontológicamente no se da ni puede darse semejante SER. Lógicamente tampoco tiene sentido, pues no se trata de un *concepto* universal sino de un *ser* real, existente y

⁶⁰ O. c., pp. 19 y 23.

⁶¹ *Breve Historia*, ya cit., pp. 20 - 21.

particular. El SER de Parménides no tiene nada que ver con el concepto universalísimo, comunísimo y abstractísimo del 'ser en cuanto ser' de Aristóteles y *carece de todo fundamento querer ver en el filósofo de Elea el fundador de la Metafísica*. Su 'ser' es físico, no metafísico; es particular y concreto, no abstracto; es individual, no común; es real y actualmente existente, no una pura entidad lógica. ¿Qué sentido puede tener semejante 'ser'? ¿No se le puede atribuir un sentido psicológico, como uno de tantos juegos de destreza intelectual a que los griegos fueron siempre tan aficionados? Zenón creía en la pluralidad y en el movimiento de los seres y, sin embargo, enredó a los pitagóricos en las mallas de sus agudos epiqueremas (= silogismos sobre lo verosímil). Asimismo, Parménides es difícil que llegara a dudar de la realidad de la pluralidad y del movimiento de las cosas y, sin embargo, lanzó a sus contemporáneos y a toda la filosofía posterior un concepto que todavía se sigue discutiendo" ⁶².

Por lo demás, Parménides ironizó despiadadamente sobre la ingenua física de milesios y pitagóricos, a quienes parece conocer muy bien. Por supuesto, también combate con vehemencia a Heráclito: ¿Acaso toda su teoría del SER no es una tremenda refutación del constante 'devenir' o movilidad de las cosas de Heráclito?

Balance y crítica. Influencia: El mérito de Parménides no está en las cualidades que da a su concepto de SER, puesto que ya habían sido señaladas por filósofos anteriores, sino en haber colocado, frente a frente, en ficticia antítesis irreductible, el SER y el NO - SER, la unidad y la pluralidad, el conocimiento racional y el sensitivo, la verdad (ἀλήθεια) y la opinión (δόξα), el mundo y las cosas. En Parménides esta última contraposición resulta irreductible, ya que al aceptar el mundo o la naturaleza se niega necesariamente la pluralidad de las cosas y viceversa.

La falla de su filosofía consiste en aplicar apriorísticamente el principio de identidad del SER, negando, con esto, toda pluralidad, diversidad y movimiento. De esa suerte traza el camino a los racionalismos idealistas, que se cumple en tres etapas: prescindir, por abstracción, de las modalidades particulares de los seres para considerar solamente la propiedad comunísima del Ser; atribuirle a este ser abstracto una existencia y realidad ontológicas; prescindir de los sentidos para replegarse en la sola inteligencia del SER (= subjetivismo).

Sin embargo, su intención fue *realista*, pues afirma la existencia y realidad del SER, aunque en el proceso pasó al concepto del SER, confundiendo el Ser (lo ontológico) con el concepto (lo lógico).

⁶² O. c., tomo I, pp. 188 - 189.

Al desdeñar lo sensible y poner la 'verdad' en solo lo inteligible, incurre en un 'realismo' exagerado, que hace que el universal abstracto exista tal cual en la realidad; y que termina en un 'idealismo', que convierte la realidad en el pensar. Esta vía será muy parecida a la de las ideas subsistentes de Platón, emparentada con la pitagórica; y será la racionalista - panteísta de Escoto Erígena, de Plotino, de Nicolás de Cusa, de Spinoza, de Hegel y de los Neoidealismos.

La influencia de Parménides en el pensamiento filosófico es profunda: Con su genial intuición estimuló la especulación sobre el SER en sí, prescindiendo de las apariencias. Su tajante contraposición SER >< NO SER influirá en Empédocles, en los atomistas, en los sofistas y en el propio Platón. Aristóteles abrirá el camino a la solución, al introducir el concepto analógico del SER y el del ACTO / POTENCIA, para explicar metafísicamente la pluralidad de seres y la realidad del movimiento.

Parménides, con su SER INMÓVIL, contribuyó a dar forma, posteriormente, a una teoría racional sobre Dios, pero también imprimió un vigoroso impulso a la filosofía griega, en problemas tan decisivos como: el movimiento, la pluralidad, etc.

No hay que perder de vista, pues, que toda la importancia de Parménides reside en sus reflexiones sobre el concepto de SER.

b. ELEATAS POSTERIORES:

1. ZENÓN DE ELEA, EL DIALÉCTICO

Datos biográficos: Vivió entre los años 490 – 430 a. C. Aunque, según recientes estudios, no hay fundamentos para aceptarlo, testimonios muy antiguos aseguran que Zenón fue el discípulo predilecto de Parménides y que fue el sucesor de éste al frente de la escuela eleata. Diógenes Laercio asegura que, al igual que Heráclito, despreciaba a la gente con el máximo desdén. Parece que participó muy activamente en la política de su tiempo y que colaboró con la redacción de leyes para su patria. Nació y murió en Elea; su muerte fue el fatal desenlace de las torturas que recibió por órdenes del tirano Nearco.

Si fue él quien compuso los primeros 'diálogos' (según algunos aseguran) merecería un puesto notable en la historia de la literatura (tales textos, de todas maneras, se perdieron), pero Aristóteles desmiente la versión y atribuye estas primeras composiciones a un tal Alexámenes de Estiros (o de Teos). Escribió, sí, varias obras en prosa, hoy extraviadas, cuyos títulos serían: 'Erides (discusiones)', 'Contra los físicos', 'Explicación crítica de Empédocles' y 'Sobre la naturaleza'. De este último libro apenas se conservan tres cortos fragmentos.

A Zenón se le debe que los filósofos eleatas estén asociados a aquella tan peculiar manera de discutir llamada *dialéctica* o *erística* (arte de argumentar). Parménides fue defendido por sus discípulos (en especial por Zenón), mediante este método.

El método dialéctico: Defendió la teoría del ser UNO, indivisible y continuo, de su Maestro, contra el SER MÚLTIPLE de los pitagóricos, que confundían el ser físico, real, con el ser abstracto, matemático. Los pitagóricos tardíos llegaron a recurrir al método infinitesimal, subdividiendo la extensión hasta el infinito, para explicar los números fraccionados. Así pretendieron medir la cuadratura del círculo.

Zenón, pues, se propuso demostrar, con sus sofismas, aporías, epiqueremas y paralogismos ⁶³, que si el ser único inmóvil de Parménides parece absurdo, más inconcebible resulta ser el múltiple, discontinuo y móvil, compuesto por infinitos indivisibles de los pitagóricos tardíos. Para ello ideó los siguientes argumentos, aparentemente irrefutables:

- Contra la pluralidad y discontinuidad de los seres (sólo damos dos de los seis argumentos propuestos por Zenón): 1. Las cosas extensas serían, a la vez, infinitamente grandes e infinitamente pequeñas. Infinitamente grandes, porque constarían de parte divisibles hasta el infinito; e infinitamente pequeñas, porque con partes extensas no puede constituirse un cuerpo extenso, pues la suma de puntos inextensos no puede llegar a constituir extensión alguna. 2. Sería lo mismo sumar que restar, porque esas partes inextensas, sumadas, no aumentan la extensión y, restadas, no la disminuyen.
- Contra lo múltiple: Si las cosas son múltiples, cada una de ellas debe ser perceptible. Si arrojamos a tierra un saco lleno de trigo, hace ruido; en cambio, no hace ruido cada uno de los granos por separado.
- Contra la realidad del espacio: las cosas extensas están en el espacio. Ahora bien, el espacio es algo o es nada. Si es algo, debe estar en otro espacio y éste en otro y, así, sucesivamente, hasta el infinito. Pero si el espacio es nada (no - ser), entonces las cosas están en la nada. Lo que es absurdo.
- Contra la realidad del movimiento: Son cuatro y los interpreta así Aristóteles:

⁶³. **Sofisma**: argumento en apariencia verdadero con que se pretende convencer de algo falso; **aporía** (contradicción o paradoja): dificultad lógica que presenta un problema especulativo; **epiquerema**: silogismo (deducción) en que una o varias premisas van acompañadas de una prueba causal; y **paralogismo**: razonamiento incorrecto, no peyorativo. Véase: Ramis, Pompeyo, *Lógica y crítica del discurso*, ULA / Consejo de publicaciones, 2ª ed., Mérida (Ven.), 2006, pp. 188, 205 y 207.

- a) No existe el movimiento porque lo que se mueve debería llegar a la mitad antes que al final.
- b) El de Aquiles, el de los pies ligeros. y la tortuga : el más lento (la tortuga) nunca será alcanzado por el más rápido, pues el perseguidor tendría que llegar antes al punto de donde partió el fugitivo, de suerte que tendrá que suceder que el más lento vaya siempre adelante.
- c) La flecha disparada está quieta, no se mueve.
- d) El de los cuerpos que, en el estadio, se mueven en sentido contrario a otros cuerpos iguales, unos a partir del extremo del estadio y otros, a partir del medio, a igual velocidad: Zenón dice que con eso resultará la mitad del tiempo igual a su doble.

He aquí una formulación más clara de estos epiqueremas y su respuesta, según Aristóteles ⁶⁴ :

1º El argumento de la *dicotomía*: “No se puede llegar a la meta, pues antes de llegar a ésta, es necesario llegar a la mitad y, antes de llegar a la mitad, se debe llegar a la mitad de ésta y, así, sucesivamente. Por consiguiente, si no se puede llegar al medio, tampoco se puede llegar al final”. Respuesta: Un espacio infinito compuesto de infinitas partes, actualmente existentes, no se puede recorrer en tiempo finito.

2ª El de *Aquiles y la tortuga*: “Si Aquiles da a la tortuga una ventaja y ésta se sigue moviendo, nunca la podrá alcanzar. Porque mientras Aquiles recorre el espacio que lo separa del punto en que está la tortuga, ésta habrá avanzado algo y estará ya en otro punto; cuando llegue a éste, ella habrá avanzado algo y, sí, sucesivamente”. Respuesta: Si el espacio y el tiempo del argumento se van dividiendo, y no tenemos un movimiento continuo sino discontinuo, no tendremos un tiempo sino tiempos, no un espacio único sino varios espacios.

3ª El de *la flecha que no llega al blanco*: Respuesta: “La flecha disparada no puede llegar al objetivo, pues, para ello, tendrá que atravesar todos los puntos intermedios, que son infinitos. Pero estar en un punto determinado es lo mismo que quedarse en reposo. Luego la flecha no llega a destino”. Respuesta: El movimiento es un continuo fluido y, si se lo divide en partes, es un discontinuo, deja de ser movimiento. El movimiento es un acto de un móvil que está en potencia hasta llegar a destino. Si el movimiento se divide en actos sin potencia se convierte en reposo.

4ª El del *estadio*: “Todo movimiento es un engaño, pues si dos cuerpos que se mueven con igual velocidad, en sentido contrario, atraviesan, en su carrera, una serie de cuerpos en reposo, resultará que cruzan a éstos con velocidad distinta de aquella con que se cruzan los móviles entre sí”. Respuesta: En cualquier parte del tiempo, el cuerpo considerado estará en movimiento, o sea:

⁶⁴ *Física* VI, 9, 239 b 9 – 13.

estará en acto (ya habrá ocupado un lugar avanzado) y en potencia (en cuanto está pasando a lugar más avanzado). Por consiguiente, no se podrá dividir su estado en acto de su estado en potencia, porque, si se hace, cesa el movimiento y se podría dividir en partes, en cada una de las cuales el móvil estuviera en acto y en potencia.

Recapitulando: “Zenón enredó a sus contemporáneos con un ‘océano de argumentos’ (Platón), insolubles, tanto en el concepto del ser UNO, continuo e inmóvil, de Parménides, como en el del ser múltiple, discontinuo y móvil, de los pitagóricos. Para resolverlos será preciso esperar las distinciones introducidas por Aristóteles: el ser lógico y el ontológico, acto y potencia, infinito actual y potencial, cantidad continua abstracta (propia de la Matemática) y la extensión física como accidente real de la sustancia corpórea”⁶⁵.

Influjo: Para Aristóteles, Zenón es padre de la dialéctica o erística (arte de argumentar). Pero no logró confirmar las tesis de Parménides sino que sembró el escepticismo y fomentó la palabrería sutil de los sofistas, que vendrán después.

No habrá que decir, sin más, que el intento de Zenón fuera simplemente engañarnos con sofismas. Él mismo estaba convencido de la ‘realidad’ del movimiento. Lo más cierto es que, también él, pagará tributo a sus convicciones teóricas sobre el SER, heredadas de su maestro Parménides que, según la mentalidad primitiva, consistía más en palabras que en realidades ontológicas.

2. MELISO DE SAMOS

Vivió en el siglo V a. C. Natural de Samos (isla griega del Mar Egeo). Siendo Almirante de la isla derrotó a Atenas en brillante acción naval, aunque Pericles no tardó en desquitarse. Fue el último representante de los eleatas. Mantiene los conceptos fundamentales de esta escuela sobre el Ser, pero los completa con la *infinitud*: “Si el Ser es infinito, el Ser es UNO, porque, si fuesen DOS, los seres no podrían ser infinitos sino que limitarían el uno con el otro”. Aristóteles lo califica de obtuso por haber confundido el Ser con el mundo material⁶⁶. En cambio, Platón casi lo equipara a Parménides⁶⁷. Simplicio nos ha transmitido un resumen y diez fragmentos de un tratado suyo “Sobre el SER”, erróneamente atribuido a Aristóteles.

⁶⁵ Fraile, obra citada, tomo I, pg. 195.

⁶⁶ *Metafísica*, 986 b 20 – 26. *Física*, 186 a.

⁶⁷ Opinan muchos (Diels y Kranz entre otros) que dentro del ‘grupo eleata’ que se menciona en el *Sofista* está Meliso de Samos (242 d). El ‘extranjero de Elea’ de 216, a, podría ser Meliso (‘todo un filósofo’) que sostiene ideas un tanto diferentes a las de Parménides, pero que es tan respetable como éste.

E. FILÓSOFOS RECIENTES DE LA NATURALEZA :

a) MECANICISTAS, EN GENERAL:

1. EMPÉDOCLES
2. LEUCIPO
3. DEMÓCRITO DE ABDERA

La realidad o es el Ser inmutable o está en los fenómenos cambiantes. Acicateados por este dilema están Empédocles, Anaxágoras y Demócrito, sobre todo. Ninguno de ellos comprendió a fondo la unicidad del Ser de Parménides y, por ello, en sus especulaciones hacen una amalgama de elementos espirituales y materiales bastante confusa. Vuelven a las ideas de los milesios y, por ello, se les denomina filósofos *recientes* de la naturaleza, en contraposición a los antiguos.

b) LOS MECANICISTAS INDIVIDUALMENTE :

1. EMPÉDOCLES:

Datos biográficos: Nació en Acragas (Agrigento o Girgenti), Sicilia. Vive entre 490 – 432 a. C. Pertenece a una familia rica y poderosa, que contaba entre sus miembros a algunos vencedores olímpicos. Su padre, Metón, fue jefe del partido democrático, del que Empédocles parece haber sido el sucesor. Fue, además, legislador, poeta, médico, auténtico hombre de ciencia, vidente, sacerdote, taumaturgo, místico y se creyó un semidiós. Iba por Sicilia y el Peloponeso enseñando y curando. Muchos lo veneraban. Como poeta fue mediocre. Según Aristóteles, murió en el Peloponeso (Grecia); para Diógenes Laercio, se arrojó en las entrañas del volcán Etna (Sicilia), para que lo consideraran una divinidad, un Inmortal. Esta versión última parece, más bien, leyenda. Incluso existe una tradición que asegura que fue llevado, en cuerpo y alma, al cielo.

Obras: Escribió dos poemas intitolados “Sobre la naturaleza” y “Purificaciones”, para un total de 5.000 versos, según Diógenes Laercio. Se conocen 111 fragmentos del primero (con 353 versos) y 50 del segundo (con 116 versos). En el primero trata el problema cosmológico, a la manera de los demás presocráticos. En el segundo, el estilo es más florido, de tema más bien moral y místico que filosófico. En sus reflexiones se pueden observar algunas ideas que se adelantan a las teorías evolucionistas y de la selección natural, principalmente de Darwin.

Doctrina: Equivale a una pretensión ecléctica que trató de juntar nociones de los milesios, pitagóricos, eleáticos y de Heráclito. Tuvo, además, anhelos místicos y morales, de influencia órfica.

a) A diferencia de Parménides, pone su confianza, a la vez, en el testimonio de los sentidos y en el de la razón y aspira llegar, por ambos medios, a un conocimiento seguro y a verdades nuevas. Los sentidos no consiguen la verdad, separados de la razón ni viceversa.

b) El Ser es eterno e indestructible. Lo integran cuatro 'raíces' o elemento distintos, de los que se componen todas las cosas, incluso los dioses. Son: el fuego (Helios, Zeus), aire (Hera), la tierra (Hades) y Nestis (el agua). Corresponden, separadamente, al Agua de Tales, al Aire de Anaxímenes, al Fuego de Heráclito y a la tierra (o fango: tierra más agua) de Jenófanes. (En la Antigüedad se creyó también que las estrellas eternas estaban compuestas de una materia sutilísima, denominada la 'quinta esencia').

c) Aun cuando no fueron verdaderos elementos los que Empédocles tomó por tales y aunque estuvo bien lejos de acertar sobre su número exacto, mérito será siempre de él haber tenido con precisión la idea de ELEMENTO. Y es, igualmente, significativa, la segunda idea, enlazada con la primera: la de la eternidad de la primigenia materia constitutiva del mundo. Equivale la posterior al concepto de la ley de la conservación de la sustancia.

d) La realidad se alterna en dos fases de unidad y disgregación, denominadas AMOR - ODIO (*filía, φιλία – neikos, νεῖκος*), que son fuerzas cósmicas, eternas y antagónicas. Este ciclo está dominado por el "vasto y antiguo juramento de la intolerable necesidad (a n á n k e, ἀνάγκη)".

e) De la mezcla y separación de los elementos, en virtud del amor y del odio, resultan todas las cosas, que no cesan de estar cambiando. Pero la ley que rige este ciclo amor-odio no cambia nunca. No hay nacimiento ni muerte sino sólo mezcla o separación de elementos.

f) En la evolución del mundo hay cuatro fases:

i. La esfera compacta y mezclada con los cuatro elementos

ii. Inicia el Odio la separación de las cosas

iii. Domina el Odio y aparecen las cosas múltiples

iv. Triunfa el amor y todas las cosas se hacen una sola. Después, del UNO se dividen muchos seres.

g) Todas las cosas aparecieron unidas, primero, en desorden: piernas, manos, cabezas humanas y de animales. Se hicieron los monstruos, primero; pero, después, vino el orden.

h) El hombre se compone de una mezcla proporcional de los cuatro elementos. Explica la sensación en virtud del principio de que lo semejante conoce lo semejante: con la tierra miramos la

tierra, etc. Distingue entre alma orgánica (mortal) y demonio divino (inmortal). Las almas, unas veces andan vagando por los espacios, y, otras, se encarnan en cuerpos materiales (pitagorismo).

i) En su primer poema concibe a la divinidad como los filósofos milesios y los eleatas: la identifica con la plenitud de la materia cósmica. Habla de que las cosas corporales tienen entendimiento y pensamiento ⁶⁸.

j) Además del mundo de los cuerpos, existe el mundo de los espíritus o almas. Éstas debieron estar, al principio, entre los dioses, pero, debido a alguna culpa, cayeron sobre la tierra y, después de una larga peregrinación, reencarnándose, regresan, en su primitiva pureza, al más allá, libres ya del cuerpo.

Balance: Según Hirschberger, "el pensamiento de Empédocles constituye una original síntesis de Heráclito y los eleatas... Aunque se da (en él) un Ser constante, se da también devenir y movimiento. Como cosa nueva hay que registrar en Empédocles el haberse representado el devenir como un acontecer regular y automático. En ello, como en la reducción del devenir a pura mutación de lugar de las partículas elementales, vemos los primeros anuncios de un pensamiento mecanicista" ⁶⁹.

No se debe ver en la teoría de la mezcla al azar de los elementos para la producción de las cosas (en desorden, primero) como un anticipo del evolucionismo. Éste, según la teoría moderna, procede en orden y por grados, en sentido lineal y progresivo.

2. LEUCIPO:

Demócrito y Leucipo son los llamados 'atomistas' y los últimos presocráticos. Son más o menos contemporáneos de Sócrates.

Son tan escasos los datos de la vida de Leucipo que se ha dudado hasta de su existencia. Se afirma, sin embargo, que vivió entre 460 y 370 a. C., aproximadamente. Parece que fue discípulo de Zenón de Elea; contemporáneo, probablemente, de Anaxágoras y Empédocles, se cree que fue amigo y maestro de Demócrito. Aristóteles y Teofrasto lo tienen por el fundador de la escuela atomista, en Abdera (colonia jónica de Tracia). Teofrasto lo cree discípulo de Parménides.

Se le atribuyen dos obras: "La Gran Ordenación del Cosmos" y "Sobre la Mente". Integradas a las enseñanzas de Demócrito, es difícil discernir lo que es propio de cada uno.

⁶⁸ Aristóteles (*Metafísica* 1009 b, 15 y ss.) dice que *Empédocles afirma que al cambiar el estado corporal se cambia también el pensamiento.*

⁶⁹ *Historia de la filosofía*, tomo 1, ya cit., pg. 63.

3. DEMÓCRITO DE ABDERA:

Datos biográficos: Nació en Abdera, Tracia (costas del Mar Egeo, al extremo nororiental de Grecia). Vivió entre 460 – 370, aproximadamente. Viajó mucho. Vivió cinco años en Egipto; estuvo un tiempo en Atenas, donde pasó desapercibido. Su permanente sonrisa fue proverbial en la antigüedad. Dicen que, al final de su vida, para no reírse de todo, se sacó los ojos. Pasó de los cien años. Fue contemporáneo y rival de Platón, el cual, aunque conoció sus obras, nunca lo menciona. Sucedió a su maestro Leucipo en la dirección de la escuela atomista de Abdera. Fue un genio universal, tal vez no inferior a Aristóteles. Se desenvolvía bien en cosmología, epistemología y ética; además, poseía conocimientos sobre física (incluida óptica y balística rudimentarias), astronomía, geografía, matemática, botánica, zoología, música, pintura, medicina y agricultura.

Escritos: Escribió mucho (se mencionan entre sesenta y noventa títulos, de los cuales sólo quedan unos trescientos fragmentos) y con elegancia. Cicerón y Dionisio de Halicarnaso elogian sin reservas su estilo, colocándolo al lado de Platón. Algunos títulos de los trozos que se conservan: "Pequeña ordenación del Cosmos", "Sobre las formas", "Sobre la razón", "Sobre el buen ánimo", "Pitágoras o el comportamiento del sabio", "Preceptos", etc.

Doctrina:

a) Noética: El pensamiento es un movimiento de átomos. Lo es, ante todo, el conocimiento sensible, que tiene lugar cuando los 'ídolos' (εἰδωολα, imágenes) de las cosas, que se desprenden de ellas, se ponen en contacto con los átomos del alma. El conocimiento espiritual provendría de un movimiento sutilísimo de átomos. Las diferencias de las cosas las percibimos en virtud de una opinión (νόμος, n o m o s) subjetiva, pero tal diversidad no está en las cosas mismas.

b) La realidad: Todo es materia. En el principio existían el Ser material, lleno como una masa compacta e indiferenciada, el Gran Vacío (el No - Ser) y el movimiento eterno. El vacío, impulsado por el movimiento, penetró en el Ser, desmenuzándolo en infinito número de partículas pequeñísimas indivisibles (ἄτομος, 'á - tomos'), cualitativamente idénticos, indestructibles; sólo se diferencian en extensión, volumen y peso (en igualdad de masa todos pesan lo mismo). El vacío, mezclado con los átomos, en mayor o menor proporción, es la causa de las diversas cualidades.

El movimiento de los átomos es rectilíneo pero, al moverse en el espacio vacío, chocan entre sí, formando remolinos, desfigurándose y adoptando formas diversas, tales como esferas, ganchos, etc.

Todos los cuerpos se distinguen sólo por la forma, el orden y la posición, pero se componen de los mismos elementos. Éstos (los átomos) son invisibles. Después de un primer momento de caos, en la formación y destrucción de las cosas, viene la ley de la Necesidad, a causa de un movimiento puramente mecánico.

El alma es material y está compuesta de átomos muy sutiles y móviles. Entre sensación e inteligencia no hay disimilitud sino de grado. El alma es un cuerpo dentro del cuerpo y parece juntamente con el cuerpo.

Existen las divinidades, que moran dentro en los espacios comprendidos entre los distintos mundos, viven felices y no se preocupan nada de los hombres. Están compuestos de átomos perfectísimos, mejores que los del resto de la humanidad. Merecen, con todo, nuestra veneración.

c) La ética: El criterio supremo de la conducta humana es el placer: "El placer y el dolor constituyen el criterio de lo útil y de lo nocivo" ⁷⁰. Pero se impone la moderación y el dominio de sí mismo. El mayor placer consiste en la contemplación de las cosas bellas.

Se le atribuyen máximas de aquilatada moral y espiritualidad. Por ejemplo: "No digas ni hagas ninguna maldad, aunque estés solo; aprende a avergonzarte de ti mismo mucho más que de los demás" (Diels B 244). Otra: "La educación es una disciplina en la prosperidad y un refugio en la adversidad" (Diels B 180).

Para él, las leyes son un mal necesario para obligar a los hombres a obrar el bien. El sabio no las necesita. Tampoco debe tener familia y es ciudadano del mundo, sin patria determinada.

Discípulos: Damos unos pocos nombres: Anaxarco y Bión, ambos de Abdera, Nausifanes de Teos (maestro de Epicuro); y el egipcio Bolos de Mendes. Por mucho tiempo difundieron sus ideas.

Influencia: La escuela atomista ofrece una solución original al problema de la unidad del Ser y de la diversidad de las cosas, aunque, en sus conceptos sobre la realidad entran diversos elementos: Las ideas de los milesios, eleatas, pitagóricos; y las de Heráclito y Empédocles.

Demócrito fue muy apreciado por Aristóteles. En teoría fue materialista pero, en la práctica, resulta uno de los mayores idealistas de todos los tiempos. Epicuro tomó de él su física, aunque sin comprenderla muy bien. Es muy conocida la importancia que, a través de Epicuro, tuvo el atomismo

⁷⁰ Diels B, 188. 189; B 4.

en la cultura romana del siglo I a. C., con Lucrecio. Las ideas morales de Demócrito empiezan ya a dibujar la figura del auténtico sabio, sereno y dueño de sí, característica de la moral griega.

El influjo puramente científico de Demócrito llegó, por diversos caminos, a la ciencia helenística (Aristarco de Samos, Eratóstenes de Cirene, etc.). Y, después de dos mil años, será aprovechada la teoría atomista por la moderna física nuclear (Dalton, Avogadro, entre otros).

b) ANAXÁGORAS

Datos biográficos: Natural de Clazomenes (Asia Menor), nació hacia el 500 a. C. Murió en Lámpsaco, en 428. Fue el primer filósofo que abrió la escuela de su especialidad en Atenas. Entre sus alumnos se cuentan: Pericles – su amigo personal - , Eurípides, Arquelaos, Protágoras, Tucídides, Mirón, Fidias y, quizás, Sócrates. En Jonia, fue condiscípulo de Anaxímenes y de Hermótimo. Es el tipo perfecto del sabio jónico. Cosmopolita e individualista, se preocupó por la ciencia sin inquietudes morales y religiosas. Fue un gran físico, matemático y astrónomo. Ponía como fin de la vida la contemplación, con lo cual se logra la libertad. Siendo de familia aristocrática, no quiso saber nada de la política y se dedicó a la vida teórica. En Atenas se vio envuelto por un juicio por impiedad, debido a que afirmaba que el sol no era un dios. Debió huir a Lámpsaco, donde vivió, rodeado de fama, hasta su muerte.

Escritos: Además de científico (dio una explicación racional de los eclipses, practicó la disección metódica de animales, estudió la anatomía cerebral y descubrió que los peces respiran a través de las branquias), dio muestras de ser profundo filósofo en su obra, intitulada: (Συγγραφή, Escritura paralela) llamada también: 'De la Naturaleza' (Περὶ φύσεως). Apenas conocemos fragmentos de este escrito, por Simplicio; cuenta Sócrates que tal texto era tan popular en Atenas que se vendía por una dracma. Se le atribuye un tratado, que lleva el título 'Sobre los Escenarios', que fue escrito en la cárcel y plantea la cuadratura del círculo.

Doctrina:

a) Anaxágoras pertenece todavía a la línea de los físicos jonios. Debe ser leído después de los atomistas, aunque les antecede en el tiempo. Considera la materia como algo inerte y acude, como Empédocles, a una fuerza extrínseca para explicar el movimiento y la división de las cosas. Su concepto de Mente o Nous no pasa de ser una fuerza cósmica ordenadora, pero prelude ya el 'Demiurgo' de Platón y contribuye, de lejos, a preparar el 'conocimiento de conocimiento'

(γνωῶσις γνόσεως) de Aristóteles, elevando, así, un poco el tono materialista de las cosmogonías presocráticas.

b) Llega a afirmar que la materia de que algo se compone está ya, de algún modo, germinalmente (*spermata*) en aquello de lo cual algo se hace. Los últimos elementos de las cosas son – según él - gérmenes (semillas) que, cualitativamente, son de la misma esencia que el producto resultante. Aristóteles llamó a estos elementos H O M E O M E R Í A S, que son eternas, indestructibles e inmutables. Su número es infinito.

c) Pero todos estos elementos llevan en sí una causalidad final, ordenadora, que es principio y razón de ser del movimiento, el NOUS o INTELIGENCIA. Este NOUS no es el creador sino el arquitecto del Universo. Pero lo acompañan otras causas mecánicas que terminan el trabajo del N o u s. Sin embargo, estos elementos, el N o u s y los procesos del Cosmos, no se ven, por la debilidad de nuestros sentidos.

Discípulos: Arquelao y Metrodoro de Lámpsaco (ambos del siglo V a. C.). Aquel siguió al Maestro al destierro y continuó en la dirección de la Escuela en Lámpsaco. Ninguno de los dos se destaca.

www.bdigital.ula.ve

c) DIÓGENES DE APOLONIA

i. Discípulo de Anaxímenes y, luego, de Anaxágoras; gozó de la amistad de éste. Nació en Apolonia (Creta). Estuvo en Atenas, donde fue perseguido por ateo. Tiene un libro intitulado 'Sobre la Naturaleza', del que se conocen sólo unos pocos fragmentos. El autor de comedias, Aristófanes, en 'Las Nubes', se mofa de sus teorías.

ii. Mezcla, en sus lucubraciones, ideas de sus maestros y de Leucipo. En sus argumentos quiere ser un físico y resulta un metafísico. Dice que el espíritu es inmanente al mundo y que ese espíritu es la Divinidad. A ésta la conocemos por sus obras aunque, de por sí, es invisible.

iii. En toda realidad natural hay una finalidad (t e l e o l o g í a). Este concepto de 'finalidad' es lo novedoso de Diógenes respecto a su maestro Anaxágoras.

iv. Sus ideas son tomadas por Platón, los estoicos y, aun, se pueden rastrear en la doctrina cristiana (sin que pueda darse en ésta una dependencia absoluta de aquellas).

II. Los Sofistas

Aspectos generales ⁷¹ :

Hemos llamado 'pre - socráticos' a los filósofos griegos cuyo pensamiento no ha sido influido por Sócrates. Pero ello no necesariamente significa que sean anteriores a Sócrates. Demócrito, el pitagórico Filolao y los más importantes sofistas eran más o menos de la misma época que Sócrates; Zenón de Elea, Empédocles y Anaxágoras le llevaban sólo unos años en edad.

A la comedia 'Las Nubes' de Aristófanes se debe que Sócrates sea confundido con los sofistas de oficio, que eran maestros asalariados. Sócrates, en cambio, se negó a recibir dinero por sus enseñanzas y fue el prototipo del auténtico 'sabio', que buscaba sinceramente la verdad.

LA RETÓRICA EN GRECIA : La retórica (el arte de hablar en público) a la que se refiere Platón en su *Protágoras* (aunque el origen de la expresión es anterior) fue una disciplina antiquísima en Grecia; al comienzo no fue propiamente una técnica. Entre los héroes homéricos ya existe una gran estima por los 'buenos habladores (oradores)'; de ahí que los griegos aceptaran por mucho tiempo que fue Homero el 'inventor' de la retórica. Mucho antes se creyó que era un don del dios Hermes.

En la antigua sociedad griega se dio mucha importancia a la palabra hablada y 'viva' ('alada' dice Homero), con su poder, casi mágico, trasmisor del pensamiento persuasivo. Gorgias nos lo dice: "Es la palabra un señor poderoso que, con una pequeñísima sustancia, absolutamente invisible, lleva a cabo acciones enteramente divinas, pues tiene el poder de calmar el temor, eliminar el dolor, producir alegría, aumentar la compasión" ⁷² .

Esta natural tendencia oratoria del griego, mientras va tomando conciencia de sí misma, a través de la especulación filosófica, se encuentra con las nuevas fuerzas políticas y sociales que, a fines del s. VI a. C., concluidas las tiranías, se organizan en regímenes democráticos, de los que Atenas es el ejemplo más ilustre, con Clístenes a la cabeza (segunda mitad del s. VI a. C.).

Ahora bien, es condición y fundamento de la democracia la llamada 'i s e g o r í a' (ἰσηγορία), es decir, el derecho de todo ciudadano a expresar libremente su opinión en asambleas, tribunales y en todo encuentro de la vida social. Especialmente en la actividad política, la oratoria se constituye en la fuerza más eficaz de que dispone el hombre de gobierno para asegurarse el favor y aprobación del pueblo y la victoria sobre sus adversarios.

⁷¹ Esta es una apretada síntesis de la misma materia de: Hegel, *Lecciones*; Jaeger, *Paideia*; Copleston, vol. I; Hirschberger, vol. I; Fraile, vol. I; y J. Marías, en su correspondiente *Historia de la Filosofía*, obras ya cit.

⁷² *Elogio de Elena*, 8, 12 - 14.

Por unánime testimonio de los antiguos, la primera aparición de la retórica como arte, es decir, como preceptiva oratoria, ocurrió en Siracusa (Sicilia), a mediados del s. V a. C., con Córax y su discípulo Tisias. Aquel era, a su vez, discípulo de Empédocles, a quien atribuye Aristóteles la invención de la Retórica. Y, según la tradición, la entrada oficial de la retórica siciliana en Atenas, tuvo lugar con la famosa embajada de Gorgias y Tisias, en el año 427. Pero, mucho antes que ellos, habíanse destacado, en Atenas: Solón, Temístocles y, sobre todo, Pericles. Se puede mencionar, también, a Antifonte con sus 'Tetralogías'.

A Gorgias se le considera, no sin razón, el retor más brillante de los sofistas, pero veremos su obra y figura al considerar, por separado, las personalidades sofísticas.

CONTEXTO POLÍTICO-SOCIAL Y FILOSÓFICO: Después de las guerras médicas y de las victorias de Maratón (490 a. C.), Platea (480) y Salamina (479), Atenas se convierte en cabeza de una poderosa liga política y en centro del comercio y la cultura griegas. El apogeo se alcanza bajo Pericles (499 - 429). En esta época de participación de todos los ciudadanos en los asuntos públicos, en el ágora y en los tribunales, el arte de la palabra adquiere gran importancia. La educación tradicional, a base de música, gimnástica, teatro, resultaba insuficiente para preparar a los políticos. Hacía falta un dominio del lenguaje y una especial preparación para la dialéctica.

Los sofistas, maestros ambulantes de Retórica, fueron, así, los hombres de moda, sobre todo, entre los jóvenes. Los aristócratas, en cambio, los vieron con hostilidad. Y la reacción conservadora de éstos llegó a costarle la vida al gran Sócrates.

El contraste de ideas entre las diversas tendencias filosóficas, que llegaron a converger en Atenas, a causa de su hegemonía política, también favoreció la actividad sofística, que pudo prosperar entre tanto relativismo y deficiencias doctrinales.

NOCIONES: La palabra *s o f i s t a* (σοφιστής) es empleada en sentido encomiástico por los escritores del s. V a. C. Píndaro llama 'sofistas' a los poetas; Herodoto llama así a los siete sabios, a Pitágoras y a Solón. Pero, a partir de la guerra del Peloponeso (431 - 404 a. C.), el término adquiere un sentido peyorativo. El término 'sofista' llega a tener este sentido y un tinte irónico, por vez primera, en la tragedia "Prometeo Encadenado" de Esquilo. Aristófanes, en su comedia 'Las Nubes', traza la caricatura del sofista que, con su habilidad, pronuncia un discurso bueno y otro errado sobre el mismo tema ⁷³. Jenofonte los llama 'comerciantes de la sabiduría' ⁷⁴; Platón los

⁷³ *Las Nubes*, 1111; 423. 331; 1309 – 1310.

⁷⁴ *Memorables de Sócrates*, I, 6º, 13.

ataca como 'cazadores interesados de gente rica, vendedores caros de ciencia irreal, ficticia' ⁷⁵ ; y Aristóteles los tilda de "traficantes de falsa sabiduría".

Algunos autores (entre ellos Hegel ⁷⁶ , Grote, Jaeger y Brentano) quisieron rehabilitarlos, en el siglo XIX pero, a lo más, lograron reconocerles ciertos méritos. En el balance sobre su importancia parece que salen mal parados, porque con ellos la Filosofía y la Ciencia entraron en una crisis de relativismo, utilitarismo y retórica vacía. Sin embargo, para Copleston, "... la sofística no se hizo acreedora de una condena radical. Volviendo la atención de los pensadores hacia el hombre mismo, hacia el sujeto pensante y que actúa, sirvió de transición a la fase de las cimeras elucubraciones de Platón y Aristóteles. Proporcionando un método de educación y de instrucción, desempeñó un papel necesario en la vida política de Grecia y, a la vez, sus tendencias panhelenísticas fueron un factor que ciertamente sale en defensa de su crédito. Hasta sus mismas propensiones al escepticismo y al relativismo, que eran, después de todo, consecuencias en gran parte del fracaso de la antigua filosofía y también de una mayor experiencia de la vida humana, contribuyeron, por lo menos, a que se plantearan nuevos problemas, aunque la sofística fuese, de por sí, incapaz de darles solución" ⁷⁷ . Jaeger va más allá: "Desde el punto de vista histórico la sofística constituye un fenómeno tan importante como Sócrates o Platón. Es más: no es posible concebir a éstos sin aquella". Aunque, "desde un principio, el fin del movimiento educador que orientaron los sofistas no fue ya la educación del pueblo, sino la educación de los caudillos. En el fondo no era otra cosa que una nueva forma de la educación de los nobles" ⁷⁸ .

Se puede, pues, describir la sofística como un movimiento retórico pseudo filosófico, que se desarrolló en Grecia, especialmente en Atenas, en la segunda mitad del s. V a. C. Esta **primera sofística** tuvo, como principales representantes, a Gorgias, Protágoras, Pródico, Trasímaco, Antífonte, Hipias y Critias.

Hubo una **segunda sofística**, entre los siglos I y IV d. C., mucho menos relevante, desde el punto de vista especulativo y que se caracterizó por el interés, casi exclusivo, que pusieron en los

⁷⁵ *Sofista*, 231 d.

⁷⁶ "Es cierto que la sofística es una palabra de mala fama y fue principalmente por culpa de la oposición de Sócrates y Platón como se desprestigió... Debemos dejar a un lado y olvidar este sentido negativo... En cambio, queremos examinar, desde el punto de vista 'positivo' y verdaderamente 'científico', cuál era la posición de los sofistas en Grecia". *Lecciones*, o. c., vol. II, p. 11.

⁷⁷ O. c., vol. I, p. 98. Si los sofistas se centraron en la reflexión sobre la naturaleza del hombre mismo es porque entendieron que, según Sófocles, "muchos son los misterios que hay en el universo pero no hay mayor misterio que el hombre" (*Antígona*, 332 y ss.).

⁷⁸ *Paideia*, ya cit., pp. 266 – 267.

problemas de la retórica y de la técnica oratoria. De este último grupo son: Dión Crisóstomo (30 - 117 d. C.) y Luciano de Samosata (125 – 192 d. C.), ambos de origen griego.

CARACTERÍSTICAS: La primera sofística (la más importante) no constituye una escuela filosófica propiamente tal, de principios homogéneos y claros. Es todo un movimiento de ideas muy dispares en su contenido. No es una corriente intelectual sino de ribetes prácticos. Sobre el puro saber son escépticos. Buscan, ante todo, educar a los jóvenes en las técnicas retóricas con fines políticos, sociales o comerciales. Forman hombres de Estado, abogados, empresarios, profesores, etc. Así se convirtieron en instrumentos de la instrucción y de la educación de las ciudades griegas, para lo cual les fue fundamental rodearse de discípulos (lo que para sus antecesores, los fisiólogos presocráticos, fue algo espontáneo, no esencial, aunque los pitagóricos sí formaron grupos de iniciados). Por tanto,

- Buscan educar para ejercitarse en el bello discurso; el contenido mismo no les preocupa. Son prestidigitadores intelectuales: “con la palabra se fundan ciudades, se hacen puertos, se manda al ejército y se gobierna un país” , decía Gorgias ⁷⁹ ; buscan el interés particular, el triunfo personal;
- La elocuencia puede usar los medios que sea con tal de lograr su meta inmediata. Una causa mala puede convertirse en buena, de acuerdo con la conveniencia del interesado.
- Las leyes son sólo convenciones humanas. La única ley natural es la de los instintos.
- Afirman que nuestro conocimiento no puede captar nada con certeza. No existen verdades objetivas: “El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en cuanto son, y de las que no son, en cuanto no son” (Protágoras) ⁸⁰ . Así interpreta, acto seguido, esta frase Platón: “¿Acaso no dice algo así como que las cosas son para mí tal como a mí me parece que son y que son para ti (Teeteto) tal y como a ti te parece que son? ¿No somos tú y yo hombres? ”
- Para ellos, en todas las cosas no hay nada fijo y estable (relativismo total).
- En materia religiosa eran críticos, indiferentes o ateos. No hay una norma moral trascendente: no hay cosas malas o buenas en sí mismas. Eran maestros en la ἀρετή, *a r e t é* (virtud), pero entendida como 'destreza' para desenvolverse dialécticamente.
- Profesaban un escepticismo total, como lo demuestra el siguiente planteamiento de Gorgias:

⁷⁹ *Elogio de Elena*, 8, 13.

⁸⁰ *Cratilo* 385 e – 386 a. *Teeteto*, 151 e - 152 a. Protágoras es el sofista que más cita Platón en sus diálogos. Otras referencias son, por ejemplo: Menón 91 d y ss.; y *Eutidemo* 286 c. En *Protágoras*, diálogo enteramente dedicado a él, lo presenta como el más sabio de los hombres de su tiempo. *Metafísica* 997 b 32 y ss.

"Nada existe; si algo existe no se puede conocer;

y, aun cuando fuera cognoscible, no podría ser transmitido a nadie" ⁸¹ .

APORTES : A pesar del subjetivismo, escepticismo, utilitarismo y relativismo de los sofistas, por lo general se reconoce en ellos:

- a) que hicieron centrar el interés de los filósofos en el ser humano, dejando a un lado el tema de la 'naturaleza' (φύσις) de los presocráticos;
- b) que perfeccionaron el arte dialéctico o erístico;
- c) que contribuyeron a hacer más universalista el concepto de ley, enfocándola bajo el punto de vista del ser humano en general, no en el sentido localista que había tenido hasta entonces;
- d) como educadores, contribuyeron a crear un ideal pedagógico más integral que el tradicional. Exigían e, efecto, a los jóvenes, una cultura erudita, no sólo la perfección de la forma oratoria o del lenguaje; y, por último,
- e) contribuyeron a formar las leyes de la gramática y de la lengua, en general.

Representantes: www.bdigital.ula.ve

Damos sólo algunos nombres representativos de la sofística y una referencia muy genérica sobre tres obras de inspiración sofista.

- A. PROTÁGORAS DE ABDERA:** Es el más eminente de los sofistas. Vivió en el s. V a. C. Platón lo llama 'el padre de la sofística' (*Protágoras*, 337 d), y lo ridiculiza en el *Teeteto* (154 c - e). Fue muy estimado por Pericles. Acusado de impiedad, fue condenado a muerte, pero salvó su vida por su habilidad en escapar. Murió a los 80 años. Fue brillante orador. En gramática se le atribuye la distinción de los tres géneros (masculino, femenino y neutro) y la naturaleza del sustantivo, adjetivo y verbo. En retórica distinguió las partes del discurso: exordio, preámbulo, disposición, exposición, discusión, refutación y conclusión. Dicen que enseñó durante cuarenta años y que se hizo muy rico con sus clases. Quedan algunos fragmentos de sus obras: "La Verdad" ('Los Discursos'), "Contradicciones", "Sobre los dioses", "Sobre el Ser", "Gran discurso", ...

⁸¹ Diels 82 B 3. Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 65 – 87.

Sus ideas filosóficas provienen de Heráclito y de los atomistas. Nada hay estable. Cada uno de la norma de su propia verdad, decía. No hay bien ni justicia fijas y universales. Todas las apariencias son verdaderas: lo que es verdad para uno no es verdad para otro. Con respecto a la divinidad decía: "Acerca de los dioses no puedo saber si existen o no, ni tampoco qué forma puedan tener. Hay muchos impedimentos para saberlo: la oscuridad de la materia (del tema) y la brevedad de la vida humana" ⁸² .

B. GORGIAS DE LEONTINOS (s. V a. C.): Fue muy estimado por Pericles, Tucídides, Alcibiades y Critias. Murió a los 109 años.

Niega la existencia misma del Ser. En política fue partidario de la unión de todos los griegos. Escribió, entre otros textos: "Sobre el No - Ser o sobre la Naturaleza", "Arte Retórica", "Elogio de Elena" y "Elogio de la Ciudad de Elea".

C. ISÓCRATES, 'El Retórico' (436 – 388 a.C.): Fue discípulo de Gorgias. Era ateniense. Fundó una escuela de oradores y durante medio siglo fue el maestro de moda en esta disciplina, en su patria.

D. HIPIAS DE ELIS (s. V a. C.): Matemático, astrónomo y filósofo. Fue famoso por su prodigiosa memoria; era de conocimientos enciclopédicos. Escribió numerosas obras. Opinaba que la educación es lo mejor que tenemos los humanos porque es la depositaria de la cultura.

E. PRÓDICO DE KEOS (s. V a. C.): Discípulo de Protágoras y rival de Gorgias. Parece que tuvo a Sócrates entre sus oyentes. Dice que no hay que temer la muerte y que, para triunfar en la vida, es necesario esforzarse: "Los dioses no han concedido a los hombres ninguna de las cosas bellas y buenas sin fatiga y sin trabajo" ⁸³ , decía.

Su mayor fama le vino, ya entre los antiguos, por sus reglas sobre sinonimia, una novedad con la que aspiraba precisar los matices de las palabras, mediante rigurosas definiciones.

F. TRASÍMACO DE CALCEDONIA (s. V a. C.): Fue rival de Gorgias. Gran retórico y gramático. Se le atribuyen muchas obras. Platón critica severamente sus teorías morales y políticas (*República* 336 b. 338 c). Decía que el poder corresponde al más fuerte. También que "los dioses fueron inventados por los legisladores para asustar a los hombres" ⁸⁴ .

⁸² Diels B 4; Diógenes Laercio IX, 51.

⁸³ Diels 84 B 2.

⁸⁴ Diels 85 B 8.

- G. ANTIFONTE DE ATENAS** (fines s. V a. C.) : Rival de Sócrates y enemigo de la democracia. Su obra "La Verdad" fue célebre en la antigüedad. De ella entresacamos estos dos principios: 'Por naturaleza somos iguales en todo, bárbaros y griegos' y 'no es sabio quien no haya tenido deseo ni experiencia de cosas viciosas y torpes, porque le falta el haber sabido dominarse para conseguir la perfección'. Decía también: 'El mayor de todos los bienes es estar en armonía consigo mismo y con los demás' ⁸⁵.
- H. CRITIAS DE ATENAS** (460 – 403 a. C.): Aristócrata ateniense, primo de Platón y discípulo de Gorgias y Sócrates. Enemigo de la democracia. Formó parte del régimen de los treinta tiranos (404 – 403 a. C.) y fue asesinado por Trasíbulo. Compuso varios poemas. Para él, "la invención de los dioses sólo tuvo un objetivo político" ⁸⁶.
- I. OBRAS:** "Anónimo de Jámblico", "Discusiones Dobles" y "Anónimo de las Leyes" (de épocas no determinadas): son antologías de diversos autores sofistas, que nos dan una idea, bastante aproximada, de lo que piensan éstos. Las dos primeras reflejan mejor la impronta sofista.

Conclusión:

La fatuidad intelectual de los sofistas va a despertar un poderoso movimiento en su contra y la única razón no fue la extrañeza de los griegos porque los sofistas vendieran sus conocimientos sino porque desacreditaban la ciencia y la filosofía. En efecto, la filosofía viene a perderse en retórica y en renuncia a la verdad.

Para replantear de un modo eficaz el problema metafísico será necesario levantarlo sobre nuevas bases. Es lo que va a iniciar y a exigir Sócrates y habrán de realizar, sobre todo, Platón y Aristóteles. Algunos confundieron a Sócrates entre los sofistas, como ya se dijo.

III. SÓCRATES

(470 / 469 – 399)

Introducción : Es el primer representante de la llamada 'filosofía ática', que tiene como máximos exponentes a Platón y Aristóteles (ss. V – IV a. C.): "(Sócrates) no es...únicamente una figura de extraordinaria importancia en la historia de la filosofía, tal vez la más interesante de cuantas forman el panorama de la filosofía antigua, sino que es, además, una personalidad que pertenece a la

⁸⁵ Diels 87 B 44; Jenofonte, *Memorables de Sócrates*, I, 2, 60; B 59.

⁸⁶ Diels 88 B 25.

historia universal”⁸⁷. Platón es el fundador de la escuela llamada ACADEMIA y Aristóteles de la Escuela PERIPATÉTICA, que tenía su sede en el LICEO (en las afueras de Atenas). Son las dos escuelas socráticas mayores.

“Por la incertidumbre e insuficiencia de nuestros medios de conocimiento – afirma Brochard - la fisonomía de Sócrates nunca dejará de tener para todos los investigadores el atractivo de un enigma por descifrar y, ciertamente, nunca se dirá la última palabra sobre el asunto”⁸⁸. “La divergencia de interpretación (de su personalidad y pensamiento) comienzan con sus mismos discípulos... iniciándose así una leyenda y un proceso de idealización que se inicia ya en vida del maestro”⁸⁹.

Datos biográficos: Las fuentes más directas sobre Sócrates son las siguientes, en orden cronológico: a) la comedia ‘Las Nubes’, de Aristófanes (423 a. C.), que nos da una caricatura del filósofo: lo cuelga de una gran cesta en el techo y le hace decir cosas como ésta: ‘viajo por los aires y estoy observando el sol’ ; ‘las nubes dan sabiduría y modo de argumentar, dan perspicacia y una gran facundia, parlería y arte de enredar al contrario para hacerlo titubear’. Lo presenta como un vacío y corrupto sofista, que niega la existencia de los dioses y desorienta a la juventud. Esta obra contribuirá poderosamente a crear opinión contra Sócrates, la que, en definitiva, lo llevará a ser condenado a muerte. (b) Los “Diálogos”, aparecidos después de la muerte de Sócrates, entre los que destacan los de Platón: ‘Apología’, ‘Critón’, ‘Fedón’, ‘El Banquete’ y ‘Teeteto’, que muestran la figura idealizada del ilustre griego y lo defienden de sus numerosos detractores. (c) ‘Las memorias socráticas’ o ‘Memorables’, de Jenofonte, en cuatro libros, que son una trivial imitación de los diálogos socráticos mencionados. (d) Por último, aproximadamente, cuarenta y una (41) referencias de Aristóteles⁹⁰ a las doctrinas socráticas.

Aristófanes era discípulo de Diógenes de Apolonia, rival de Sócrates, lo que permite comprender la animosidad de aquel contra este último. Platón y Jenofonte trataron al maestro en los últimos años de éste. Aristóteles no lo conoció pero tuvo trato frecuente con los discípulos de Sócrates.

Los datos que consignamos aquí provienen de fuentes fidedignas.

Nació Sócrates en el demos de Alópece, no lejos de los muros de Atenas. Era hijo de Sofronisco, artesano acomodado y escultor; y de Fenáretes que, después de enviudar, se dedicó al oficio de partera. Probablemente el hijo se inició, desde muy joven, en la escultura. Heredó una pequeña

⁸⁷ Hegel, *Lecciones*, o. c., vol. II, p. 39.

⁸⁸ Referencia de Fraile, en o. c., tomo I, pg. 243.

⁸⁹ Fraile, o. c., vol. I, p. 244.

⁹⁰ Fraile, o. c., vol. I, p. 249, nota (28), menciona los lugares, de manera genérica, localizados, principalmente, en *Metafísica*, I y XIII; y en *Ética a Nicómaco*, VI y VII.

fortuna de su padre, con lo que pudo vivir con cierta comodidad, hasta que lo perdió todo en la guerra. Tuvo una educación esmerada: los músicos Damón y Connos; y Anaxágoras y el discípulo de éste, Arquelao, fueron maestros suyos. Parece que aprendió astronomía, matemática y música.

Conocemos algunas referencias a Jantipa, al parecer la segunda mujer de Sócrates, con quien no se llevaba muy bien, y que le dio tres hijos.

Jamás pudo darse en hombre alguno contraste mayor entre la apariencia física y la dimensión moral: era feo de apariencia (de ojos saltones, chato, labios gruesos y rechoncho) y de modestísimo vestir (usaba la misma ropa en verano y en invierno). Fue consecuente ciudadano, amante de su ciudad natal – Atenas - , de la que no salió sino para luchar, como soldado 'hoplita', en Potidea (año 432), en Delio (en 424) y en Anfípolis (en 422). La apariencia era la de un *hippie* de nuestro tiempo; mas, según el oráculo de Delfos, era "el más sabio de todos los hombres". Le tocó vivir gran parte del gran siglo de Pericles (443 – 429) y la guerra del Peloponeso (431 – 404 a. C.).

Creíase inspirado por una voz superior, divina, que sería una especie de 'demonio' o espíritu tutelar (δαίμων, *d a i m o n*) de Sócrates. Algunos lo juzgaron ecuánime y sereno (Platón, entre otros); en cambio, cierto número (su contemporáneo Espíntaro, por ejemplo) lo tildaron de violento e irascible, aunque siempre pronto a moderarse. Rehusó aceptar, en forma sistemática, cargos públicos. Vivió frugal y modestísimamente.

La vida de Sócrates (discípulo de Pródico y de Teodoro de Sirene), no puede separarse de su magisterio. El propio Sócrates describe así su misión: "Dios me puso sobre la ciudad como al tábano en el lomo del caballo: para que no se duerma ni se amodorre siquiera"⁹¹. Llevó en su alma todo el dolor y la tragedia de Atenas, derrotada y en trance de disolución, luego de experimentar días de esplendor. Creyó poder contrarrestar la escéptica, hueca y relativista retórica de los sofistas, que contribuyó tanto al debilitamiento moral de los atenienses. Coincidió en esto con el conservador partido aristocrático.

Fue hombre crítico y recto. Sus opiniones políticas se inclinaron siempre en contra de la democracia. En el 406 (o 405), siendo miembro del Consejo de los quinientos, alzó valientemente su voz a favor de los Generales acusados de negligencia en la expedición a las islas Arginusas, para salvar a Conón, y en la cual perecieron diez mil atenienses. Y durante el efímero gobierno de los treinta Tiranos (404 – 403) se enfrentó a ellos para salvarle la vida al inocente León de Salamina. Y esto, a pesar de su estrecha amistad con Critias, Alcibiades y Cármides, todos miembros del partido

⁹¹ Larga explicación de esta tarea es dada por Sócrates, por ejemplo, en *Apología*, 29 d – 30 b.

reaccionario. A Alcibiades habíale Sócrates salvado la vida en Delio. Se opuso a la democracia restaurada por Trasíbulo, en 403, en Atenas. Así, Sócrates, el reformador moral de Atenas, se va creando enemigos, que lo van a llevar a una prematura y, a todas luces, injusta, condena a muerte.

En mayo de 399 se realizó el proceso contra Sócrates ante el tribunal popular de la Heliea. El comerciante Anito, el poeta Meleto y el orador Licón lo acusaron ante los jueces. Así dice la sentencia, según Diógenes Laercio: "... Delinque Sócrates por no honrar a los dioses que honra la ciudad, por introducir nuevos demonios; delinque también por corromper a los jóvenes. Pena de muerte es el veredicto" ⁹². Hubiera podido haber escogido entre el pago de una multa o el destierro voluntario, si no aceptaba la pena capital. Sus amigos le ofrecieron facilitarle la fuga. Pero aceptó beber la cicuta. Afirma Cicerón que Sócrates se mostró ante el tribunal que lo condenó "no suplicante o reo sino maestro y señor de los jueces" ⁹³. La sentencia se cumplió un mes después del veredicto. Muere serenamente, en tranquila conversación con sus amigos sobre la inmortalidad del alma. El diálogo platónico *Critón* recoge, poéticamente, las últimas reflexiones del Maestro. Tenía aproximadamente setenta años.

Si en vida Sócrates se había entregado por entero a su amada Atenas natal, con su muerte entró para siempre a la fama universal y a la inmortalidad.

Enseñanzas: Se afirma que escribió algunas poesías, mas su texto no ha llegado hasta nosotros. Rehusó dejar constancia de sus ideas por escrito "pues la escritura – dice - , y en esto se parece a la pintura, tiene el inconveniente de que sus obras están presentes ante ti como si fuesen personas vivas, mas, si las interrogas, callan majestuosamente. Es lo que sucede con los discursos escritos" ⁹⁴. Prefirió, pues, la vivacidad de la conversación y el mundo del interlocutor.

"La tarea más ardua de toda la historia de la Filosofía sea, posiblemente, la de reconstruir la auténtica doctrina de Sócrates. Porque si bien tuvo un gran número de discípulos, los escritos de éstos difieren mucho entre sí. Todo el mundo está de acuerdo en que Jenofonte no pudo interpretar la esencia del pensamiento de su maestro; la información que nos da Aristóteles es de segunda mano, puesto que, entre la muerte de Sócrates y el nacimiento de Aristóteles median unos quince años. En Platón resulta sumamente difícil averiguar cuándo nos comunica las ideas socráticas o sus

⁹² Fraile, o. c., tomo I, pg. 242.

⁹³ Véanse *Tusculanae quaestiones*, V, 4.

⁹⁴ *Fedro*, 275 a.

propias ideas. En todo caso, el maestro debió haber sido una personalidad excepcional, y no a la manera del brillo retórico de un Gorgias sino por la autenticidad de su propia vida”⁹⁵ .

Debió comenzar su magisterio hacia el 434. Aunque adversario decidido de los sofistas, a quienes consideraba como uno de las principales causas de la decadencia de Atenas, no deja de tener con ellos una semejanza externa, sobre todo en su inquietud por formar a los jóvenes, aunque no para la retórica brillante, superficial y utilitarista, sino para encaminarlos hacia el bien, la justicia y la virtud. De especulaciones cosmológicas y físicas no quiere saber nada: “el conocimiento del mundo físico y astronómico es un campo reservado a los dioses”⁹⁶ , decía. Sólo reflexiona sobre el campo humano y moral. He aquí algunas enseñanzas por él desarrolladas:

a) *Ma y é u t i c a – I r o n í a* : Su original método dialéctico consistía en saber preguntar y responder al interlocutor. A fin de ayudar a éste a manifestar las ideas innatas que residen en su interior usa la llamada ‘m a y é u t i c a’ (alumbramiento), que consiste en hacerle hábiles preguntas. El maestro, con ello, lo obliga a reflexionar y a precisar, poco a poco, sus propias opiniones. Es como decirle: ‘conócete a ti mismo’ (lema del frontispicio del templo de Delfos, atribuido por Diógenes Laercio a Tales de Mileto).

Mas la ‘m a y é u t i c a’ es un proceso que viene después de la llamada ‘i r o n í a’ (reconocer que uno no sabe nada): ‘sólo sé que no sé nada’. Reconocer tal realidad es el principio de la propia sabiduría, lo que, sin embargo, no implica humillación para subestimar al interlocutor sino para ayudar a que él mismo se eduque.

El principio ‘conócete a ti mismo’ no significa, para Sócrates, reconocer la limitación humana sino que constituye una invitación a buscar dentro de sí la fuente de la verdad.

b) *Antropología*: Distingue en el hombre dos principios: el cuerpo y el alma. Ésta es la mejor y es de naturaleza divina e inmortal. Para él hay dos tipos de conocimiento: el de los sentidos, que perciben lo material, particular y mudable; y el de la razón universal. Aristóteles⁹⁷ asegura que Sócrates tuvo ya la intuición de los ‘universales’ como forma de conocimiento seguro y constante de las cosas a partir de lo particular, concreto.

c) *Ética*: Tal vez es exagerado considerarlo como ‘fundador’ de la ciencia moral, ya que, en realidad, antes de él, ya se conocían sus principios en Grecia.

⁹⁵ Delfgaauw, B., o. c., pg. 22.

⁹⁶ Véase *Apología*, 19 b – d; 26 d.

⁹⁷ Véanse los siguientes textos de la *Metafísica*: 987 a 32 – 987 b, 10; 1078 b, 9 – 32.

El 'bien moral' es que el hombre debe ser sabio y prudente. Según Aristóteles, para Sócrates "todas las virtudes consisten en *entender*"⁹⁸. La virtud es como una técnica, una habilidad, y se puede enseñar, pero no con nociones intelectuales. Así, "nadie peca voluntariamente". Si algo sale mal es porque no se domina el saber y poder de la virtud. Pero todo valor moral tiende al utilitarismo y termina en un *eudemonismo* o moral del bienestar (o de la felicidad). Lo cual contradice la convicción misma de Sócrates, quien no duda en decir que 'el mayor mal no es tanto sufrir la injusticia como en hacerla'. Tal aparente contradicción se resuelve en las teorías platónicas. Este fondo hedonista parece resolverlo Sócrates sometiéndolo a la razón, que debe buscar equilibrio: 'Hay que buscar el mayor bien y, entre varios bienes, elegir el mejor'⁹⁹.

Nunca negó la existencia de los dioses, antes bien les mostró respeto y sumisión.

Importancia de la figura de Sócrates: Presentado por el apologista cristiano Justino (que fue mártir) y por San Agustín como 'un alma cristiana en forma natural', tras la crisis medieval, Sócrates surge, redivivo, en la cultura del humanismo renacentista, con la famosa invocación de Erasmo de Róterdam: 'San Sócrates, ruega por nosotros', que tanto escandalizó a Lutero.

Releídas las obras de Platón, se levanta con nuevos bríos, en el pensamiento moderno, la personalidad de Sócrates. Hegel lo vio como el factor de superación de la crisis moral de una Atenas agonizante; Schleiermacher exaltó sus valores racionalistas e intelectualistas; Kierkegaard quedó hechizado, sobre todo, por la ironía en que Sócrates disuelve la ilusión humana del saber; Nietzsche lo consideró, en nombre de la moral y de la razón, como un corruptor del espíritu dionisiaco, de donde habría nacido la Tragedia.

Tan dispares enfoques de tan elevados espíritus evidencian, precisamente, la importancia que la figura de Sócrates continúa teniendo para la humanidad; y, asimismo, la grandeza de una personalidad, misteriosa y deslumbrante a la vez, que escapa a todo encasillamiento.

Sus ideas se prolongan en las llamadas 'escuelas socráticas menores' (de Elis y Eretria, de Megara, la Cínica y la Cirenaica, sobre todo, que no fundó Sócrates mismo), aunque con vuelo rasante; y continúan vigentes, perfeccionadas con las mayores Academias, que encabezaron los máximos genios de la filosofía occidental: Platón, su discípulo; y el discípulo de éste, Aristóteles.

⁹⁸ *Ética a Nicómaco*, I, 1.

⁹⁹ Jenofonte, *Memorabilia*, I, 6, 10.

La Lógica moderna quiere ver en la Escuela de Megara una etapa importante en el desarrollo de la historia de la Lógica. Algunos pretenden ver en la erística de los sofistas una preparación, también, a la Lógica formal, que Aristóteles llevó a la máxima expresión.

IV. ESCUELAS SOCRÁTICAS MENORES:

Introducción: Con tal denominación tradicional se vienen indicando, en la historia de la filosofía occidental, las escuelas que pretenden inspirarse en Sócrates y que, a diferencia de la ACADEMIA platónica, única legítimamente socrática, tienen de socrático sólo la cronología. Por lo demás, son de un valor especulativo mediocre y de sus escritos no quedan sino trozos sueltos. Hegel parece darle mayor importancia a los que él llama 'socráticos' (escuelas socráticas menores) que a la Escolástica en general¹⁰⁰.

Sólo en sentido amplio puede llamarse 'socrática mayor' tanto la 'Academia' platónica como la escuela peripatética de Aristóteles, como ya lo señalamos.

Sócrates, sin pretenderlo, fue el que inauguró la edad de oro de la filosofía griega. Su vida y enseñanza fueron recogidas por sus discípulos, que tomaron dirección varia y, a veces, antagónica. Todo ello, resultado de la misma complejidad de la persona del maestro y la imprecisión de sus ideas. Por eso se habla de unidad cronológica, no doctrinal. En el método y doctrina de estos seguidores están más cerca de los sofistas que de Sócrates y Platón. Ninguna de estas escuelas puede ser considerada como genuina continuadora del pensamiento de Sócrates. Platón desbordó ampliamente las intenciones del maestro.

Escaso interés ofrece la escuela de Elis (ó Élide), fundada por Fedón y continuada por Menedemo. Más importantes son: la megárica, fundada por Euclides; y la hedonista de Aristipo, aunque ambas son de escasa supervivencia. La de Antístenes, continuada por los Cínicos, se prolonga, más o menos fusionada con el estoicismo, hasta muy entrada la era cristiana. Las escuelas más antagónicas entre sí son las de Antístenes y Aristipo, aunque en ellas hay elementos auténticos del maestro Sócrates: en Aristipo se observa la tendencia utilitarista y hedonista; y en Antístenes, aun con sus excentricidades, se ve realizado el ideal austero de la vida y su alta estima de la virtud. En Política, los Cínicos, con sus cosmopolitismo, reflejan mejor que Platón y Aristóteles, la adaptación universalista del mundo helénico de Alejandro Magno, puesto que no se atan al mezquino apego a las 'polis' (πόλις).

¹⁰⁰ Compárese sólo la extensión del texto de 'los socráticos' (en *Lecciones*, II, pp. 100 – 135) con el dedicado a la escolástica medieval en general: III, pp. 104 y ss.

Escuela de Elis y Eretria: Primero funcionó en Elis (Grecia), fundada por Fedón, noble ciudadano de Elis, hecho esclavo por lo atenienses aunque liberado por Critón. Fedón gozó de la estima de Sócrates. La escuela insistía mucho en educar y fomentar la virtud. Menedemo la mudó a su ciudad natal, Eretria (isla de Eubea), a fines del s. IV a. C. Fue muy hábil con la dialéctica; en moral era muy exigente y, para él, la virtud básica era la sabiduría, una expresión eminentemente intelectual.

Escuela megárica: Fundóla Euclides de Megara / Sicilia (450 – 380 a. c.), llamado 'el socrático', personaje que no debe confundirse con el matemático alejandrino del mismo nombre. Fue alumno de Parménides y Sócrates y maestro de Platón.

Euclides intentó una síntesis del eleatismo con las ideas de Sócrates. El bien es la unidad inmóvil y permanente, esto es: el Ser inmutable de Parménides. Negaba la multiplicidad de las cosas y el movimiento. Acepta la multiplicidad de 'aspectos' del Bien, trasfondo, al parecer, de la teoría platónica de las ideas. También se le atribuye la distinción lógica de la *potencia* y el *acto*, tan importantes en el sistema de Aristóteles. A los alumnos de Euclides los llamaron 'disputadores' (*eristikoi*, ἐριστικοί), porque en ellos la dialéctica se redujo a la disputa formal.

Figura destacada de esta escuela fue Estilpón (380 - 290 a. C.) que fue cínico, en moral, aunque sin extravagancias. Decía que le bastaba la sabiduría y la virtud para ser feliz; despreció siempre los bienes materiales. También se menciona a Eubúlides de Mileto (s. IV a. C.), enemigo implacable de Aristóteles. Para aquel no existen ni la pluralidad de las cosas ni el movimiento, pues no es posible señalar el tránsito de una cosa a otra ni distinguir lo poco de lo mucho (sólo añadiendo granos o semillas no formamos un montón; arrancando, pelo a pelo o todos los pelos, de una cabellera no tenemos un calvo; tienes lo que no has perdido, no has perdido los cachos, luego tienes cachos...)

Escuela cínica: Diógenes de Sínope (Turquía) – 413 – 324 a. C. – es el fundador. Era hijo de un falsificador de moneda. Huyó de su patria y se refugió en Atenas. Mereció el mote de 'perro', por sus extravagancias, llevadas a lo repulsivo. Fue del todo indiferente a convencionalismos. Andaba sucio, vivía en un tonel. No conocía el pudor y hacía sus necesidades fisiológicas, aun en público. Gustaba de la compañía de gente de mal vivir. Despreciaba la religión, la ciencia, el arte y las instituciones. En una oportunidad salió por las calles de Atenas, en pleno día, con un farol, dizque 'buscando un hombre (un ser humano)', para demostrar, con ese gesto, su desprecio por los atenienses. Para él la condición ideal del hombre es el estado natural.

Antístenes de Atenas (445 – 365 a. C.) fue discípulo de Gorgias y enseñó en Kunosargués (tumba del perro), un gimnasio de baja ralea. Es posible que la designación de la escuela (cínica) le viniera del nombre de este lugar: κύνων, κυνός = perro.

No es posible distinguir los conceptos propios de Antístenes de los de la escuela como tal. Fue fiel amigo de Sócrates. Para él la 'a u t a r q u í a' (independencia social) es el ideal socrático: prescindir por completo de los convencionalismos. Nada hay más valioso que la virtud (a r e t é). Lleva hasta el extremo el desprecio por los bienes materiales: 'antes loco que ceder al placer'. Es sensista y materialista. Dice que sólo tiene ser lo que se deja tocar o palpar, de algún modo, porque cuerpo y ser son lo mismo. Este burdo materialismo inspirará a los estoicos. Se dice que escribió mucho pero de su obra queda muy poco.

Crates de Tebas, uno de los más ricos de esta ciudad, fue famoso porque arrojó sus riquezas al mar y se adhirió a los cínicos, llevando, en adelante, una vida de mendigo, manifestando así su total desprecio por los bienes materiales.

Luego de una etapa de confusión de cinismo y estoicismo, resurge aquél con Meleagro de Gadara, en el s. I a. C. En la era cristiana continúa con Demetrio, Dión Crisóstomo, Máximo de Alejandría y Salustio. El penúltimo, del s. IV; y el último, del s. V. d. C. Al morir Salustio muere el cinismo como escuela autónoma.

El CINISMO no es propiamente una escuela filosófica, sino un modo de vida, que pretende tornar a la sencillez de la vida natural, como la de los animales. Menosprecia los refinamientos sociales y culturales. Se anticipa a Rousseau (o éste se inspira en ellos), pero no llega al romanticismo de éste. Lucha por la fraternidad universal, porque todos somos iguales. El sabio debe quitarse de encima el estorbo de la familia y el hogar. Diógenes se presentaba como 'cosmopolita'. Los cínicos llegaron a la extravagancia y al descarado y abierto hedonismo. Fueron agitadores y saboteadores sociales con la ironía y la mordacidad.

Los Cirenaicos: Esta escuela fue fundada por Aristipo, en Cirene (Libia), su ciudad natal (435 – 360 a. C.). Fue alumno de Protágoras y de los sofistas. Perteneció al círculo personal de Sócrates. Después de la muerte del Maestro, viajó mucho y murió en Lípari. Fue enemigo de Antístenes y a Platón lo llamaba 'el refinado'.

Le preocupa sólo la búsqueda de la felicidad en esta vida y, él mismo, se da una respuesta en el materialismo, sensismo, relativismo y fenomenismo, que provienen, más bien que de Sócrates, de Protágoras y Pródico. Defiende un hedonismo mucho más grosero que el de Epicuro. El bien

supremo de la vida consiste sólo en el placer actual corporal. En la regulación del placer la prudencia es únicamente por interés. En religión es indiferente.

Hegesías, otro cirenaico, llamado 'el aconsejador de la muerte', considera imposible la felicidad para el hombre. Aconsejaba el suicidio a todos y él mismo parece que se quitó la vida. Ptolomeo Lago lo debió expulsar de Alejandría por haber desatado allí una ola de suicidios.

V. PLATÓN

(¿427? - 347 a. C.)

En Platón ('El Divino') se da el primer resultado sistemático de la filosofía griega (por el profundo tratamiento de distintos temas), dentro del apogeo de la cultura y la intelectualidad de Occidente, auge que está representado por la filosofía ática, la cual empieza, balbuciente, con los sofistas, se afianza con Sócrates y llega a la cúspide con Platón y Aristóteles; sólo en este último hubo algún orden y ciertos tratados. Ya habíamos dicho que es la Academia de Platón la mayor escuela de inspiración socrática.

Platón no es sólo un pensador y filósofo genial; sus escritos demuestran que ha sido uno de los escritores y literatos más inspirados de todos los tiempos y culturas. "La nota distintiva suya es su aspiración hacia una realidad absoluta, la cual se concreta en su teoría de las Ideas, con la que trata de dar respuesta a los tres grandes problemas del SER, el SABER y el OBRAR"¹⁰¹.

Datos biográficos: La mayoría de los autores aseguran que vio la luz en la ciudad de Atenas, entre 429 – 427 a.C. Otros dicen que en la isla de Egina, frente a la misma Atenas, donde se había establecido su familia en forma transitoria. Algunos, incluso, fijan la época de su nacimiento en la primavera de 427. Nació en las postrimerías de la democracia de Pericles (443 – 429 a. C.). Perteneció a lo más rancio y conservador de la aristocracia ateniense. Su verdadero nombre era ARISTOCLES. Es universalmente conocido como **Platón** (= llano, aplanado, achatado, comprimido) porque su maestro de gimnasia le puso tal mote a causa de sus anchas espaldas y fuerte constitución física, que lo hacían ver muy cuadrado y, más bien, pequeño (comprimido).

Su padre, Aristón, perteneció a la familia del mítico rey Codro. Su madre, Perictiona, era prima de Critias, el célebre Jefe de los treinta tiranos, que gobernaron en Atenas, entre 404 – 403; además, era parienta de Solón. Los tres hermanos de Platón se llamaban Glaucón, Adimanto y Potona.

¹⁰¹ Fraile, o. c., vol. I, p. 302.

Participó en la Guerra del Peloponeso, entre Esparta y Atenas (431 – 404 a. C.), como soldado de su patria (año 409 a. C.). Sabemos que en esta guerra Atenas salió derrotada por Lisandro, jefe espartano, y que la ciudad permaneció, por treinta y cuatro años, en poder de Esparta.

Como era natural, por su privilegiada condición social, recibió una esmeradísima educación. Estudió matemática; aprendió música, pintura y cultivó la poesía (llegó a componer algunas piezas literarias pero – dicen - que, al leer a Homero, arrojó su producción escrita al fuego). Su primer maestro de filosofía fue Cratilo, mediocre adepto de Heráclito. No le faltó rutina física en el gimnasio.

Lo que decidió su vocación filosófica fue el aprendizaje con Sócrates, a quien conoció en 407, cuando Platón contaba veinte años. Permaneció a su lado, por ocho años, hasta la muerte del Maestro, más como amigo que como discípulo.

La ejecución de la condena de Sócrates, 'el mejor de los hombres de su tiempo' (diálogo *Fedón*), 'el único estadista verdadero' (diálogo *Gorgias*), porque trató de engrandecer su ciudad, no buscando para ella más riquezas ni mayor poder militar, sino haciendo mejores, más virtuosos y críticos a sus habitantes, fue algo que marcó para siempre a Platón.

Muerto Sócrates, se exilió en Megara, junto con otros alumnos del Maestro, pues lo más probable era que fueran perseguidos o molestados, no sólo por ser discípulos de Sócrates sino por ser Platón familia de dos de los depuestos treinta tiranos. En Megara los recibió Euclides. Poco después, partió, en largo viaje, por Creta, Egipto y Cirene. Regresó a su natal Atenas, hacia el 396 a. C. Entre esta fecha y su viaje a Magna Grecia (en 390), se ubican las primeras obras del filósofo.

Durante este último periplo frecuentó distintos centros pitagóricos. En Tarento conoció al famoso matemático, Arquitas, con quien entabló estrecha amistad. En 388 pasó a Sicilia. Aquí se hizo amigo de Díon, cuñado del tirano Dionisio I. Éste, en vez de escuchar al filósofo sobre sus ideas acerca del gobierno ideal, lo hizo vender como esclavo. Liberado por Anníceris, regresó a Atenas.

En unos amplios jardines de los aldeaños atenienses fundó, en 387 a. C., su famosa ACADEMIA, llamada así por el héroe Academo, en cuyo honor habíase erigido un templo cercano. Por veinte años enseña aquí y compone la mayoría de sus famosos 'Diálogos'. La compra de los terrenos de la Academia se hizo con el dinero que Anníceris rehusó recibir por el rescate de Platón. Hirschberger observa, a propósito de esta circunstancia: "Si todo sucedió tal como se nos narra, resultaría que la primera universidad europea se levantó con el dinero de la venta de un filósofo"¹⁰².

¹⁰² O. c., tomo I, p. 86.

A instancias de su amigo Dión, toma a Siracusa, donde gobernaba Dionisio II (366 a. C.). Desterrado aquel por éste, Platón pudo, a duras penas, salir de Sicilia, con rumbo hacia Atenas. Aquí prosigue sus escritos. En 361 volvió, por tercera vez, a Sicilia, acompañado con los mejores alumnos de la Academia. Fueron muy bien recibidos por Dionisio II pero los caprichos del tirano pusieron en peligro la vida de Platón y debió regresar a Atenas en precarias condiciones.

En la Academia, Platón basó su enseñanza en un método oral, a semejanza del de Sócrates. Allí se aprendía también matemática ('Nadie entra aquí que no sepa geometría', decía en la puerta de la Escuela), astronomía y, quizás, zoología y botánica. No poseía, sin embargo, el exitoso método analítico puesto en práctica por Aristóteles, su más ilustre discípulo. Seguramente en la institución se hacían ejercicios gimnásticos, tradicionales en la educación griega.

En sus viajes no sólo había tomado contacto con las doctrinas eleatas, órficas y pitagóricas, sino con la ciencia egipcia e intentó en Siracusa una reforma para crear el Estado ideal, ensayo que sí logró iniciar su más consecuente discípulo, Dión, en 357, aunque se frustró por el asesinato de éste (el año 354).

Desde 361, había dejado la docencia, casi enteramente, en manos de Heráclides de Ponto. Sus postreros años consagrólos a la redacción de sus últimos 'Diálogos'. Con su obra, Platón contribuyó poderosamente a la reconstrucción político-moral de su amada Atenas.

Murió, a los ochenta y un años. La leyenda llegó a considerarlo hijo de Apolo. "Murió escribiendo" señala el ilustre orador romano, Cicerón¹⁰³. Fue sepultado en el jardín de su Academia que, luego de muchas peripecias, fue cerrada definitivamente por decreto de Justiniano, en 529 d. C.

Escritos: Poseemos hoy todos los escritos de Platón mencionados por los antiguos, al menos los destinados a ser publicados. Aristófanes de Bizancio (250 – 180 a. C., aproximadamente) hizo una primera colección en cinco trilogías. Dercílides (ss. II – I a. C.) y Trasilo de Mendes (que murió el 36 d. C.) los dividieron en nueve grupos, de a cuatro cada uno (tetralogías), en las que se mezclaban auténticos y falsos.

Se puede decir que se conserva toda su obra escrita, a diferencia de la del resto de los antiguos pensadores griegos. Dos razones principales habrían contribuido a que la tengamos casi íntegra: a su valor intrínseco, literario - filosófico; y al celo de los discípulos, que pasaron por la Academia, casi ininterrumpidamente, desde el siglo IV a. C. al VI d. C., los cuales no cesaron de conservarla y

¹⁰³ *Uno et octogesimo anno scribens est mortuus* ('Murió escribiendo, a los ochenta y un años'): *De Senectute*, 5, 13. (Traducción castellana del autor de este trabajo).

difundirla. En 1998 publicó José Ramón Arana Marcos una antología, en castellano, intitulada: *Platón. Doctrinas no escritas* ¹⁰⁴, que parece complementar lo ya conocido del filósofo.

Al querer determinar la autenticidad de los escritos platónicos, la crítica del s. XIX fue tan severa que llegó a admitir como único diálogo auténtico de Platón *La República*.

La cronología es determinante para seguir el hilo y evolución de las ideas de Platón, pero en este campo del factor 'tiempo', más que en el de la autenticidad, los críticos difieren mucho unos de otros. Sin embargo, modernamente, hay un acuerdo en distribuir la obra en cuatro (4) periodos (que señala Fraile ¹⁰⁵, siguiendo muy de cerca a L. Stefanini):

a) Socrático (399 - 388 a.C.: Muerte de Sócrates- primer viaje a Sicilia): rehabilita la personalidad de Sócrates.

b) Transición (387 – 365: Funda la Academia y viaja, por segunda vez, a Sicilia): temática antisofista.

c) Madurez (365 – 361: entre el segundo y tercer viaje a Sicilia): teoría de las ideas, su temática central.

d) Vejez (361 – 347: después del tercer viaje a Sicilia, hasta su muerte): de acentuada influencia pitagórica.

Obras, por período:

a) Etapa socrática:

1. Apología de Sócrates: éste se defiende ante los jueces.
2. Critón: Sócrates, modelo de atenienses, respetuoso de las leyes.
3. Laques: sobre el valor militar.
4. Hipias menor (II): Sobre la verdad y la mentira.
5. Gorgias: contra los sofistas.
6. Alcibiades (I): importancia de la virtud.
7. Menón: la virtud no puede ser enseñada.
8. Ión: sobre la poesía
9. Hipias mayor (I): sobre la belleza. Asoma la teoría de las ideas
10. Cratilo (o Crátilo): Insuficiencia del lenguaje para expresar la esencia y la verdad de las cosas. Contra Heráclito. Prosigue con la teoría de las ideas.

¹⁰⁴ Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao / Esp., 1998.

¹⁰⁵ O. c., vol. I, pp. 289 - 293.

11. Eutifrón: Sócrates, modelo de rectitud moral.

12. República (I) o Trasímaco: sobre la justicia.

b) Etapa de transición:

13. Protágoras: diferencia entre Sócrates y los sofistas.

14. Lisis: sobre la amistad. Contra los sofistas.

15. Eutidemo: contra los sofistas (¿contra Antístenes?)

16. Cármides: Sobre la templanza. Sócrates, educador.

17. Clitofón: La virtud, según Sócrates, es insuficiente para conseguir la felicidad.

18. Banquete: sobre el amor y la belleza. Teoría de las ideas.

19. Fedón: la inmortalidad del alma. Completa su teoría de las ideas.

20. El Estado o la República: sobre el gobierno de la polis.

21. Menexeno: contra la falsa retórica.

22. Fedro: sobre el amor y la belleza. Síntesis del pensamiento platónico.

23. Teeteto: sobre el conocimiento científico. Contra Heráclito.

24. Parménides: autocrítica sobre su teoría de las ideas. Contra los eleatas.

c) Etapa de madurez:

25. El Sofista: el 'Ser'. La teoría de las ideas. Continuación de la temática del 'Teeteto' y de 'Parménides'.

26. El Político: cualidades del gobernante.

d) Etapa de la vejez:

27. Filebo: sobre el placer y el bien.

28. Timeo: sobre cosmología.

29. Critias (inconcluso): Mito de la Atlántida.

30. Carta VII: autobiografía. Explica las razones de su actuación política.

31. Leyes (inconcluso): rectifica el idealismo del diálogo 'La República'.

La 'Apología' y la carta VII (la VIII parece auténtica) son las únicas obras de Platón que no son 'diálogos', la forma que prefirió Platón en sus escritos, ya que – según él - se aproxima, en mayor medida, a la viveza de la conversación y de la exposición oral. El propio filósofo, en su madurez, dio mayor importancia a la docencia en la Academia que a su obra escrita, a la que calificó de 'juego'. 'La República' es su obra maestra. Los más bellos diálogos son 'Gorgias', 'Fedón' y 'El Banquete'.

Influencias que se pueden rastrear en su obra: No es difícil identificar lo que debe Platón a los presocráticos (Heráclito, Parménides, Zenón de Elea, Empédocles, Anaxágoras, los Atomistas; y a contemporáneos, como Euclides de Megara, Aristipo, Antístenes, Teodoro de Cirene, Teeteto y los pitagóricos). Incluso, en sus mismos adversarios, como en los sofistas y los retóricos, sabe encontrar elementos aprovechables, que incorpora a su propio pensamiento, sin mengua de su personal originalidad y vigorosa percepción.

Aristóteles ¹⁰⁶ señala tres (3) influencias fundamentales en Platón: la de Heráclito, a través de Cratilo; la de Sócrates; y la de los pitagóricos. Lo reafirma Diógenes Laercio: "... porque Platón explicó lo sensible según Heráclito; lo inteligible, según Pitágoras; y la política, según Sócrates" ¹⁰⁷ .

Por lo demás, "desde un punto de vista general, resulta imposible encerrar la ideología platónica en uno de los tantos esquemas doctrinales de los cuales nos servimos para caracterizar a los pensadores y sus sistemas" ¹⁰⁸ .

Doctrina: Por la dificultad de sistematizar las ideas platónicas, se han propuesto distintos enfoques y divisiones, algunas de los cuales proponemos enseguida. Nosotros adoptaremos el último para presentar la visión global señalada por el propio Platón.

A. El filósofo trata de dar su propia propuesta en todos los órdenes del saber y de la conducta, de manera unitaria y polifacética; no presenta, como Aristóteles, las distintas partes de la Filosofía, en forma definida. Por ello, mejor que hablar de gnoseología, ontología, psicología y política de Platón, es afrontar el conjunto de su pensamiento desde sus *principales motivaciones* :

- a) La 'e p i s t e m e' (conocimiento cierto, universal);
- b) La 'p a i d e i a' (educación, formación del hombre ideal);
- c) La 'totalización religiosa'.

B. División en dos grandes partes:

- a) Teoría de las ideas:
 - i. Como 'l o g o s' (lógica)
 - ii. Como 'o u s í a' (metafísica)
 - iii. Como 't e l o s' (teodicea)

¹⁰⁶ *Metafísica*, 987 b, 1 - 9; 15 - 30.

¹⁰⁷ D. Laercio: III, 8.

¹⁰⁸ Citado por Fraile en su referida obra, tomo I, pp. 294 - 95, nota (28). En la segunda parte de este trabajo proponemos la opinión, más sencilla, de F. Bravo sobre la cronología.

- b) Metafísica especial:
 - i. Cosmología
 - ii. Antropología
 - iii. Ética

- C. En cuatro partes:
 - a) las ideas
 - b) la estructura de la realidad
 - c) el hombre y la ciudad
 - d) la filosofía.

- D. Por grandes temas, el primero subdividido, a su vez, en seis (6) subtemas:
 - a) el bien:
 - i. el saber
 - ii. los fines
 - iii. el 'Eros'
 - iv. el 'Ser'
 - v. el placer
 - vi. el mal.
 - b) La verdad (el objeto de la verdad: las ideas)
 - c) El hombre (el alma y la conducción de la vida)
 - d) El Estado
 - e) El mundo
 - f) Dios.

- E. La de Fraile (muy completa):
 - a. Hacia lo absoluto:
 - i. El camino de la ciencia
 - ii. Los caminos del amor y del ascetismo.
 - b. El 'Ser'. El mundo de las Ideas.
 - c. Teología
 - d. El mundo sensible. La obra del Demiurgo.
 - e. Ética
 - f. Política.

F. El enfoque, más sencillo, que es el que seguiremos:

- a. La teoría de las Ideas
- b. El hombre
- c. El mundo
- d. El Estado
- e. Dios.

Origen de la inquietud filosófica de Platón: Éste no hace filosofía sólo por diversión o por simple curiosidad. La crisis del mundo griego de su época, que influyó en usos y costumbres y ocasionó una desorientación vertiginosa, es el motor efectivo de su filosofía. El fracaso de su misión en Siracusa, que pretende corregir caprichos tiránicos, sirve para convencerlo de que él no puede intervenir directamente en política, aunque debe hacer algo para que el gobierno de las comunidades griegas sea más racional. La filosofía es para Platón, un quehacer urgente, debido a que nadie sabe a qué atenerse respecto a las realidades de la existencia. Hay que saber discernir entre las cosas que se van presentando con su propia consistencia, lo que hace necesarias las definiciones. Los escritos platónicos versan sobre asuntos, eventos y personas, sobre 'cosas'. No sobre el ente (τό ὄν) o la naturaleza (φύσις) como tales.

Las obras del Maestro son *diálogos* que se nutren de *opiniones*, porque la ignorancia de que parte la filosofía no es el puro y simple 'no saber' sino el no saber a qué atenerse porque conoce de forma deficiente un cúmulo de cosas. El filósofo, como el amante, no es ni ignorante ni sabio. Las 'opiniones' reclaman salir de sí mismas para convertirse en auténtico saber. El 'diálogo' platónico busca destruir las opiniones como tales. Hace entrar al interlocutor dentro de sí porque "el pensamiento es el silencioso diálogo interior del alma consigo misma". Y así se llega a la definición ¹⁰⁹, que es el modo de distinguir las cosas entre ellas; y se aterriza en la consistencia, que era lo que negaban los sofistas.

El pensamiento filosófico es un 'saber' (ἐπιστήμη, *e p l s t é m e*) lo que son las cosas, esto es: las ideas. Pero tal conocimiento no es completo si no torna a las cosas en su pluralidad participada (μέθεξις, *m é t h e x i s*). La definición es una separación (χωρισμός, *j o r i s m ó s*), no una reduplicación de la esencia de las cosas. Según Platón, hay que distinguir entre: 'esencia o

¹⁰⁹ Para un estudio monográfico sobre el asunto, véase: Francisco Bravo, *Teoría platónica de la definición*, Fondo editorial de Humanidades y Educación / U. C. V., Caracas, 2002.

sustancia' de las cosas (οὐσία, o u s í a); su 'definición' (ο λόγος, 'l o g o s'); y su 'nombre' (ὄνομα).

La cúspide de la 'episteme' platónica es el 'cuento' o 'mito', que nos da la realidad, aunque sea sólo bajo sombras. Pero hay que diferenciar entre el mito platónico y el mito - leyenda de los antiguos. El primero es una experiencia personal que se narra, es una vivencia intelectual, que pretende fijar algo de la consistencia de las cosas. En efecto, para Platón, la filosofía no es primeramente una ciencia sino un asunto personal y no es comunicable sino de un modo directo, por el amor de maestro a discípulo.

Ningún hombre puede decir exhaustivamente cómo es la realidad; sólo se puede mostrar para que los demás puedan ir hasta ella por sí mismos. La obra escrita de Platón puede llevarnos a este penoso ejercicio.

Doctrina (Síntesis): A) La Teoría de las Ideas: Constituye el núcleo del pensamiento platónico. Las IDEAS, para nuestro autor, son algo palpable; y entendemos por tales aquellas realidades que se revelan como objetos inmutables de nuestro conocimiento verdadero, sobre la base de una primitiva y preexistencial intuición de los mismos en la región ideal del pensar puro.

El hombre se pliega ante las cosas, no al revés. Y la palabra 'contemplar' designa claramente que la idea objetiva es distinta del espíritu y sus funciones.

"El mundo sensible tiende a ser como el mundo de las ideas pero no lo alcanza, siempre queda por debajo de él" (*Fedón*¹¹⁰). También, por esta inagotable fecundidad, es el mundo ideal la realidad más fuerte. Platón distingue, por tanto, el mundo de las ideas (κόσμος νοητός, mundo inteligible) del mundo visible (τόπος χωρατός) y ve en aquel el auténtico y verdadero mundo, y en éste, sólo una copia o simple imagen de aquel, copia que está a medio camino entre el 'ser' y el 'no ser'. La REALIDAD IDEAL es una REALIDAD PLENA y PURA. La I D E A es, por tanto:

- a) Un concepto universal, un vehículo mental;
- b) Es siempre esencia, denota la cosa misma en su verdadero ser;
- c) Un ideal y un modelo;

¹¹⁰ 110, a. En 99 e – 100 a, dice: "Tuve miedo de que mi alma quedase completamente ciega al mirar las cosas con los ojos y al tratar de captarlas con cualquiera de los otros sentidos. Y por eso decidí que debía refugiarme en los razonamientos (λόγοι) y considerar, mediante éstos, la realidad de las cosas". Éste es uno de los textos que nos indican la transición de la primera (naturalista) a la segunda (intelectual) navegación de Platón. La segunda navegación, para un marinero, es la que realiza sólo con los remos, sin otra ayuda. Respecto a este enfoque véase: Reale-Antiseri, o. c., vol. I, pp. 126 y ss.

d) Causa o fundamento del Ser, el Demiurgo lo ha hecho todo, mirando y tomando como modelo las ideas eternas; y

e) Término y fin, es decir: todo ser tiene un sentido y, a través de este sentido, se refiere a algo superior: "todo lo sensible quiere ser como la idea" (*Fedón*). En la medida en que la idea es apetecida como fin, aparece como un bien, un valor.

El descubrimiento de las 'Ideas' estaba ya, parcialmente, preparado en la filosofía anterior. Recordemos la 'perspectiva' de las H O M E O M E R Í A S de Anaxágoras que, al variar de posición, tomaban formas diversas; también la 'especie' de Sócrates, que proviene de su concepto de definición. Pero las ideas platónicas son muy distintas.

El Ser verdadero, que la filosofía venía buscando, desde Parménides, no está en las cosas sino fuera de ellas: en las IDEAS. Y son 'unas, inmutables y eternas', no están sujetas ni al movimiento ni a la corrupción. Y la IDEA es necesaria porque

a) así puedo yo conocer las cosas como lo que son;

b) así, las cosas, que son y no son (es decir, las que no son de verdad), pueden ser de verdad; c) de esta manera, tengo una explicación de cómo es posible que las cosas lleguen a ser y dejen de ser (por lo general, se muevan o cambien), sin que esto contradiga a los predicados tradicionales del ENTE (o SER); y

d) así, hay compatibilidad entre la unidad del Ser y la diversidad de las cosas.

¿Cómo llegó Platón a estos conceptos sobre las IDEAS?

- -Por el camino de la Ética. Sócrates era, para él, la encarnación pura de los valores humanos. Pero éstos pudieran ser imperfectos en su realización humana concreta y depender de circunstancias, tiempos y culturas o pueblos. Además, podrían hasta poseer un objetivo o fin malo ('el hombre es la medida de todo' decían los sofistas). El valor debe existir, pues, como una realidad de orden ideal, objetiva, que se impone a todos y que se llama, simplemente, VIRTUD o *areté*. El concepto de *areté* en Platón, nada tiene que ver con el de los sofistas, que la concebían sólo como una 'habilidad' para argumentar y convencer.
- -También por el camino del Hombre, pero como ser dotado de espíritu, que piensa verdades. El espíritu humano es puro pensamiento. A través del pensar matemático supone Platón que, en la realidad, no existe ninguna recta ni círculo ni punto (conceptos matemáticos, todos) absolutos, verdaderos. Sólo se hallan en el pensamiento.

Pero los conceptos no son independientes de la experiencia sensible. Con anterioridad a toda experiencia vimos esos conceptos puros (los llamados 'arquetipos') y, a través del mundo sensible, mediante la *anamnesis* (rememoración) adecuamos las cosas a los arquetipos; por eso pensamos en función de 'universales'. Como un retrato sólo se reconoce y comprende, partiendo del retratado, así todas las cosas son copias de 'arquetipos eternos': lo temporal está, pues, en función de lo eterno.

El Hombre lleva en sí, en el espíritu, las *ideas innatas*, mediante las cuales posee una capacidad, anterior a toda experiencia, para conocer o saber lo que debe ser.

La doctrina platónica de las IDEAS es su METAFÍSICA. El Hombre y su espíritu (pensamiento) es el 'microcosmos', conservan los arquetipos y, aunque el hombre no es creador del mundo, es siempre algo más que sólo mundo, de modo que, para nosotros, sólo hay mundo por medio del hombre. Así, el hombre no puede ser jamás esclavo del mundo.

Bajo el punto estrictamente histórico, la teoría de las Ideas es, como nos dice Aristóteles, el resultado de la oposición entre Heráclito y Sócrates. El juicio desfavorable que le merece a Platón el mundo visible tiene su origen histórico en Heráclito; la adhesión, en cambio, a la realidad de la verdad y de la ciencia en general, y los conceptos universalmente válidos, en particular, tiene su origen en Sócrates. Pero si hay una ciencia y conocimientos de indiscutible valor universal, debe darse un objeto real pensable – la IDEAS - que le corresponda, como observa Aristóteles.

Por otra parte, el estagirita asegura que las Ideas en Platón están separadas por un 'abismo' (*χωρισμός*, *j o r i s m ó s*) del mundo de las cosas sensibles. Las ideas flotan, por así decirlo, sobre el mundo visible. Por ello, los pensadores medievales las llaman siempre 'formas separadas'. Para Aristóteles, en el mundo de Platón, en realidad, existen dos mundos: el de las ideas y el de la realidad; y la discusión se basa en si la interpretación del estagirita corresponde o no a lo que, realmente, pretendió Platón. Hay argumentos a favor y en contra.

B) *El Hombre*. El ser humano que es, para Platón, un ente castigado y disminuido, aparece, con todo, como el ser que ha visto las ideas (= el verdadero 'ser' de las cosas), por participar de la Verdad. Y es inmortal el alma (que es lo realmente válido en el hombre), por tener cierta adecuación con la Verdad.

El cuerpo es cárcel del alma; es sombra, limitación. El alma, en cambio, es algo intermedio entre el mundo de las ideas y el mundo visible. Es inmaterial, indivisible; por tanto, inmortal. Un alma

fuerte es capaz de configurar el cuerpo, puesto que todo lo que es elevado puede dar nueva forma a lo inferior, haciéndolo cada vez más semejante a lo superior.

El verdadero quehacer del hombre es la educación, que debe sacarnos de la ignorancia de la caverna a la esfera del verdadero ser en el mundo de las Ideas. La educación es la contemplación de la esencia de las cosas. Y esta contemplación es una tarea que no tiene fin, porque es una dialéctica que va conectando ideas inferiores a superiores. Y esto no se logra cabalmente en este mundo. Además, por la educación, nos vamos librando de las tendencias irracionales.

La Verdad y los Valores son el alimento del alma. En la esfera del espíritu el hombre se hará cada vez más libre. Las que, por primera vez, descienden de su estrella a este mundo, son todas iguales en posibilidades y pueden elegir libremente: si eligen el placer, las apariencias y los apetitos sensibles, se enredan cada vez más y van descendiendo en la escala de la perfección del Ser.

En su más alto grado de perfección, la vida del hombre es un "asemejarse a Dios lo más posible, es decir: ser justos, a base de inteligencia y sabiduría (*Teeteto*)" ¹¹¹ .

Platón recoge la idea de la inmortalidad del alma de la profunda convicción del pensamiento y la religión griegos, sobre todo de los misterios dionisiacos y órficos y del pitagorismo.

El alma tiene tres partes: la sensual, relacionada con las necesidades puramente corporales; la irascible, correspondiente a los impulsos y afectos; y, por último, la racional, mediante el cual conocemos el mundo de las ideas y usamos de la libertad.

Las almas de los hombres fueron creadas por el *Demiurgo* (Ordenador divino del Cosmos / Dios), el mismo que creó el alma del mundo.

La *ética* platónica se corresponde con la teoría de las partes del alma: la virtud de la templanza rige la parte sensual; la fortaleza rige la irascible; la racional tiene que estar dotada de prudencia; por último, hay una *virtud coordinadora* de las tres partes y se llama la justicia, que es la virtud suprema. Los nombres de las cuatro virtudes cardinales o morales del cristianismo vienen de esta nomenclatura platónica.

¹¹¹ Citado (176 b d) por Fraile en su referida obra, tomo I, pg. 388.

Según Aristóteles, "Platón es el primero que nos ha enseñado que el hombre puede ser, a la vez, virtuoso y feliz" ¹¹². En los conceptos sobre el hombre y el alma, Platón da aportes e inspiración a la doctrina cristiana para desarrollar su enfoque (San Agustín, en su obra: *La Ciudad de Dios*).

C. *El mundo*: En el *Timeo* podemos rastrear toda la cosmología de Platón. Por cierto, que no ha habido escrito platónico que haya influido más en el pensamiento occidental que este 'diálogo'. Usa mucho del mito porque lo considera más adecuado que el concepto, para expresar la realidad.

Platón contrapone claramente nuestro mundo físico (visible) a su mundo de las ideas. El mundo físico es perceptible sólo gracias a la Idea.

El Demiurgo saca de la materia el alma del mundo. No hay creación de la nada. Que el alma del mundo sea igual o no a la divinidad no está claro en Platón. La concausa del desorden es la materia. Las obras de la necesidad que lleva en sí la materia son las causas del mal. El Demiurgo quiso hacerlo todo bueno, pero algo le salió mal, no por la 'causalidad' sino por la 'necesidad' (ἀνάγκη) de la materia eterna, preexistente. Para Platón, el espacio y la materia son algo oscuro, enigmático y apenas creíble. Debería ser imposible que existiera el espacio. Tampoco le parece el tiempo una realidad absolutamente necesaria. Se da 'tiempo' sólo donde hay devenir corporal.

D) *El Estado*: La teoría más idealista de la organización social se encuentra en el diálogo 'El Estado (o *La República*). En *Las Leyes* hay lineamientos más realistas.

La moral individual corresponde, casi exactamente, en Platón, a la teoría sobre el Estado, que es: "la gran organización del hombre en la marcha hacia el bien".

Como el alma, la πόλις (ciudad - estado) posee tres partes (las tres grandes clases sociales): el pueblo (comerciantes, industriales y agricultores); los guardianes (o guerreros); y los filósofos. A cada clase corresponde una virtud en especial: a los productores, la templanza; a los guardianes, la fortaleza; y a los filósofos, la sabiduría. La justicia rige a todos, para lograr armonía y convivencia entre las clases, y de éstas con el Estado.

El Estado ideal, según Platón, es el de la ciudad-estado griega (o polis tradicional), pequeña en territorio y población. No llega a un concepto universal.

¹¹² En su *Ética a Nicómaco* el estagirita hace referencia a las enseñanzas morales de Platón. Véase, por ejemplo, en el libro II (Teoría de la virtud), cap. III.

Los filósofos, según él, llevan la dirección del estado y garantizan educación a todos. Los guardianes defienden al gobierno y a la comunidad de enemigos, internos y externos. La clase productora sostiene económicamente a las otras dos clases pero recibe, a cambio, dirección, educación y seguridad.

Platón establece en las dos clases superiores un régimen comunitario de bienes, mujeres e hijos, que pertenecen – todos - al Estado. No deben tener intereses particulares, para que se garantice el servicio supremo de la 'pólis'. Sólo el pueblo goza de bienes privados, incluso de mujer e hijos.

La educación es gradual, aunque sin diferenciar entre hombres y mujeres; sólo méritos. Los más dotados van ascendiendo, primero, entre los guardianes y, luego, entre los filósofos. La formación combina armoniosamente lo físico con lo intelectual. El papel de los individuos, así como las relaciones sexuales, están reglamentados por el Estado, conforme a los altos intereses de éste. El individuo está profundamente subordinado al bien superior del Estado.

La *aristocracia* es el gobierno de los mejores; *monarquía*, si gobierna el mejor; la *timocracia* sería el gobierno de los ambiciosos (que se enriquecen ocultamente). La *oligarquía* se da cuando los ambiciosos y ricos, en número reducido, toman el poder. La *democracia* se da cuando todos viven sin orden ni sujeción; todos son iguales. Mas el desenfreno absoluto provoca la *tiranía*, en el que uno solo llega a caer en el delirio de la grandeza, aboliendo todo derecho del pueblo.

FORMAS DE GOBIERNO DE LA 'POLIS' (SEGÚN PLATÓN) :

Diálogos: *República, Político y Leyes.*

<p>Gobierno ideal: el que se organiza en una POLIS o Ciudad – Estado.</p>	<p>Tipos de gobierno posibles:</p> <p>a) Aristocracia (de los mejores) o Monarquía (de uno solo)</p>	<p>Gobiernos abusivos:</p> <p>a) Contra la aristocracia o monarquía: la timocracia (de los ambiciosos) o la oligarquía (de unos pocos).</p>
<p><i>El Estado debe integrarse a la armonía cósmica regida por el ALMA DEL UNIVERSO, al que todo hombre sirve.</i></p>	<p>b) Democracia: gobierno del pueblo.</p>	<p>b) Contra la democracia: la tiranía</p>

E) *Dios:* La existencia de la Divinidad es para Platón una convicción que dimana de su teoría de las Ideas. A veces habla en términos del politeísmo reinante en el pueblo; mas, cuando habla a

partir de sus convicciones personales, no reconoce sino UN SOLO DIOS, que es la Idea del BIEN ABSOLUTO, razón de todas las razones, forma de todas las formas, cima de la pirámide de las Ideas, que levanta la Dialéctica.

Aunque no se propone formalmente la estructuración de argumentos de la existencia del Sumo Bien, razona con dos tipos de pruebas (los caminos que lo llevan hasta el Dios único): la vía física y la vía dialéctica.

En el primer grupo de pruebas parte del hecho del movimiento. Todo se resuelve en un automovimiento no movido, a un motor inmóvil. Pero como existen movimientos desordenados, debe haber movimientos ordenados de almas buenas y debe existir el alma que sea la más alta y perfecta de todas, la más perfecta, vértice de todos los movimientos. Frente a esta perfección absoluta, las almas desordenadas no cuentan, a pesar de todo. Esta argumentación no lleva, necesariamente, a un riguroso monoteísmo, ni siquiera a un Creador, pero, sí, al alma del mundo, que existe antes del Cosmos. De aquí se podría concluir la trascendencia divina.

Aristóteles se basa en estos discursos para dar sus pruebas de la existencia de un Motor inmóvil. La vía dialéctica nos lleva a un Dios trascendente y único, pues, de hipótesis en hipótesis, se llega hasta el fundamento del Ser, que está más allá del Ser, sobrepasándolo en poder y valor. Es un argumento precursor de la prueba de la causalidad y contingencia, que nos lleva a la existencia de Dios. También, a través de la belleza, podemos ir hasta Dios, la belleza por excelencia. Pero, aun así, Platón no llegó a la noción de un Dios personal.

El hombre está en manos de Dios; y, más, el justo, que debe huir de este mundo. Esta huida consiste en asemejarse, en lo posible, a Dios.

La Academia platónica: El patrimonio de Platón se ha conservado cuidadosamente en la ACADEMIA, por él fundada (en el 387 a. C.), lo cual no impidió que, con el tiempo, se pudieran sentir en ella vientos de escepticismo y eclecticismo. Pero tanto la obra personal de Platón como la de la Academia fueron de un interés e importancia indiscutibles para el desarrollo no sólo de la Filosofía sino también de la astronomía. En la Academia se llega, por primera vez, a la clásica división de la filosofía en *lógica, física y ética*.

Fuera de Aristóteles, ningún discípulo de Platón llegó a la altura de su Maestro.

Algunos autores dividen la historia de la Academia en cinco (5) períodos, siendo los dos últimos algo imprecisos en cronología y orientación doctrinal:

1. Academia antigua (387 – 268 a. C.) : prevalecen las ideas pitagóricas, se insiste en el poder cognoscitivo de la percepción, se investigan los grados del saber y aparecen algunos rasgos ascéticos junto con otros, hedonistas. Se destacan en este período: ESPEUSIPO, sobrino de Platón, sucesor de éste en la dirección de la escuela; JENÓCRATES de Calcedón; POLEMÓN de Atenas y CRATES (también, de Atenas). Otros alumnos fueron: Heraclides de Ponto (fundó una escuela de corte platónico en Heraclea / Mar Negro); Eudoxo de Cnidos, gran amigo de Platón; era médico, matemático, geógrafo (hizo una medición de la tierra) y astrónomo; Crantor de Soles (Cilicia); Filipo de Opunte; Erasto; Dión; y el botánico Diocles.
2. Academia media (o segunda Academia): del 268 hasta mediados del s. II a. C.). Típico de este período es el antidogmatismo y el escepticismo moderado en la teoría del conocimiento. Hay opiniones probabilistas. Destácase Arcesilao de Pitane, que inicia la dura lucha contra los estoicos, que se prolongará por dos siglos. No hay otros nombres importantes.
3. Academia nueva (s. II – I a. C.): No marca mayor diferencia con el período de la Academia media. Introduce el probabilismo como norma de conducta. Carnéades de Cirene es quien más destaca: ahondó el escepticismo de la Academia media. Cicerón nos ha transmitido algunas de sus opiniones.
4. En los dos períodos subsiguientes, (4º y 5º) la Academia une, eclécticamente, al platonismo: el estoicismo, el aristotelismo y a otras escuelas menores. En los siglos IV y V d. C., la Academia se pasa definitivamente al neoplatonismo alejandrino. Destácase en esta época: Plutarco de Atenas. La Academia cerróse definitivamente el año 529 d. C., por decreto del emperador Justiniano.

En el Renacimiento, el bizantino Jorge Gemisto Pletón (1355 – 1450) fundó en Florencia (Italia) una escuela que llamó 'Academia platónica' (1459 – 1521), la cual entabló polémica, desde las posiciones del platonismo, contra el Aristóteles de los escolásticos. Divulgó las obras de Platón.

En 1634, Richelieu fundó la Academia francesa, institución oficial a cargo de la pureza del idioma francés. En 1713, el Marqués y Duque, don Juan Manuel Fernández Pacheco, creó la Real Academia española, con idéntico fin. Y fueron creándose otras, similares, en distintos países.

Influencia de Platón en la Filosofía universal: Ha sido general y profunda. Tanto en la patrística griega y latina como en la Escolástica, se hallan huellas de la filosofía platónica. Si seguimos el camino de la conversión de San Agustín de Hipona, éste fue llevado al cristianismo, por el lado racional y humano, a partir de sus convicciones platónicas.

Los Cruzados trajeron, desde los países musulmanes, las obras de Platón al Occidente cristiano. En la Edad Media, las ideas platónicas influyen, a través de la interpretación agustiniana, en San Buenaventura y Rogerio Bacon. Con todo, cede terreno ante el aristotelismo escolástico, con la versión de Santo Tomás de Aquino.

Petrarca, Gemisto, Marsilio Ficino, Pico della Mirándola, Tomás Moro (en su *Utopía*), Campanella (en su obra: *La Ciudad del sol*), Descartes, Malebranche y Kant recibieron influencias del gran Platón. Hace más de un siglo, la fenomenología de Edmund Husserl (1859 – 1938) se presentó con rasgos del idealismo platónico. Hay influencias platónicas también en pensadores tales como: A. N. Whitehead y Nicolai Hartmann.

Platón fue un genio creador. Por eso no pierde vigencia nunca. Según Rafael Gamba “Platón es uno de los mayores espíritus de la humanidad” ¹¹³ .

Por su parte, W. Dilthey, en su ‘Compendio de Historia de la Filosofía’ ¹¹⁴ , asienta: “La teoría (platónica) de las Ideas representa la especulación griega nacional más genuina, emparentada, por su carácter, con el arte griego, amigo del tipo y del módulo armonioso y que, en su deducción, a partir de la ‘autognosis’, resultó victorioso frente a los sofistas y a los cínicos; y, en su razonamiento, a partir del orden inteligible de los astros y de sus movimientos, frente a los atomistas” .

La única dificultad relacionada con Platón sería la proveniente de la organización de sus ideas. Leibniz, en el s. XVIII, afirmó, al respecto: “Si alguien redujera a Platón a un sistema haría un gran servicio a la humanidad” ¹¹⁵ .

Sin embargo, “(en Platón) nos encontramos con el pensamiento más genial, más original, más metafísico y de una mística más pura a que se haya elevado la especulación filosófica, sin ayuda de la Revelación. Casi podríamos decir, con un autor moderno, que todas las demás filosofías no son sino glosas a las páginas de Platón” ¹¹⁶ .

Gamba no duda en afirmar: “(fue) uno de los más grandes espíritus de la humanidad: Aristocles, llamado familiarmente por sus compañeros *Platón*,... Fue el suyo un espíritu de extraordinaria sensibilidad estética, que supo recubrir su pensamiento con la belleza del mito y de la fantasía;

¹¹³ O. c., pg. 65.

¹¹⁴ Traducción castellana en F. E. C. / México, 1951.

¹¹⁵ Es lo que acota Hegel (*Lecciones*, o. c., II, p. 149) en su paradigmática obra: “Será inútil que busquemos aquí (en los ‘Diálogos’) una exposición sistemática de los problemas de la filosofía. Esto representa, naturalmente, una incomodidad para llegar a una visión panorámica y de conjunto, ya que no existe ninguna pauta para saber si un tema se ha agotado o no”.

¹¹⁶ Vélez Correa, Jaime: *Historia de la Filosofía antigua y medieval*, Santafé de Bogotá / 1961, p. 136.

consciente, por otra parte, de su condición de filósofo, - amante de la sabiduría- , huyó siempre del dogmatismo y del sistema cerrado, para atenerse a la actitud humilde del rapsoda y del poeta, que se expresan con analogías y comparaciones. La misión filosófica de Platón habría de consistir en reparar la desgarradura que, en la concepción del Universo habían abierto tanto Heráclito como Parménides” ¹¹⁷ . Gomperz ya había conceptualizado (en los inicios del siglo XX): “Por más que admiremos la potencia de su talento (el de Platón) y la magnitud de su obra, mayor asombro aún nos causa su diversidad. Platón tiene, por lo menos, tanto de poeta como de pensador. Y en cuanto al pensador, se equilibran en él las cualidades más contradictorias: la facultad de construir un macizo edificio espiritual, y una agudeza penetrante que incesantemente vuelve a socavar toda construcción de esa índole, sometiendo a un examen severísimo y nunca desfalleciente tanto los resultados del pensamiento propio como los del ajeno” ¹¹⁸ . Jaeger no deja de recordarnos que “Todos los siglos de la Antigüedad posteriores a él (Platón) ostentan en su fisonomía espiritual, cualesquiera que sean sus vicisitudes, rasgos de la filosofía platónica hasta que, por fin, el mundo grecorromano se unifica bajo la religión espiritual genérica del neoplatonismo... La cultura antigua que la religión cristiana se asimiló... fue una cultura basada íntegramente en el pensamiento platónico” ¹¹⁹ . Esta última afirmación prescinde de la originalidad de la Revelación como historia y mensaje de salvación, cuya iniciativa toma, libre y amorosamente, un Dios personal y trascendente.

¹¹⁷ O. c., p. 64.

¹¹⁸ O. c., vol. II, p. 260.

¹¹⁹ O. c., p. 458.

VI. ARISTÓTELES (384 – 322 a. C.)

“Con Aristóteles, la filosofía griega llega a su plena y entera madurez hasta tal punto que, desde entonces, empezará su decadencia y no volverá a alcanzar una altura semejante... Aristóteles es, con Platón, la figura más grande de la filosofía y, aún, tal vez, de toda la filosofía”¹¹⁴.

Fue el estagirita un hombre de saber enciclopédico, además de fundador de la Lógica, como ciencia, y de otras ramas concretas y particulares del saber. Con Aristóteles culmina la llamada filosofía ática.

Datos biográficos: Era natural de Estagira (hoy, Stavros), península calcídica / Macedonia (al noreste de Grecia), hijo de Nicómaco, médico de cabecera de Amintas II, rey de Macedonia; y de Festis, nacida en Eubea (isla de Grecia, frente a Tebas).

Probablemente pasó la infancia en Pella, sede de la corte macedónica. Quedó huérfano siendo muy niño, por lo que Próxeno de Atarneia le sirvió de tutor. A los diez y siete años fue enviado a Atenas a completar su educación e ingresó en la Academia platónica. Aquí permaneció veinte años, bajo la particular estima del propio Platón, quien lo llamó ‘el lector y la batuta de la escuela’. Entre maestro y discípulo existió siempre una estrechísima relación afectiva y éste sólo dejó la Escuela a la muerte de aquél (año 347 a. C.). Las diferencias doctrinales existentes entre ambos provienen de sus distintos enfoques y son posteriores a la muerte del ilustre ateniense.

Desaparecido Platón, el estagirita se retiró a la ciudad de Assos (Costa de Misia, Tróade), junto con su amigo Jenócrates. Este exilio parece deberse al peligro que corrió Aristóteles en Atenas, al ser derrotado el partido pro-macedonio, por ser el Maestro originario de esa región de los Balcanes. En Assos fundó una suerte de sucursal de la Academia, a la que se agregaron otros platónicos, tales como Erasto y el hijo de éste, Corisco. Allí permaneció tres años. Trabó amistad con Hermías (amigo de Filipo de Macedonia y de su ideal pan-helénico, contrario a los persas), quien había logrado organizar un pequeño Estado independiente. En Assos contrajo matrimonio con Pitias, sobrina e hija adoptiva de Hermías, de la que tuvo una hija que llevaba el mismo nombre de la madre. De Assos pasó a Mitilene (isla de Lesbos). Aquí vivió unos dos años, con Jenócrates y Teofrasto.

¹¹⁴ Julián Marías, *Historia*, obra ya citada, p. 57.

En 342 debió trasladarse a la corte macedónica para encargarse de la educación del heredero al trono, Alejandro, por invitación del rey Filipo. El príncipe apenas contaba trece años. Convertido Alejandro en rey (336 a. C.), su preceptor regresó a Atenas donde, el año siguiente, fundó su propia escuela peripatética, en el Liceo (año 335). Aquí desplegó una actividad intelectual febril: Se dice que casi toda su obra escrita es de esta época.

Alejandro, al principio, dio muestras de condescendencia y amistad con su maestro: reconstruyó Estagira, le enviaba material para sus investigaciones de Historia natural, además de buenas sumas de dinero. El rompimiento vino con la condena a muerte de Calístenes, sobrino de Aristóteles, decretada por el rey macedonio. Se resintió tanto el Maestro con Alejandro que jamás mencionó a éste en sus escritos.

Compartió las ideas pan-helénicas, pero nunca las imperialistas y heterogéneas de Alejandro, ya que le pareció absurdo unir en una misma nación a griegos y persas, eternos enemigos. El estagirita consideró siempre la (πόλις) 'p o l i s' griega como el ideal de un Estado.

Al morir Alejandro Magno (323) volvió a surgir en Atenas el partido anti-macedónico, comandado por Demóstenes, su líder intelectual. Aristóteles fue acusado de filo-macedónico e impío. Las rivalidades entre escuelas complicó las cosas; y, así, el Maestro debió exiliarse en Calcis (Eubea), donde poseía una finca, heredada de su madre. Al salir de Atenas manifestó que se iba porque no iba a dar oportunidad a los atenienses para que tomaran a pecar, por tercera vez, contra la filosofía, refiriéndose a los dos casos anteriores: la persecución contra Anaxágoras y la condena a muerte de Sócrates.

De su antigua esclava, Herpilis, su segunda mujer, Aristóteles tuvo a Nicómaco, que murió, muy joven, en la guerra.

El Maestro falleció en Calcis, en 322, a la edad de sesenta y dos años. El testamento refleja su amor a su familia y su noble condición humana, al ordenar la liberación de la mayor parte de sus esclavos.

La escuela peripatética: Fue fundada por Aristóteles en un predio boscoso, al este de Atenas, al pie del monte Licabeto y a orillas del río Iliso, donde había un templo, dedicado a Apolo Liceo (protector de los rebaños de los lobos: λύκος, lobo); y un gimnasio de tiempos de Pericles. Fallecido el fundador, fueron construidos, allí, unos locales, con pórticos y amplios corredores, donde, al parecer, la enseñanza era impartida, caminando (de ahí el nombre dado a la escuela peripatética: *caminar alrededor*). Por su condición de meteco, μέτοικος (extranjero), Aristóteles

no podía adquirir propiedades en Atenas; sus discípulos compraron los terrenos y levantaron las instalaciones de la que fuera sede de la célebre escuela que, con ciertas interrupciones, duró unos mil años (335 a. C. a 529 d. C.). Demetrio de Falerón, hacia el 310 a. C., donó los espacios para ampliarla. En tiempos de Teofrasto, los alumnos llegaron a 2.000, distribuidos en dos categorías: los 'esotéricos' (unos pocos, selectos), que recibían clases en horas matutinas; y los 'exotéricos', amplio y numeroso grupo heterogéneo, con horario vespertino y nocturno.

En 300 a. C., el Liceo fue saqueado por Filipo V de Macedonia; en el 200 volvió a padecer otra incursión vandálica y en el 86 a. C. Sila lo arrasó.

Períodos principales de la Escuela:

a) Peripato antiguo: desde la muerte de Aristóteles (322) hasta la de Teofrasto (288). Éste dirigió la escuela a la muerte de aquel; nativo de Eresos (Lesbos), conserva todavía la amplitud de visión del Maestro, aunque inicia el cultivo de las ciencias particulares, bajo la influencia del pitagorismo; gran sistematizador de la Lógica, también se le considera el primer botánico de la antigüedad. De esta época son, igualmente: Dicearco de Messenia, el médico Menón, y Eudemo de Rodas, 'el piadoso', todos alumnos de Aristóteles; además: Aristoxeno de Tarento, músico y de tendencia materialista en filosofía.

b) Peripato posterior: (288 a. C. a s. III d. C.): Destácanse, en este período: Estratón de Lámpsaco, el físico; Aristarco de Samos y Andrónico de Rodas: éste, recopilador de las obras de Aristóteles.

c) Época del llamado 'aristotelismo' (de restauración de los propósitos originales) de la escuela: desde el s. III d. C. hasta el primer tercio del s. VI d. C. Parece que la disolución del Liceo va unida a la de la Academia platónica, por el decreto de Justiniano (529 d. C.). Fue el 'Liceo' el centro más importante de la ciencia grecorromana.

Escritos: Conocemos casi una tercera parte de las obras de Aristóteles. Diógenes Laercio nos da los títulos de 146 textos de los 400 que, según él, escribió el estagirita (según Laercio, los autores peripatéticos, fuera de Aristóteles, produjeron unos 1.000 textos, en total). Conocemos dos listas más de obras aristotélicas. Entre 60 y 50 a. C., publica Andrónico de Rodas, en Roma, las obras del Maestro que se conservaban para la época. Tiranión de Amisos completa esta recopilación, en el 45 a. C.

La obra aristotélica editada plantea muchos y graves problemas. En realidad, ignoramos cuáles son los textos propios de Aristóteles. En efecto: a) sabemos que el filósofo escribió diálogos, destinados al gran público, que se han perdido; b) los libros que se le atribuyen (y que se conservan) son, más bien, manuales de clase o guías de estudio para los alumnos: son esquemáticos y proceden de distintos periodos (unos, de antes de la muerte de Platón; otros, de Assos, otros de Pella; la mayor parte, sin embargo, parecen proceder del magisterio mismo del estagirita en el Liceo). Ahora bien, tanto en la Academia como en Liceo, lo que queda por escrito de tales instituciones y doctrina refleja, no sólo la exposición del Maestro sino también las intervenciones de los alumnos. Se puede deducir, pues, que tales textos podrían tener su origen en la redacción solitaria del maestro, o bien en el intercambio alumno-profesor; o en la redacción de los discípulos, con ideas y métodos del maestro. Algunos podrían haber sido dictados por el propio Maestro.

Otras dificultades son: a) la repetición de temas, con enfoques diversos, de distintos momentos, muy distantes entre sí; y (b) no sabemos la legitimidad y originalidad aristotélica de los textos conocidos, dado que los manuscritos pasaron por multitud de redacciones, antes de ser publicados, casi tres siglos después de haber salido de las clases magisteriales.

Lo que conocemos del 'corpus aristotelicum' son, actualmente, los títulos que siguen:

I. LÓGICA: el "Organon", que se compone de seis tratados:

1. Las 'Categorías'
2. La 'Interpretación' (sobre los juicios): 2 libros.
3. Primeros 'analíticos' (sobre el silogismo): 2 libros
4. Analíticos posteriores (sobre la demostración silogística, como vía hacia la ciencia): 2 libros.
5. Tópicos (el silogismo como vía a una conclusión probable): 8 libros.
6. 'Refutación contra los sofistas', sobre los silogismos que llevan al error): 9º libro de los 'Tópicos' (1 volumen).

II. FILOSOFÍA PRIMERA o METAFÍSICA (14 libros)

III. FÍSICA:

- a) Físicos (8 libros)
- b) El Cielo (sobre Astronomía): 4 libros.
- c) Sobre la generación y la corrupción: 2 libros.
- d) Meteorológicos: 2 libros.

IV. BIOLOGÍA:

A) Tratados mayores:

- a) El alma (los seres vivos, en general): 3 libros.
- b) Historia de los animales: 9 libros.
- c) El movimiento de los animales: 1 libro.
- d) El modo de andar de los animales: 1 libro.
- e) Anatomía de los animales: 4 libros.
- f) La generación en los animales: 1 libro.

B) Tratados menores:

- a) El sentido y lo sentido
- b) La memoria y la reminiscencia
- c) El sueño y la vigilia
- d) El insomnio
- e) La vida larga y corta
- f) La juventud y la vejez
- g) La respiración
- h) La vida y la muerte
- i) La adivinación mediante los sueños.

www.historialula.ve

V. ÉTICA:

- a) Ética a Eudemo: 7 libros.
- b) Ética a Nicómaco: 10 libros
- c) Grandes principios morales: 2 libros
- d) Las virtudes y los vicios.

VI. POLÍTICA:

- a) Lo Político: 8 libros
- b) La Constitución de Atenas: 1 libro

VII. ESTÉTICA:

- a) Retórica: 3 libros
- b) Poética: 2 libros (de los cuales sólo queda un fragmento del libro 1º, sobre la Tragedia).
- c) Poesías: 'Himno a Hermías' y 'Elegía del altar'.

A pesar de todas las críticas que acabamos de examinar, siempre se consideró la mayor parte del llamado *corpus aristotelicum* como producto de la labor personal del estagirita y como trabajo unitario, ordenado y sistemático. Los críticos del siglo XIX, sin embargo, adoptaron la distinción

entre los escritos de la juventud (llamados 'exotéricos'), compuestos en modalidad dialogal, de contenido netamente platónico y corregidos para ser divulgados. Este conjunto de obras fue conocido en los primeros siglos de nuestra era, mas hoy ya no existen. Sobrevivieron, en cambio, los escritos de la 'madurez' ('esotéricos' o 'acroamáticos'), esquemáticos, formados por apuntes de clase, destinados a una ulterior complementación oral, mas no para ser publicados. En estos 'apuntes' aparecería el auténtico Aristóteles, con un sistema original y contrapuesto al de su maestro Platón.

Werner Jaeger, en 1912, publicó una obra en la que, tomando en cuenta esta doble serie aristotélica y aplicando el método histórico-genético, presupone un gradual proceso evolutivo, que se va alejando del platonismo, hasta llegar al realismo y empirismo, en tres (3) etapas, que serían: 1. La platónica; 2. la de transición; y 3. la aristotélica propiamente dicha.

1. Período platónico: desarrollado durante su permanencia en la Academia. Pensamiento netamente platónico. El diálogo 'Eudemo' inicia la serie de obras de esta etapa. Habría otros diálogos: Sofista, Político, Protréptico... Ubícase aquí la parte más antigua de la Lógica: Tópicos, Refutaciones, Categorías; los libros I al IV de la Física y el III sobre el alma.

2. Período de transición: años de los viajes del Maestro y la tutoría del príncipe Alejandro (Assos, Mitilene, Pella, Mieza...): crítica la teoría de las Ideas de Platón. A este tiempo pertenecerían, entre otras: 'Sobre la Filosofía' (escrito programático), 'El Cielo', 'La Generación y la Corrupción', 'Física' (I y II), 'Ética a Eudemo', 'Lo Político' y 'Analíticos' (I – II). Finalmente, los libros sobre la 'Metafísica'.

3. Período aristotélico: Segunda estancia en Atenas. Fundación del Liceo. Afianza el Maestro su propio sistema frente a Platón. Se dedica a las ciencias naturales. A este tiempo corresponden todos los libros sobre biología; probablemente, el capítulo 8º del libro XII de la 'Metafísica' y la 'Ética a Nicómaco'.

A la teoría de Jaeger le añaden matices: E. Oggioni (1939) y F. Nuyens (1948). Se habla de que Jaeger no es original; debe su teoría a A. Covotti (1866) y/o a T. Case (1911).

Sin embargo, "pasada la primera impresión, producida por las nuevas actitudes, críticas o supercríticas, de los últimos años, en realidad el admitir la evolución doctrinal, sea de Aristóteles o de su escuela, y la dificultad de aquilatar lo que en el 'Corpus aristotelicum' pertenece personalmente al mismo Aristóteles, y separarlo de las posibles adiciones de sus discípulos y sucesores, no altera notablemente el sistema peripatético, tal como tradicionalmente se ha concebido, antes bien sirve para aclarar muchas dificultades y para dar la debida interpretación a

pasajes hasta ahora poco menos que inexplicables. Por esto, aun a sabiendas de la posibilidad de duplicidad o de multiplicidad de autor, podemos continuar tranquilamente denominándolo 'aristotélico'
115 .

Sistematización de la doctrina aristotélica: La organización del material contenido en la obra aristotélica no resulta tan problemática como en Platón; pero los autores y comentaristas varían en el orden de su exposición, aunque coinciden, en el fondo, con la triple temática de la lógica, la metafísica y la ética.

Julián Marías la divide así:

I. Los grados del saber.

II. La Metafísica:

- a) El Ente, en cuanto tal
- b) Dios
- c) La sustancia.

www.bdigital.ula.ve

III. Los modos del Ser:

- a) La analogía del Ente
- b) Los cuatro modos del Ser:
 - El Ser 'per se' o el Ser 'per accidens'
 - Categorías
 - Lo verdadero y lo falso
 - La potencia y el acto

IV. La sustancia:

- a) Materia y forma

¹¹⁵ Fraile, o. c., tomo I, p. 433.

- b) El movimiento
- c) Las causas
- d) Dios
- e) El Ente como trascendental
- f) La esencia

V. La Lógica:

- a) El 'Logos'
- b) El contenido del 'Organon'

VI. La Física:

- a) La ciencia física
- b) La Naturaleza

VII. La doctrina del alma:

- a) La esencia del alma
- b) La estética.

www.bdigital.ula.ve

VIII. La Ética:

- a) El Bien supremo
- b) La felicidad
- c) La vida contemplativa
- d) Las virtudes

IX. La Política:

- a) La sociedad
- b) El Lenguaje
- c) Sociedad y Estado
- d) La organización del Estado.

Jaime Vélez Correa: Centra el sistema aristotélico en el SER, organizándolo en tres (3) grandes partes:

- El SER como verdadero
- El SER como uno
- El SER como bueno.

Cada parte, a su vez, contiene los siguientes temas:

A) El SER como VERDADERO (Lógica):

a) Lógica formal: 1. El concepto

- El concepto y la esencia
- El concepto y la definición
- El concepto y las categorías
- Los conceptos entre sí

2. El juicio

3. El raciocinio

b) Lógica material: 1. Esencia del conocimiento científico

2. Propiedades del conocimiento científico

3. Formación del conocimiento científico:

- proceso psicológico

- proceso lógico

B) El SER como UNO (Metafísica):

1. Metafísica general:

- El SER (Concepto, propiedades y modos)
- La SUSTANCIA (en general, división, sustancia móvil o compuesta; sustancia inmóvil o simple. DIOS).

2. Metafísica especial:

- Sustancia móvil, en general (el infinito, el espacio, el tiempo)
- Principios de las sustancias terrestres (materia prima y forma)
- Sustancia viviente.

C) El SER como BUENO (Ética): 1. Ética general:

a) Esencia del bien moral

b) El sumo bien o 'Eudemonía'

c) Norma manifestativa del Bien moral

d) Teoría de la virtud.

2. Ética especial (Política):

- a) Naturaleza y origen del Estado
- b) Fin del Estado: el Bien común
- c) Fundamento de la Ley
- d) Política del Estado
- e) Formas de gobierno.

Fraile elabora una división en nueve (9) capítulos:

- a) La realidad
- b) La ciencia
- c) Filosofía primera
- d) Física
- e) Biología y Antropología
- f) Astrología
- g) Teología
- h) Ética
- i) Política.

Por último, **J. Hirschberger** organiza el siguiente esquema:

1. Saber y Ciencia:
 - Lógica
 - Naturaleza y origen del saber
2. El SER y el ENTE:
 - Concepto de la Metafísica
 - El SER explicado por sus principios (Metafísica general)
 - Metafísica especial (el alma, el mundo, el espacio, el tiempo, lo ilimitado, DIOS).
3. El BIEN y la Comunidad:
 - a) Problema de los principios éticos
 - b) Teoría de la virtud
 - c) Voluntad y libertad
 - d) Teoría del Estado.

Sistema aristotélico:

Lo estudiaremos en tres partes, precedidas de una introducción:

- a) Lógica
- b) Metafísica
- c) Ética

Introducción: Con sus conceptos, Aristóteles supera la solución dada a los problemas de la filosofía proveniente de los presocráticos y que trató de interpretar Platón. Éste había formulado la teoría del mundo de las Ideas, contra 'el continuo devenir' de Heráclito; y también buscó superar 'el monismo estático' de los eleatas (especialmente el de Parménides) con las nociones del 'Ser – No ser' y de 'lo idéntico' y 'lo diverso'. Platón, sin embargo, al concebir un doble mundo real (el de las Ideas y el físico), no consiguió superar las posiciones extremas de Heráclito y Parménides. Es más: las agravó.

Aristóteles tiene, pues, que habérselas tanto con la antítesis Heráclito - Parménides como con el idealismo de Platón.

Contra el 'monismo' eleata, el estagirita introduce las nociones del 'per se' y del 'per accidens', y las del 'acto' y 'potencia'; y afirma el pluralismo del Ser en sus manifestaciones concretas. Salva el movimiento de los seres con la teoría del 'acto' y la 'potencia', en los entes reales; no en el Ser mismo, como tal. Todos los seres reales son móviles, excepto Dios.

Por último, al concepto unívoco de Parménides sobre el SER opone Aristóteles su concepto de la analogía "El (nombre) ENTE tiene muchos significados, pero todos ellos en relación con algo único y con una naturaleza única" ¹¹⁶ .

Contra Heráclito, afirma la permanencia de las esencias. Los seres particulares se mueven pero las esencias son inmutables y permanecen, a través de todos los cambios y transformaciones.

Contra el pluralista 'mundo de las Ideas' de Platón, afirma que no existen dos mundos ontológicamente distintos, sino uno solo. Los universales (sustancias segundas) no tienen realidad ontológica sino lógica: son conceptos formados por la mente, mediante la abstracción. La verdadera realidad ontológica la constituyen las sustancias individuales (sustancias primeras) que, pueden ser: terrenas, celestiales y la divina ¹¹⁷ .

¹¹⁶ *Metafísica*, IV, 2 (1003 a, 32). Traducción castellana de Zucchi.

¹¹⁷ Síntesis de lo presentado por Fraile en o. c., vol. I, pp. 434 - 435.

En función de esta triple actitud debemos enfocar el concepto aristotélico del Ser y el papel que asigna a la que él llama la FILOSOFÍA PRIMERA (que nosotros denominamos METAFÍSICA u ONTOLOGÍA).

En Cosmología Aristóteles rechazó la doctrina heliocéntrica de los pitagóricos y elaboró un sistema geocéntrico que perduró hasta la teoría heliocéntrica del canónigo polaco, Nicolás Copérnico (1473 –1543).

TEORÍA SOBRE EL CONOCIMIENTO: 'Saber' (lógica) y 'Ciencia' (epistemología).

El proceso del conocimiento va de la sensación a la intelección, así:

1º Sensación (percepción de los objetos materiales particulares): es el punto de partida de todo conocimiento. No tenemos 'conocimientos innatos' (contra la 'reminiscencia' de que habló Platón).

2º Memoria: Almacenamiento de las impresiones de los sentidos. A través de la memoria podemos aprender. Los animales irracionales no pueden aprender.

3º Experiencia: confrontación de sensaciones, que no va más allá de lo particular.

4º El UNIVERSAL: con él entramos en el campo intelectual. Es la reducción de la pluralidad de experiencias a la unidad de un solo concepto: muchas piedras nos dan el *universal* de 'piedra'.

5º Arte o técnica: El concepto universal, en cuanto que mira las cosas sujetas al cambio, a la generación y al movimiento, es el fundamento del Arte o Técnica, que tiene por objeto la acción y la producción. El Arte conoce la cosa, el hecho y el por qué de ambos. Viene directamente de la experiencia, pero tiende a ser ciencia; por eso, el artista puede enseñar el arte. Las artes o técnicas se han producido, unas por necesidad y utilidad, y otras, por simple placer.

6º Ciencia: Tiene un objeto más amplio que el Arte, pues se propone conocer las causas primeras y los principios o razón de ser de las cosas o realidades. Las distintas ciencias son producto del ocio; no tienen por objeto inmediato ni la necesidad ni el placer. Una ciencia será tanto más elevada cuanto su objeto sea más universal. Así, "el científico parece superior al que sólo posee conocimientos sensitivos; el artista, al hombre de experiencia... y las ciencias teóricas a las prácticas" ¹¹⁸.

En Aristóteles existen: la LÓGICA FORMAL, que es el análisis de las estructuras del saber y que, en él, llega a su perfección insuperable. Su discípulo Teofrasto desarrolló ciertos aspectos de la

¹¹⁸ *Metafísica* I, 1, 981, b 30 - 35.

Lógica aristotélica, pero no innovó. También se habla de la LÓGICA MATERIAL, que es la aplicación del silogismo como instrumento para el desarrollo científico.

Los postulados lógicos se contienen en el ὄργανον, 'Organon' (= instrumento) y los de la lógica formal sirven para todas las ciencias. En la parte de las 'categorías' estudia los términos o vocablos que, aislados, no son ni verdaderos ni falsos. Esto lo lleva al estudio de las categorías o predicamentos. En el tratado de la 'Interpretación' distingue entre el sustantivo y el verbo. En los primeros 'Analíticos' estudia el silogismo como método deductivo; y en los segundos 'Analíticos' analiza el problema de la ciencia y de la demostración.

a) LÓGICA FORMAL: El análisis que hace de la mente humana comienza en el 'concepto', se afianza en el 'juicio' y concluye en el 'raciocinio'. "Llamo *concepto* a las partes en que se descompone el juicio, a saber: el sujeto y el predicado" ('Analíticos I'). El concepto, en sí mismo, no es ni verdadero ni falso. Es siempre universal y esencial. El concepto elaborado artificialmente es la 'definición'; fija la esencia de algo y lo distingue de todo lo demás. La definición se hace tomando el género próximo y la diferencia específica. El 'género' lo explica Aristóteles por la 'especie': "Género es lo común dentro de una pluralidad específicamente diversa" ('Tópicos').

Los 'conceptos' se pueden reducir a una lista sencilla de diez 'categorías' o 'predicamentos' (Aristóteles da otras listas con un número menor): sustancia (ejemplo: 'hombre') y nueve accidentes: cantidad, cualidad, relación (padre-hijo), lugar, tiempo, posición (parado, por ejemplo), estado (por ejemplo, mojado), acción (ejemplo: 'yo miro') y pasión (ejemplo: 'yo soy observado'). La sustancia está presente en el resto de las categorías, que no tienen sentido sin ella. El concepto de CATEGORÍA es netamente aristotélico.

Las 'categorías' no son sólo elementos lógicos sino ontológicos, aunque el esquema categorial proviene del análisis aristotélico del juicio; no del Ser, como tal, sino de su concepción sobre la analogía del Ser.

Juicio es la unión de dos conceptos, afirmando o negando algo sobre la realidad. El Juicio avanza más en el proceso cognoscitivo, iniciado en el concepto. "La verdad consiste en decir del Ser que ES y del no Ser que NO ES" ¹¹⁹.

Sujeto del juicio es la sustancia segunda o universal ('hombre', por ejemplo), no la sustancia primera, que es el ser concreto, individual o sujeto. Ésta no podrá ser nunca predicado de un juicio. Según algunos autores, el hacer de la sustancia segunda (o universal) el sujeto del juicio es un

¹¹⁹ *Metafísica* IV, 7, 1011, 26 y ss.

resabio aristotélico proveniente del mundo de las Ideas de Platón. El individuo concreto (*ὑποκείμενον*) o sustrato, es único e irrepetible.

El *raciocinio*: conjunto de juicios. Forma ideal: el SILOGISMO, que es “una unión de ideas en la que, asentada una cosa, se sigue, necesariamente, la posición de otra, distinta, y ello, precisamente, en fuerza de la posición anterior” ¹²⁰ .

Hay dos premisas (proposición mayor y menor) y una conclusión: se concluye algo particular a partir de un universal. Es científico sólo el silogismo demostrativo, el que encierra una conclusión de una necesidad lógica (silogismo apodíctico).

b) LÓGICA MATERIAL o EPISTEMOLOGÍA:

El silogismo demostrativo, instrumento de la ciencia, nos lleva a lo real, parte de lo sensible, capta lo inteligible. El objeto de la ciencia es lo inteligible, en lo que está la razón última y el orden de las cosas.

Propiedades del conocimiento científico son la necesidad y la universalidad, algo fijo e inmutable.

El proceso psicológico del conocimiento se da en el entendimiento agente y el pasivo. El primero abstrae de los datos que recoge; el segundo, de los datos de los sentidos.

El proceso lógico está en la 'Inducción' (que va de lo particular a lo general); y en la demostración (o silogismo apodíctico). La demostración supone los primeros principios que no necesitan argumentos ('el de no contradicción', por ejemplo), evidentes por sí mismos (son los llamados 'axiomas', *ἀξιώματα*).

La verdadera y auténtica ciencia – para Aristóteles- es la pura y teórica contemplación de la verdad.

FILOSOFÍA PRIMERA o METAFÍSICA:

La Filosofía primera es la ciencia que considera universalmente el Ser, en cuanto tal, es decir: la totalidad de las cosas, en cuanto son. Aristóteles la llama, también, 'Ciencia de la Sustancia' y 'Teología' (= Ciencia de Dios, el Ente por excelencia).

El nombre de METAFÍSICA (= después de la Física) no es original de Aristóteles; fue un discípulo y / o editor de las obras de Aristóteles el que acuñó el término. Se halla, por primera vez, en Nicolás de Damasco, peripatético de tiempos de Augusto; es posible que lo hubiese empleado ya Eudemo de Rodas, discípulo inmediato del estagirita.

¹²⁰ *Analíticos I*, I, 1, § 8.

Los principios de la Filosofía primera se contienen en los catorce (14) libros o tratados metafísicos y en la *Física*.

Filosofía primera, ¿qué es? : “Hay una ciencia que estudia el Ser, en cuanto Ser; y las propiedades que le corresponden en cuanto tal. No se confunde con ninguna de las llamadas ‘ciencias particulares’, porque ninguna de estas otras considera el Ser en general, en cuanto Ser, sino que, recortando una cierta parte del Ser, investiga solamente las propiedades esenciales de esa parcela” ¹²¹ .

Su importancia proviene de nociones tan generales como a) la del SER y sus propiedades, en cuanto tal (esto es: las cualidades trascendentales del Ente: UNO, VERDADERO, BUENO); b) los modos universalísimos del Ser: sustancia y accidentes (= categorías); c) la de acto y potencia, principio, causa-efecto, movimiento; d) la de esencia y existencia; y (e) las de los primeros principios del Ser y del pensamiento (el de ‘no contradicción’, etc.)

La Filosofía primera, considerada como ‘Teología’ (o estudio sobre DIOS), no está en contradicción con la ciencia del Ser en general, como tal, sino que sería, justamente, su continuación y complemento. La Ontología y la Teología no son, en el estagirita, dos ciencias independientes.

A) Metafísica general:

- a) *Esencia* de una cosa es lo que una cosa es y por lo cual se distingue de ‘p e r s e’ de todas las demás. Las esencias no admiten grados: son o no son. Hay esencia en la sustancia y en los accidentes. La esencia se expresa en la ‘definición’. Ésta es de orden lógico - formal. La ‘esencia’ es de naturaleza ontológica.
- b) *La analogía*: “El Ser se toma bajo muchas acepciones, pero siempre por relación a un término único, a una misma naturaleza. No es una simple homonimia, sino que así como todo lo que es sano se refiere a la salud, una cosa porque la conserva; otra, porque la produce... así también el Ser se toma en múltiples acepciones, pero en cada una de ellas, toda denominación se hace por relación a un principio único” ¹²² . Esta noción se entiende bien, refiriéndola a la comparación entre conceptos unívocos, equívocos y análogos. La *analogía* es concepto básico en el sistema aristotélico.
- c) *Los varios modos del Ser* son: a) P e r s e – p e r a c c i d e n s (necesaria-circunstancialmente): Frank es un animal racional, p e r s e; y un irresponsable, p e r a c c i d e n s. b) Verdadero.- falso: Todo Ente es verdadero; la falsedad es el No- Ser. c)

¹²¹ *Metafísica* IV.

¹²² *Metafísica* IV, 2, 1002, a, 33 - 36.

Acto – potencia: son nociones que, primero, se aplican al movimiento y, luego, al Ser como tal. La potencia, de suyo, implica imperfección y se ordena, esencialmente, al acto. La noción de potencia incluye la de acto, mientras que la de acto no implica, necesariamente, la de potencia: Dios es acto purísimo.

- d) *Categorías*: Sustancia y accidentes (en sentido lógico y ontológico): son una aplicación del concepto analógico del Ser. Como nociones lógicas, son una clasificación de conceptos; y, ontológicamente, es un catálogo de los modos reales, particulares y analógicos, del Ser. En lógica, 'sustancia segunda' es el concepto universal; en ontología, 'sustancia primera' es el individuo concreto. Éstas (sustancias) pueden ser: o bien, compuestas (celestes, terrestres) o la única simple, que es Dios. Los accidentes pueden ser: predicables (lógicos): la definición, la propiedad, el género, la diferencia y el accidente. O predicamentales (ontológicos): los nueve (9) ya mencionados (el número, en ocasiones, varía).
- e) *Las causas* (ontológicas y lógicas): intrínsecas: la material y la formal; extrínsecas: la eficiente y la final (= causas ontológicas). La explicación y el conocimiento de los seres son las causas lógicas.
- f) *Materia y forma (h i l e m o r f i s m o)*: La forma es siempre 'un algo' universal, una sustancia segunda. A la sustancia primera, a lo concreto, individual, se va a través de la materia. Ésta es principio de individuación. Aristóteles distingue entre materia prima y materia segunda. Aquella está desprovista de toda determinación; ésta, es aquello de lo que algo procede, como de su materia esencial. La materia segunda ya tiene forma para otra forma: el yeso para la estatua, por ejemplo. En cambio, la materia prima, no.
- g) Del concepto universalísimo del Ser se deduce inmediatamente el *primer principio, que es el de no contradicción: "Es imposible ser y no ser al mismo tiempo bajo el mismo punto de vista"*

B) Metafísica especial:

- a) El *alma* o primer principio de los seres vivos (el acto del cuerpo), concepto acuñado en la tercera etapa de la evolución aristotélica sobre lo que es el 'alma'. Las potencias (= principios accidentales de operación) del alma son cinco: la vegetativa, la sensitiva, la intelectual, la apetitiva y la locomotiva.

El alma es única y es principio de unidad del cuerpo. Aristóteles no llegó a formular una prueba demostrativa de la inmortalidad del alma.

- b) El *mundo* es el lugar del movimiento. Es eterno en el sentido de que posee un tiempo indefinido, pero no es infinito, por ser cuerpo, que siempre tiene límites.
- c) El *espacio* es el límite del cuerpo envolvente. Todo está lleno de cuerpos. No hay espacios intermedios vacíos.
- d) El *tiempo* es la medida del movimiento, según lo anterior y lo posterior. Es ilimitado.
- e) DIOS existe como motor inmóvil, como forma pura, como acto puro. Es causa incausada. Dios es SER, ESPÍRITU y VIDA. Es absolutamente perfecto, único y trascendente respecto al mundo. No es un ser cualquiera, es el Ser por excelencia. Es espíritu por su incorporeidad (no ocupa lugar), ya que no es material ni jamás está en potencia, sino que es ACTO PURÍSIMO. Es inmutable y eterno, intemporal. No hay certeza de que Aristóteles le diera a Dios un ser (o naturaleza) personal. Dios no es creador (este principio 'Dios creador' es totalmente ajeno a la mentalidad griega). El Dios de Aristóteles es el Ser absolutamente suficiente; por eso es el SER MÁXIMO.

LA ÉTICA Y LA POLÍTICA:

La ética es, para el estagirita, la ontología del hombre. Se ocupó ampliamente de los problemas de la sociedad y el Estado (materia de la política). Trató temas éticos, sobre todo, en sus diez (10) tratados de la 'Ética a Nicómaco'; y de la socio-política, en los ocho (8) libros sobre 'Lo Político'.

Reflexionó sobre asuntos relacionados con *la Estética*; conocemos un estudio sobre la tragedia, que es lo poco que quedó de un tratado que denominó 'Poética'.

Analizó asuntos sobre la retórica y un gran número de otras ciencias particulares (astrología, física, zoología...); mas, al lado de intuiciones geniales, dio cabida a opiniones (el geocentrismo y la generación espontánea, por ejemplo, que influyeron tanto en el Medioevo), que fueron graves errores, ampliamente desmentidos por la ciencia moderna. La autoridad de Aristóteles permaneció intacta durante muchos siglos y aún sigue dándonos pautas válidas.

Ahora daremos algunas nociones sobre la ética y la política en el Estagirita.

A) ÉTICA: El BIEN es el fin último de todo y, por tanto, de las acciones humanas. El bien supremo del hombre es la felicidad, que se distingue del placer, que no se puede querer y buscar directamente. El placer es algo adicional, marginal, a la vida humana. La felicidad es la plenitud de la realización activa del hombre, en lo que tiene de propiamente humano. Esta realización es la vida contemplativa o teórica, concepto heredado de Platón (en *Fedón*, por ejemplo).

Las virtudes pueden ser: dianoéticas (o intelectuales) y las éticas (o estrictamente morales). La virtud, en general, está en el término medio; por ejemplo, el valor es el término medio entre la cobardía y la temeridad. Aristóteles analiza, muy detalladamente, las distintas modalidades de la conducta humana, con sus virtudes y vicios (*Ética a Nicómaco*).

B) POLÍTICA: La sociedad proviene de la naturaleza, no de una convención arbitraria, como decían sofistas y cínicos. Tiende al bien común. La 'polis' / πόλις griega (= ciudad - estado) es la forma suprema de la comunidad. El hombre es un ser vivo social, por lo que necesita de la organización de la 'polis'. El hombre que no necesita de la sociedad o es una bestia o es un dios. La naturaleza social del hombre se manifiesta en el lenguaje.

Sociedad y estado se identifican: lo social es lo político y la 'polis' significa la interpretación estatal de la sociedad. La jerarquía de los individuos está de acuerdo con los posibles tipos de vida. Los trabajos inferiores, de finalidad estrictamente económica, están a cargo de los esclavos, al menos en parte. Aristóteles prefiere la 'polis' agrícola a la industrial.

Los regímenes constitucionales puros son: la monarquía, la aristocracia y la democracia, según se dé el dominio de uno solo, de una minoría de los mejores o de todos los ciudadanos. Las respectivas degeneraciones de estos regímenes son: la tiranía, la oligarquía (gobierno de unos pocos, sin que sean los mejores, basada en la plutocracia o gobierno de los ricos); y la demagogia. La forma ideal de gobierno es la combinación de las formas puras o ἀσφάλεια, *asfáleia*, es decir: el logro del ideal de la paz o seguridad ciudadanas.

El Maestro critica severamente el comunismo de Platón. Ni los bienes materiales (mucho menos las mujeres) son comunes. La única intervención autorizada del Estado es la de evitar la excesiva acumulación de riqueza en manos de unos pocos. Los derechos naturales de la familia y los individuos no pueden ser absorbidos por el Estado, aunque deben subordinarse al fin general de la 'polis'.

Ni Platón ni Aristóteles tuvieron una visión política más allá de la que se centra en la ciudad – estado griega o 'polis'.

Visión de conjunto: Para Marx, Aristóteles es "el pensador más grande de la antigüedad"¹²³. Fraile afirma que, "con Aristóteles llega la filosofía griega a su plena madurez, rayando a una altura

¹²³ Cit. por Vélez C. J., obra ya referida, p. 224. Véase: C. Marx, *Économie politique et Philosophie-Idéologie allemande*, Oeuvres complètes, traducción de J. Molitor / Paris, 1953.

que, en muchos aspectos, nunca ha sido superada". Añade que "Aristóteles es el tipo perfecto de filósofo e investigador, que extendió su curiosidad intelectual, con amplio espíritu enciclopédico, a todas las ramas del saber de su tiempo, dejando en ellas hondamente impresa su huella, muchas veces creadora" ¹²⁴ .

A su vez, Vélez Correa nos da el siguiente juicio: "Con Aristóteles consigue la filosofía pagana su ápice y culminación: le entrega un método seguro, completo y justificado; un objeto, el más filosófico y universal; y unos principios, que fundamentan científicamente el realismo moderado en filosofía. Con él empezaron, como verdaderas ciencias, la lógica, la metafísica, la psicología, la cosmología y la ética, no menos que las ciencias naturales" ¹²⁵ .

La obra de Aristóteles es el primer intento de exposición sistemática de las adquisiciones científicas y filosóficas del mundo griego y esta síntesis ha influido considerablemente en el desarrollo de la ciencia y de la filosofía occidental.

PLATÓN Y ARISTÓTELES

(Cuadro comparativo)

- "Aunque Platón y Aristóteles fueron maestro y discípulo, y el aristotelismo fuera una prolongación de la Academia, inician, uno y otro, sendas corrientes generales del pensamiento humano que contienden en muchas ocasiones, a lo largo de la Historia, pero que, en su sentido más profundo, se complementan mutuamente; aquella corriente que huye de este mundo, que nos rodea para buscar la realidad verdadera en un trasmundo superior, y aquella otra que parte del Ser y del valer de la realidad que vivimos y que en su seno descubre el mundo de la razón y la profundidad del conocimiento. Ambas corrientes se prolongan a través de la época clásica, coexisten durante toda la edad media, y aún es posible descubrirlas en el pensamiento moderno y contemporáneo" ¹²⁶ .
- "Las diferencias entre los dos filósofos cumbres de la Antigüedad se explican por las mismas cualidades opuestas entre sí y típicas de cada uno: el idealista Platón alcanza las ideas por intuición, el realista Aristóteles llega a los conceptos por observación; uno es talento más elevado, universal y sutil, pero menos exacto y científico, mientras que el otro, sin volar tan alto, es más filosófico, realista y objetivo. El maestro, en cierto modo, crea el objeto de la Filosofía; a su vez, el discípulo lo delimita y observa, disponiendo, ordenando y argumentando; por eso, aquel desprecia lo sensible y experimental; en cambio, éste los considera fundamentales para el conocimiento científico. La filosofía de Platón es, más bien, arte, poesía, intuición creadora,

¹²⁴ Fraile, o. c., tomo I, p. 554.

¹²⁵ O. c., p. 224.

¹²⁶ Gamba, R., o. c., p. 85.

cuando la de Aristóteles es ciencia auténtica; aquella buscaba afanosamente lo bello y sublime, mientras ésta investiga lo verdadero y real. Sin embargo, convergen ambos a lo mismo, pues para el griego la belleza y la verdad se identifican en la realidad” ¹²⁷ .

- “Aristóteles aporta a las cuestiones capitales del pensamiento filosófico una solución distinta a la de Platón, la de su espíritu empírico frente al especulativo de su maestro. Y la filosofía todavía oscila entre estas dos posturas, a pesar de los ingentes esfuerzos para reconciliarlas, tan soberbiamente logrados, de Plotino, de Santo Tomás de Aquino y de Hegel” ¹²⁸ .

El siguiente **cuadro comparativo** servirá para tener una visión sinóptica sobre maestro y discípulo, bajo los siguientes aspectos más generales: **1. Vida** **2. Obra escrita (estilo)**
3. Doctrina.

<p style="text-align: center;">PLATÓN (428 / 427 - 347 a. C.) Fundador de la ACADEMIA (387 a. C.)</p>	<p style="text-align: center;">ARISTÓTELES (384 / 383 – 322 a. C.) Fundador del LICEO (335 a. C.) y de la Escuela peripatética.</p>
<p>1. Vida:</p> <ul style="list-style-type: none"> ○ Natural de Atenas (Ática / Grecia). ○ Murió de, aproximadamente, 80 años ○ Era de la alta aristocracia. ○ Verdadero nombre: ARISTOCLES. ○ Soltero empedernido. No se le conocieron hijos. ○ En Siracusa fue perseguido, desterrado y vendido como esclavo, por sus ideas. ○ Discípulo de Sócrates. ○ Fundador de la Academia. ○ Fracasó en su intento por influir en la política de Siracusa. 	<ul style="list-style-type: none"> a. Natural de Estagira (Macedonia). b. Murió de sesenta y dos años. c. De clase media. Tuvo influencia en la corte real macedónica. d. No tuvo sobrenombre. e. Se casó dos veces. Tuvo dos hijos. f. Fue perseguido por filo-macedónico y condenado por ‘impio’, en Atenas, de donde debió huir. g. Discípulo de Platón. h. Fundador del Liceo y de la Escuela peripatética. i. Influyó en el rey Alejandro Magno, más no compartía su ideal imperialista.

¹²⁷ Vélez Correa, o. c., p. 225.

¹²⁸ Delfgaauw, o. c., pp. 41 – 42.

<p>2. Obra escrita / estilo:</p> <p>a) Fundamentalmente, diálogos, al modo socrático.</p> <p>b) Estilo sublime, poético.</p> <p>c) Creador, original: 'el máximo pensador de la Antigüedad'.</p> <p>d) Algunas de sus obras son piezas maestras de la prosa griega y de la literatura universal.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Obras sistemáticas, ordenadas. • Estilo escolar, árido. • Divulgador y perfeccionador crítico de su maestro Platón. • Sus escritos no tienen especial valor literario.
<p>3. Doctrina:</p> <ul style="list-style-type: none"> • CIENCIA Y CONOCIMIENTO : <ul style="list-style-type: none"> i. Original aunque inacabada. ii. Aspira a un saber fijo y estable. Es el primer representante del matematismo exagerado. Parte de 'formas' subsistentes. iii. Sus caminos son más brillantes, sugestivos y prometedores, aparentemente. iv. Conocemos y aprendemos por reminiscencia de una vida anterior a la actual. • EL PROBLEMA DEL SER: <ul style="list-style-type: none"> i. Existe un mundo ontológico, trascendente, el 'de las formas'. Es la auténtica realidad. ii. Desconfía de los sentidos y no confía plenamente en la razón. Cree en la reminiscencia y en la dialéctica del amor. iii. Le interesa sólo el conocimiento de las sustancias trascendentes de su mundo ideal y menosprecia el análisis de las ciencias particulares. iv. No tuvo preocupación por organizar algún instrumento que hiciera avanzar las ciencias. • EL PROBLEMA DEL ALMA: <ul style="list-style-type: none"> i. Acepta la preexistencia, la metempsicosis y la realidad del cuerpo como cárcel del alma. La unión del alma con el cuerpo es accidental, violenta y antinatural. ii. El alma purga en el cuerpo por un supuesto castigo no identificado. El cuerpo es sepulcro (o cárcel) del alma. 	<ul style="list-style-type: none"> • CIENCIA Y CONOCIMIENTO : <ul style="list-style-type: none"> i. Supera y da plenitud al Platonismo. ii. Confía en el poder integrador de la razón. iii. El método usado es menos espectacular pero más eficaz y fecundo. iv. Inventó el sistema lógico ('Organon') que creó un método para ordenar el pensamiento y hacer avanzar las ciencias. Para él no sólo existen las sustancias primeras (primera categoría) sino también las sustancias segundas (o conceptos / abstracciones lógicas). • EL PROBLEMA DEL SER : <ul style="list-style-type: none"> i. Sólo existen sustancias individuales y concretas (sustancias primeras). La única realidad ontológica individual es DIOS, de orden trascendente. Los 'universales' sólo poseen entidad lógica. ii. Confía plenamente en el testimonio de los sentidos y en el poder universalizador de la inteligencia. iii. Se preocupó vivamente por las sustancias del mundo. • EL PROBLEMA DEL ALMA : <ul style="list-style-type: none"> i. Es principio sustancial (vital) del cuerpo. ii. Es natural complemento del cuerpo para realizar la unidad del ser humano.

<ul style="list-style-type: none"> • ÉTICA / POLÍTICA : <p>Cree en la inmortalidad del alma y en la contemplación del mundo de las ideas más allá de la muerte. Sin embargo, Dios es inferior al mundo de las Ideas.</p> <p>La ciudad-estado (polis) es el ideal político-social.</p> <p>El individuo está al servicio del Estado (comunismo).</p> <p>Es utópico..</p>	<ul style="list-style-type: none"> • ÉTICA / POLÍTICA : <p>i. Pone en duda la inmortalidad del alma.</p> <p>ii. El BIEN SUPREMO o la DIVINIDAD es inaccesible al hombre. Éste sólo debe contentarse con lograr su propia realización (perfección) en este mundo.</p> <p>iii. El ideal político-social es la Ciudad- Estado (polis). El Estado es la medida del hombre.</p> <p>iii. Es individualista, realista, pero dentro de una organización social estatal.</p>
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Para G. Fraile, *“Platón y Aristóteles o, quizás más exactamente, el platonismo y el aristotelismo, marcan dos actitudes filosóficas netamente distintas, cuyo influjo profundísimo, se prologa a lo largo de toda la historia del pensamiento, hasta nuestros mismos días”* 129.

Julián Marías, por su parte, asevera: *“En manos de Platón y Aristóteles, la filosofía alcanza una precisión y un rigor intelectual desconocidos antes y que han resultado ejemplares para la idea posterior que se ha tenido del filosofar: cuanto en la historia ha pretendido pasar por filosofía ha tenido que sufrir la comparación con el modo de pensamiento platónico-aristotélico. Estos dos sistemas han tenido (y siguen teniendo) una vigencia milenaria, hasta el punto de que de ellos se ha nutrido casi toda la filosofía medieval y moderna”* 130 .

Theodor Gomperz no duda en afirmar: *“La influencia tan poderosa y variada, verdaderamente universal, que irradió Platón, puede resumirse en la triple exclamación siguiente: ¡Sin Platón no hubiera sido posible Aristóteles; sin Platón no habría sido posible Carnéades; sin Platón no habría sido posible San Agustín!”* 131

¹²⁹ O. c., vol. I, p. 555.

¹³⁰ *Biografía*, obra ya citada, p. 125.

¹³¹ O. c., vol. II, p. 680. A Carnéades de Cirene clasificalo como el ‘David Hume de la antigüedad’; esto es: el escéptico por excelencia entre los antiguos: id., p. 681.

SEGUNDA PARTE

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

SEGUNDA PARTE:

PLATÓN Y ARISTÓTELES EN DIÁLOGO ONTOLÓGICO CON PARMÉNIDES DE ELEA

“No hay nada de nada... todo es algo. Nada no es nada”
(Victor Hugo,
‘Los Miserables’, II, libro VII)

En esta segunda parte nos meteremos en los textos mismos (sobre todo, en Aristóteles, por ser más sistemático), luego de haber tenido, en la primera parte, una panorámica sobre el pensamiento de los antiguos sabios helenos, en la que nos entretuvimos también un tanto sobre aspectos generales de los tres filósofos que son nuestro objeto de análisis.

En los párrafos aristotélicos que citamos aquí el estagirita no sólo revisa y cuestiona de forma amplia la posición de su maestro Platón sino que se pasea por todos los autores primigenios del pensamiento griego, puntualizando y buscando corregir las que considera imprecisiones o, hasta errores de tan venerables representantes de la reflexión filosófica; de los cuales, sin embargo, arranca la totalidad de los sistemas occidentales sobre el pensar y el ser. Y no hay que olvidar, según Hegel, que la historia de la filosofía, como tal, es algo dinámico; y más, la griega: “En efecto – asienta Heidegger ¹³² - Hegel es el primero que piensa por primera vez la filosofía de los griegos como un todo, y ese todo, filosóficamente... Para Hegel, la historia de la filosofía es un proceso de suyo unitario y, por ende, necesario, del progreso del espíritu hacia sí mismo. La historia de la filosofía no es una mera sucesión de opiniones y doctrinas varias que se van suplantando sucesivamente sin ningún tipo de conexión... (También, para Hegel) la filosofía tiene como meta la verdad”.

Pero no está demás traer, de inmediato, algunas opiniones de especialistas sobre la figura e ideas de Parménides a fin de abordar con conocimiento de causa algunos de los textos mismos del estagirita donde se examina, con algún detenimiento, las ideas del eleata. He aquí, pues, tan, autorizadas opiniones.

“Parménides de Elea cuenta entre los pensadores de más alto rango... Lo encontramos de nuevo en todos los estadios de la evolución de la cultura griega y aun hoy se nos ofrece como

¹³² En *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2001, p. 346.

prototipo de una actitud filosófica perenne. Al lado de la filosofía natural de los jonios y de las especulaciones pitagóricas sobre los números, aparece con él una nueva forma fundamental del pensamiento griego, cuya importancia traspasa los límites de la filosofía para penetrar profundamente en la totalidad de la vida espiritual: la lógica”¹³³.

“Si... la estructura del pensamiento (de Parménides) debe al panteísmo de Jenófanes el fundamento y a la matemática de Pitágoras la forma, es un tercer sistema, el de Heráclito, el que, en cierto modo, le dio la orientación. Porque fue ‘la doctrina del fluir’ del sabio de Éfeso la que más profundamente conmovió al espíritu de Parménides, le inspiró las dudas más persistentes y, lo mismo que a sus sucesores, le impulsó hacia aquella clase de soluciones en la que la particularidad especulativa de los eleatas se perfila con los rasgos más vigorosos”¹³⁴.

Por su parte, Werner Jaeger, destaca que “Parménides es el primer pensador que plantea de un modo consciente el problema del método científico y el primero en distinguir claramente los dos caminos fundamentales que habrá de seguir la filosofía posterior : la percepción y el pensamiento. Lo que no conocemos por la vía del pensamiento es meramente ‘opinión de los hombres’. Toda salvación descansa en la sustitución del mundo de la opinión por el mundo de la verdad. Parménides considera esta conversión como algo violento y difícil, pero grande y liberador”¹³⁵.

En las aducidas opiniones no se dice que Parménides dio soluciones definitivas a cuanto se planteó en el orden filosófico sino que abrió caminos que fueron contribuyendo a un mejor enfoque y solución posterior de la problemática filosófica. Pudo haberse equivocado por su visión unilateral de las cosas pero abrió sendas válidas en la discusión emprendida. Al respecto, Guthrie¹³⁶ nos ilustra: “El nombre de Parménides divide la filosofía presocrática en dos mitades. Sus excepcionales dotes discursivas detuvieron la especulación en torno al origen y constitución del universo, y fueron la causa de que la misma se orientase, con renovados bríos, por caminos diferentes. Como consecuencia de ello, su posición cronológica con respecto a otros filósofos primitivos es comparativamente fácil de determinar. Así, haya o no atacado directamente a Heráclito, resultaría un tanto sorprendente que éste, de haber conocido a Parménides, no lo hubiera censurado, al igual que a Jenófanes y a otros. Y, si bien la ignorancia que de un eleata pueda tener un efesio no constituye una prueba segura en cuanto a la cronología, filosóficamente Heráclito tiene que ser considerado como pre-parmenídeo, en tanto que Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito han de serlo, con la misma certeza,

¹³³ Jaeger, Werner, *Paideia*, ya citada, p. 172

¹³⁴ Gomperz, T., o. c., tomo I, pg. 211.

¹³⁵ O. c., pg. 174.

¹³⁶ O. c., vol. II, p. 15.

post-parmenideos". Según la opinión de Proclo, citado por el mismo Guthrie, "que Parménides fue algún tiempo adepto al pitagorismo halla cierta confirmación en su propia obra, pero es seguro que se separó del mismo, al igual que lo hizo con respecto a todos los sistemas filosóficos precedentes" ¹³⁷. El único escrito conocido del eleata es el poema 'Sobre la naturaleza' (título común a numerosas obras de autores antiguos), sobre el cual discurren y opinan los diversos autores que comentan sus reflexiones. Por ello lo ubicamos aquí como un pórtico a la exposición de éstas. En una segunda y tercera sección presentaremos a Platón y Aristóteles frente a Parménides. Dado que el estagirita es sistemático en la exposición de sus ideas (de él conocemos 'tratados' sobre asuntos muy concretos), las citas sobre los textos de éste estarán mejor ordenadas, no tanto las de los diálogos platónicos, que nos proporcionan profundas reflexiones pero dispersas e inconclusas, abiertas a infinitas posibilidades.

Hay que tener presente que el diálogo que intentamos establecer entre los tres autores no abarca todos los aspectos de Parménides sino sólo algunos datos sobre su visión ontológica. Podría abarcar también su gnoseología (sobre la verdad-la opinión) pero los límites que me he impuesto y la índole de nuestro trabajo excluye este aspecto, muy importante también, por cierto (y algunos más); lo que no impide que los toquemos de pasada.

Como APÉNDICE traeremos el texto griego reconstruido del Poema de Parménides y una bibliografía muy completa acerca de los estudios realizados sobre este texto tan crucial en la historia de la filosofía occidental. Ambos aportes provienen del especialista Néstor Luis Cordero, cuyo libro *Les deux chemins de Parmenide*, con sus datos, se halla en la bibliografía consultada.

¹³⁷ O. c., vol. II, p. 17.

1. El poema *Sobre la naturaleza* (Περὶ Φύσεως)

1. **Consta** de un prólogo y dos partes. Se conservan: el prólogo íntegro, casi toda la primera parte y algunos fragmentos de la segunda. Tenemos hoy 154 versos de todo el poema.
2. Parménides lo **escribió en verso hexámetro** (como lo hicieron Homero – por eso lo llaman ‘verso homérico’ - y Hesíodo); y la mayor parte de los fragmentos que conocemos están en los comentarios que Sexto Empírico (s. III), Plotino (s. III), Proclo (s. V) y Simplicio (s. VI) nos dejaron de él.
3. Hubiera sido muy interesante tener el texto íntegro, para apreciar incluso la forma; el ritmo poético nos hubiera podido ayudar a interpretar el contenido. Pero de lo que se nos legó hay un claro testimonio sobre la elevada inspiración que muestra el autor y de que fue una pieza cuidadosamente armada. Tiene méritos literarios por su forma bien medida, aun en lo incompleto del texto que conocemos .
4. Nadie duda de que lo expuesto en la primera parte del poema debe considerarse como pensamiento de Parménides: como el aporte, en sentido estricto, de Parménides a la historia de la filosofía. Considera que el Todo, antes que una pluralidad organizada en ‘cosmos’ (o lo que fuera), debe ser una unidad íntegra, sin fisuras, sin un momento que lo haya precedido ni un momento que lo suceda, algo *presente*, pura presencia: vida eterna, ser. Sólo sobre esta base se va a parar en ‘lo que es’ o ‘ente’, que es todo lo que hay, lo existente. Y, sobre esta base, queda negado el no-ente, lo ‘no-existente’, la nada. Para lo cual se usan argumentos inéditos en su forma. “La primera parte del poema deduce la naturaleza de la realidad a partir de premisas postuladas como totalmente verdaderas y llega, entre otras cosas, a la conclusión de que el mundo, tal y como es percibido por los sentidos es irreal”¹³⁸.
5. En términos generales, el **contenido** de este largo poema es el siguiente: En el prólogo. la divinidad le muestra al filósofo *tres caminos*: el de la verdad, el del error y el de la opinión¹³⁹ . La primera parte señala al SER con sus características: Uno, no engendrado, incorruptible, inmutable, inmóvil, igual y esférico. En el fragmento 8, verso 16 ¹⁴⁰ , se halla el famoso

¹³⁸ Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, v. II, o. c., p. 18.

¹³⁹ Aquí asumimos la interpretación de los *tres caminos* expuesta, con cierta amplitud, por Reale-Antiseri, en o. c., v. I, pp. 55 - 60.

¹⁴⁰ La edición de los ‘Refranes presocráticos’ (*Refranero ... de los primeros filósofos griegos*, Caracas, 3ª ed. / 1972) que traduce al castellano García Bacca (y que es la que citamos aquí) es la de Diels-Kranz del año 1952. Hasta donde sabemos, la última, en tres volúmenes (con la autoría conjunta de Diels-Kranz) es la XVI, publicada en 1972.

principio por el que se formula la doctrina de Parménides: “**Lo mismo es pensar y ser**”. La segunda parte del poema describe una ‘física’ compuesta por elementos tomados, sobre todo, de los jonios, pero como crítica a estos presocráticos, que se desenvuelven en el ámbito naturalista ¹⁴¹.

6. El filósofo juega con los contrastes y paradojas: diosa-doncellas; noche-día; dintel-umbral; clavos-broches; carro-caballos (yeguas); SER – NO SER; OPINIÓN – VERDAD; lejano-presente; nacer-perecer; búsqueda-camino y destino; equivocado-auténtico; divisible-homogéneo; mayor-menor: ligero-compacto; luz-tinieblas; sol - luna; varón-hembra; mancebos-doncellas; caliente-frío; nacimiento-muerte, noche-luz. Estos matices y oposiciones, tejidos en metáforas y analogías, le dan vivacidad y profundidad al poema ¹⁴².
7. **Contenido general:** Hegel no se atreve a hacer comentarios a fondo del poema. Por eso lo transcribe y apenas lo va interrumpiendo con observaciones puntuales (unas más extensas que otras), haciendo una, general, en estos términos: “Podemos reproducir la filosofía de Parménides, en casi todos sus aspectos, con sus propias palabras” ¹⁴³. Una buena síntesis del contenido total del poema lo da Johannes Hirschberger: “ (Parménides) ... pone en el centro de su filosofía el SER y niega el devenir, el venir a ser ... Sólo nuestros sentidos nos dan la ilusión del devenir y, consiguientemente, de la multiplicidad ... Pero si no se quiere seguir este engañoso camino de la opinión, es decir, el de la percepción sensible, sino ir por el camino de la verdad y apoyarse en el pensamiento, entonces se halla el propio y verdadero ser, que es único porque lo mismo es pensar que ser ... En cambio, según él, el pensar es lo primordialmente humano y es lo único que nos eleva por encima del mundo de la experiencia y reúne en el hombre lo único verdadero, el SER mismo” ¹⁴⁴.
8. Nietzsche, por su parte, en ‘Los Filósofos Preplatónicos’ ¹⁴⁵ le dedica un amplio artículo, donde hace afirmaciones como las siguientes: que Parménides y Heráclito son contemporáneos; que aquél muestra una triple influencia: Anaximandro, Jenófanes y un pitagórico llamado Aminias, por este orden; y que “para captar lo específico de Parménides, hay que pensar en dos grandes períodos, cada uno de los cuales ha producido una consideración filosófica del mundo diferente. En primer lugar, la continuación del sistema

¹⁴¹ Guthrie, en o. c., vol II, pp. 18 - 19 nos presenta la problemática general que se plantea en la interpretación del poema y nos da algunas posiciones de autores reconocidos.

¹⁴² En o. c., pg. 100, Nietzsche da una lista de pares de conceptos que tienen que ver propiamente con el contenido de la filosofía parmenidiana.

¹⁴³ O. c., vol. I, pg. 230.

¹⁴⁴ *Breve Historia de la Filosofía* (Ed. Herder / Barcelona, España, 1973), pg. 20.

¹⁴⁵ O. c., pp. 91 – 107.

anaximandriano; y, en segundo lugar, la doctrina pura del Ser. Esta última forzó a Parménides a rechazar cualquiera otra concepción como una ilusión de los sentidos..." ¹⁴⁶ . Según Nietzsche, la primera parte del poema fue redactada después de la que aparece hoy como segunda por este mismo rechazo. Y, más adelante afirma: "Hay que reconocer la extraordinaria capacidad de abstracción de Parménides. El punto sobre el que gira es: 'sólo el ser es, el no-ser no puede ser'. Es un gran absurdo hablar de un ser del no-ser. Las expresiones son enormemente sutiles, puesto que Parménides se siente a sí mismo como un ser, en la medida en que su discurso ha versado sobre el no-ser. Bajo esta perspectiva, por cuanto se trata de la pura distinción de los opuestos, el sistema de Heráclito y sus antinomias eran, para Parménides,... reprobables" ¹⁴⁷ .Contentémonos con estas fragmentarias referencias nietzschenianas a Parménides.

9. Martín Heidegger hace una exégesis sobre expresiones puntuales del poema (VIII, 34 - 41) de Parménides en una recopilación de 'Conferencias y artículos" ¹⁴⁸ , bajo el capítulo décimo ('Moirá' / Hado, Destino), cuya reflexión inicial es: "La relación entre pensar y ser mueve toda la meditación occidental. Es la invulnerable piedra de toque desde que se puede ver en qué medida y de qué modo están otorgadas la gracia y la capacidad de llegar a la cercanía de aquello que, como lo que hay que pensar, exhorta al hombre histórico. Parménides nombra esta relación en su sentencia (fragmento III): τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι : "Pues es lo mismo pensar que ser" ¹⁴⁹ .
10. "Heidegger señala que Parménides es el origen de la metafísica y lo dice desde la metafísica de la subjetividad que él está cuestionando. Pero no es el Parménides del 'ser y el pensar es lo mismo' (verso 3, 1). Por eso Parménides puede ser visto como el anticipador de la metafísica de la subjetividad" ¹⁵⁰ . Su filosofía es lo UNO y el TODO.
11. Citando a Hegel, Heidegger, apunta: "Para Hegel, la filosofía sólo está presente allí donde el pensarse a sí mismo del saber absoluto es la realidad misma y la realidad por excelencia. En la Lógica especulativa y en cuanto tal, acontece la elevación – una elevación que se consume a sí misma – del ser al pensamiento del espíritu como realidad absoluta". Y prosigue, acto seguido:

¹⁴⁶ O. c., p. 99.

¹⁴⁷ O. c., p. 103.

¹⁴⁸ O. c., pp. 201 - 223.

¹⁴⁹ O. c., p. 201.

¹⁵⁰ De La Vega, Marta, transcripción de los apuntes de clase del curso sobre los preplatónicos, ya citados, p. 21.

12. "En el horizonte de este acabamiento de la filosofía moderna, la sentencia de Parménides (*es lo mismo pensar que ser*) aparece como el principio del filosofar propiamente dicho, es decir, de la Lógica, en el sentido de Hegel; pero sólo como principio. Al pensar de Parménides le falta aún la forma especulativa, es decir, dialéctica, que Hegel, en cambio, encuentra en Heráclito" ¹⁵¹ .

2. PLATÓN FRENTE A PARMÉNIDES

2. 1. Presentación general de Platón: "Nietzsche acusaba a Platón de ser un enemigo de este mundo, de construir un mundo trascendente por aversión a las realidades cotidianas, de establecer un contraste entre un allá y un acá, por su desagrado del mundo de la experiencia y de la vida humana y por prejuicios e intereses morales" ¹⁵² ; y lo presenta como el 'primer gran carácter mixto', tanto por su filosofía como por el tipo filosófico que encarna ... En su filosofía de las formas se mezclan elementos socráticos, pitagóricos, heracliteanos; no se puede decir (por tanto) que sea una concepción original" ¹⁵³ .

En general, para Aristóteles, en Platón señalanse tres influencias fundamentales: la de Heráclito, a través de Cratilo; la de Sócrates y la de los pitagóricos ¹⁵⁴ . En forma parecida opina Diógenes Laercio, que afirma que "Platón explicó lo sensible, según Heráclito; lo inteligible, según Pitágoras; y la política, según Sócrates" ¹⁵⁵ .

"Podemos... decir que fue la necesidad de explicar y fundamentar la tesis socrático-platónica de la virtud - ciencia la que llevó (a Platón) a desarrollar una gnoseología y una ontología. Que su filosofía es un tránsito progresivo de la ética a la ontología. Gnoseología y ontología son, en todo caso, inseparables de su filosofía moral" ¹⁵⁶ .

Para acercarnos con más propiedad a Platón es necesario acudir a la evolución de su pensamiento, proceso que se refleja en sus diálogos, únicos escritos suyos que se conocen (más dos cartas reconocidas como auténticas). Pero, dada la tremenda polémica que hay sobre la cronología de tales textos, nos atendremos a la visión especializada del Dr. Bravo, que nos dice: "La llamada 'clasificación del consenso' divide los diálogos platónicos en: tempranos (o socráticos), medios (o de la madurez) y tardíos (o de la vejez), así:

¹⁵¹ O. c., p. 205.

¹⁵² Copleston, F., o. c., vol. I, p. 211.

¹⁵³ En o. c., p. 19.

¹⁵⁴ *Metafísica* I, 6 (987 b 1 - 9; 15 - 30); XIII, 4 (1078, b 28 - 30).

¹⁵⁵ Laercio, D., III 8.

¹⁵⁶ Bravo, F., en: *Ensayos*, ya citados, p. 75.

1. Tempranos: (a) anteriores a la muerte de Sócrates: Ion, Hippias I (menor), Hippias II (mayor) y Protágoras;

b) sobre la condena y muerte de Sócrates: Apología de Sócrates, Eutifrón y Critón; c) sobre el método socrático del coexamen: Alcibiades, Laques, Cármides, Lisis y Gorgias.

2. Medios (parecen empezar hacia el año 386 a. C.): Menexemo, Eutidemo, Menón, Cratilo, Fedón, República, Banquete, Fedro, Parménides y Teeteto.

3. Tardíos: Critias, Timeo, Sofista, Político, Filebo y Leyes”¹⁵⁷ .

2. 2. Alusiones generales a Parménides: Platón se refiere a los eleatas como “los hombres de la paralización total” o “partidarios del Todo” (contraponiéndolos a los que ponen lo real en movimiento)”¹⁵⁸ . Los primeros no pueden ser otros que Parménides y Meliso, mencionados un poco antes¹⁵⁹ y que, según Platón, “sostienen que ‘la inmovilidad es el nombre que corresponde al Todo’ “ . Y afirma: ‘las dos opiniones de (Parménides y Meliso) se asientan sobre premisas falsas y no concluyen de manera regular... Por ejemplo: no se puede percibir por medio de la vista lo que se percibe por medio del oído ni se puede percibir por medio del oído lo que se puede percibir por medio de la vista. El argumento se amplía más adelante¹⁶⁰ y se refleja en lo planteado por Aristóteles en la ‘Física’¹⁶¹ . El argumento tiene que ver con la unidad y diferenciación, a la vez, de los órganos de los sentidos: Si existe lo salado, no podemos percibirlo sino por la lengua, no por los ojos ni los oídos. Pero todo lleva una unidad que significa: percepción, sensación, que aunque no da lo definitivo para constituir la ciencia, contribuye a generalizaciones que llevan a construirla y así saber a qué atenernos. Lo UNO se construye sobre la MÚLTIPLE. No podemos quedarnos con la inmovilidad de lo UNO. Lo UNO se basa en lo Múltiple móvil.

Estas alusiones a los eleatas figuran, todas, en el diálogo ‘Teeteto’, cuyo subtítulo es: ‘Sobre el saber’. Aquí la discusión gira en torno a tres definiciones de CIENCIA (Saber), todas fallidas para los participantes en la discusión, dado que no llenan las expectativas de cada uno. Con todo, lo que pretende Platón es, ante todo, refutar las teorías falsas, sobre todo, de Protágoras y de Heráclito, respecto a la naturaleza del conocimiento. Para el primero, consistiría sólo en la

¹⁵⁷ En *Ensayos*, ya cit., p. 67.

¹⁵⁸ *Teeteto*, 181 a.

¹⁵⁹ *Teeteto*, 180 e. Parménides ya había sido citado en 152 e, como paradigma de un concepto de la realidad opuesta al cambio. En 180 e: se añade el nombre de Meliso, ya en la Antigüedad, estrechamente vinculado a Parménides.

¹⁶⁰ *Teeteto*, 185 a – d.

¹⁶¹ Libro I, cap. IV.

percepción; para el segundo, es el fugaz movimiento de todas las cosas, dado que nunca 'son' sino que siempre 'cambian'. Trata de demostrar que: (a) la percepción no es todo el conocimiento; y que (b) aun dentro de su propia esfera, es la percepción un conocimiento.

Según Fraile, Platón conoció la doctrina de los eleatas a través de los megáricos (Euclides, de esta escuela, identificaba el UNO con el SER y el BIEN) ¹⁶² .

Seremos testigos de la confrontación de Platón con Parménides, sobre todo, en el diálogo que lleva el nombre de éste y en el Sofista. En el 'Político' hay una brevísima alusión al No-Ser (muy parmenídeo), que sí ES ¹⁶³ . Lo curioso es que Platón trata de refutar al eleata, siendo él mismo (Platón) inmovilista, con su teoría de las 'formas' o de las 'ideas', al igual que el rígido Parménides. Esta circunstancia hace más interesante el 'careo', cuyas conclusiones para el presente trabajo, saldrán del análisis que haremos sobre los dos diálogos, principalmente.

El diálogo 'Parménides' pertenece, según buen número de conocedores, a la madurez de Aristocles (Platón) y es calificado, casi unánimemente, como 'el más difícil', llegándose a considerarlo: 'insoluble enigma'. Gomperz, aunque reconoce que el escrito está plagado de sofismas, afirma que "es la más asombrosa obra escrita por el gran filósofo",... "portento de sutileza dialéctica" ¹⁶⁴ . Paul Deussen, en cambio, lo califica de "borrador inconcluso" ¹⁶⁵ .

2.3. Parménides en los diálogos platónicos (en forma directa): No es raro conseguir alusiones muy respetuosas (Fraile las denomina: 'irónicas' ¹⁶⁶) al filósofo Parménides en los diálogos platónicos. En el 'Parménides' cuenta:

"Refirió Antífonte que Pitodoro recordaba que, en una ocasión, para asistir a las Grandes Panateneas, llegaron Zenón y Parménides. Éste, por cierto, era entonces ya muy anciano, de cabello enteramente canoso, pero de aspecto bello y noble, podía tener unos sesenta y cinco años. Zenón rondaba entonces los cuarenta, tenía buen porte y agradable presencia y de él se decía que había sido el amante de Parménides... Allí llegó también Sócrates... que era, por ese entonces, muy joven" ¹⁶⁷ .

¹⁶² Véanse, en o. c., vol. I, pp. 267 y 298.

¹⁶³ 284 b. Un poco antes se aludía a incluir la política como ciencia real, por tanto, parcela de lo MÚLTIPLE, unificada como saber. Véase: 241, d - e.

¹⁶⁴ O. c., vol. II, pp. 550 - 551.

¹⁶⁵ Cit. por Gomperz, en su referida obra, vol. II, p. 550, nota (1).

¹⁶⁶ O. c., vol. I, p. 181.

¹⁶⁷ 127 b, c.

En el 'Sófista' Platón lo llama: el gran Parménides, subrayando, casi de inmediato, que posee una profundidad de pensamiento verdaderamente noble y majestuosa; lo reconoce como 'nuestro padre' ¹⁶⁸ .

En el 'Teeteto', lo elogia en estos encumbrados términos: "Parménides me aparece como el héroe de Homero, venerable y, a la vez, temible. Y dice que lo conoció en alguna circunstancia muy particular: Me acerqué a este hombre siendo yo todavía muy joven y él ya muy viejo. Entonces me pareció tener profundidades absolutamente sublimes. Así temería yo no haber comprendido el sentido mismo de sus palabras y que aún ahora se me escapara su pensamiento" ¹⁶⁹ . Y en este mismo diálogo se plantea la polémica entre heraclitianos y eleatas, partidarios del movimiento y el cambio (los primeros) y de la inmovilidad y Unidad (los segundos) ¹⁷⁰ .

2. 4. Platón y su teoría de las 'formas', contrastada con la opinión de Parménides:

Sobre tan original teoría seguiremos el planteamiento del Dr. Francisco Bravo, humanista ecuatoriano que se recibió como Doctor en Teología en Salamanca y en Filosofía en La Sorbona de la Universidad de París y es un reputado especialista sobre Platón.

Bravo nos dice, al respecto, que "la introducción de la teoría de las formas tuvo, en la filosofía platónica, la intención inicial de procurar objetos que hicieran posible el conocimiento en sentido estricto" ¹⁷¹ . Según Platón, "éste no puede versar sobre objetos que estén sujetos al 'flujo' (es decir, al cambio) y que no tengan un estado determinado" ¹⁷² . Continúa Bravo: "La necesidad de fundamentar el conocimiento desde el punto de vista del objeto – de fundamentarlo ontológicamente - fue la que llevó al autor a excogitar la más célebre de sus teorías" ¹⁷³ .

Observa Bravo, más adelante: "Uno de los distintivos más peculiares de (esta teoría) es su carácter evolutivo: nunca se da como una doctrina definitivamente constituida sino como una serie de ensayos que la dejan siempre abierta a nuevas formulaciones".

Y así distingue el citado autor varias etapas en estas formulaciones: "Una, de postulación de la existencia de las Formas; otra, de determinación de su esencia; una tercera, más larga y

¹⁶⁸ 237 a ; 241 a.

¹⁶⁹ 183 e – 184 a.

¹⁷⁰ Véase: 152 e; y 179 e; 180 a, y ss. Aquí (180 e) Platón cita un texto *La inmovilidad es el nombre que corresponde al todo*, muy parecida al verso 38 del fragmento B. 8 del poema de Parménides (Diels - Kranz) .

¹⁷¹ O. c. (véase nota 173), p. 80 (Bravo cita a: *Met.*, 987 b, 1 – 5; 31 - 32).

¹⁷² *Cratilo* 440 a.

¹⁷³ 'Platón: de una ética a la ontología' en: *Ensayos para una historia de la Filosofía / Fondo editorial de la Facultad de Humanidades y Educación (Universidad Central de Venezuela)*, 1998, pp. 80 - 81.

discutida, de crítica; y, según algunos, de reformulación y, según otros, de abandono de la teoría como tal. Sobre todo, a propósito de la tercera etapa, hablan algunos autores de la 'última ontología de Platón' " 174 .

No vamos a seguir los pasos del esquema evolutivo de Bravo sobre la teoría. Lo que nos interesa es lo que Platón plantea frente a Parménides en relación con el tema de las 'formas'; y ello, primero, en el 'Parménides'; y, luego, en el 'Sofista'. En este último, Aristocles es más contundente y claro.

De manera general, para Heidegger, "Según la doctrina socrático-platónica, las ideas constituyen en cada ente 'lo que es'. Pero las IDEAS no pertenecen a la región de los αἰσθητά, de lo perceptible por los sentidos. Las ideas son única y exclusivamente contemplables en el νοεῖν, en el percibir no sensible. El SER pertenece a la región de los νοητά, de lo no sensible y de lo que está por encima de lo sensible". Y afirma, enseguida: "Plotino interpreta la sentencia de Parménides en sentido platónico. Según esto, Parménides quiere decir: el SER es algo no sensible" 175 .

A. En el 'Parménides': No se llama 'Parménides' este diálogo por ser éste un interlocutor real del ateniense (Sócrates). Es posible que el joven Platón haya escuchado alguna vez al eleata pero no en los términos del diálogo que estaremos analizando. En esta pieza filosófica 176 (perteneciente a la colección de los diálogos medios, que parecen empezar hacia el 386 a. C.), el autor hace una autocrítica sobre la famosa teoría de las formas que completa con argumentos que presentará mejor en el 'Sofista'.

'Parménides' no tiene subtítulo como otros diálogos: Sobre la ciencia o el saber ('Teeteto'); sobre el ente ('Sofista'), etc. Por ello, algunos creen que el 'Parménides' es una especie de confuso borrador, como dijimos antes. Porque "aquí la sutileza de Platón llega a su punto culminante, donde están íntimamente entremezclados argumentos verdaderos y falsos, aceptables e inaceptables, donde de una misma premisa se sacan conclusiones contradictorias y donde, finalmente, no queda otra cosa que la impresión de una confusión aturdidora" 177 . Constituiría, sí, a pesar de todo, una impugnación del *ser único* de los eleatas, ya que su discusión prevalente gira alrededor de la unidad y la multiplicidad del Ser, al mismo tiempo.

¹⁷⁴ Bravo, art. cit., pg. 81.

¹⁷⁵ O. c., p. 207.

¹⁷⁶ Algunos comentaristas niegan su paternidad platónica.

¹⁷⁷ Gomperz, Th., o. c., vol. II, pg. 552.

Y si comparamos textos, el final (166 c) del diálogo *Parménides* es un eco del fragmento 6 del *Poema parmenídeo* ¹⁷⁸. En efecto, Platón afirma en el primero: ... *Al parecer, si lo UNO es o bien si lo UNO no es, él y lo demás son absolutamente todo y no lo son, aparecen como absolutamente todo y no lo aparecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí. Afirmación que es como una reiteración de lo dicho ya por el propio Parménides en su poema: (Hay hombres bicéfalos) ... para quienes el Ser y el No Ser son considerados como la misma cosa y no como la misma cosa; su camino retorna al punto de partida* (Traducción de Néstor Luis Cordero : "pour lesquelles l'être et le non-être sont considérés comme la même chose et non comme la même chose; leur chemin ramène au point de départ", pp. 37 - 38) ¹⁷⁹.

Mas, " ... Platón no cayó en la posición extrema de Parménides quien, al identificar el universo con el Uno estático, se vio forzado a negar todo cambio y todo devenir. Para Platón, el Uno es trascendente, de tal modo que no se niega el devenir sino que se le admite del todo en el mundo... Además, la realidad misma no carece de inteligencia, de alma y de vida, de suerte que se da en ella movimiento..." ¹⁸⁰.

Ya en el 'Cratilo' hay una crítica al 'eterno fluir' de Heráclito; y, de esta forma, si todo fluye no existirá sujeto para conocer ni objeto que conocer. En cambio, si hay siempre sujeto, sí hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento ¹⁸¹.

A la existencia de las formas y a la exigencia de la universalidad vuelve a referirse en el 'Parménides': Hay de cada realidad determinada un género y una existencia en sí y por sí ¹⁸². Y si alguien se empeña en negar la existencia de estas formas de los seres – interviene Parménides - no se tendrá a donde volver el pensamiento, pues no se ha querido que la forma específica de cada ser guarde su identidad permanente; y esto será aniquilar la virtud misma de la dialéctica ¹⁸³. Se acude, pues, a la existencia de las formas para que sea posible el conocimiento.

¹⁷⁸ Véase Néstor Luis Cordero, en *Les deux chemins de Parménide*, 2ª ed., p. 172, nota 219.

¹⁷⁹ García-Bacca traduce: *Para ellos, la misma cosa y no la misma cosa parecen el Ser y el No Ser... Mas éste es, entre todos los senderos, como ninguno retorcido y revertiente* (p. 36 del texto de los *Refranes presocráticos*).

¹⁸⁰ Copleston, F., *Historia de la Filosofía*, vol. I (Ariel Filosofía / Barcelona, Esp, 2001), pg. 208.

¹⁸¹ 440 b 4.

¹⁸² 135 a 8, 9.

¹⁸³ 135 c.

Pero, entre otras cosas, Parménides no está de acuerdo con que pensar que de todo, sin excepción, exista una forma seria, tal vez extremadamente absurdo ¹⁸⁴. Está hablando, por ejemplo, de pelo, barro, porquería o similares, despreciables y viles, que 'parecieran ridículas'.

Y en lo que realmente no está de acuerdo Parménides (ficticiamente) es con la idea de la trascendencia o separación de las formas respecto del mundo sensible. Es decir, que las formas existan 'en sí y por sí' ¹⁸⁵. Entonces, ni siquiera pueden ser propiamente conocidas ¹⁸⁶. Y esto es más incongruente aún si consideramos que se postulan las 'formas' precisamente para salvar la posibilidad del conocimiento.

Parménides plantea tres (3) 'aporías', en el supuesto de que existan dos realidades separadas, distintas y múltiples, pues no ve cómo se pueden relacionar ambas, bien sea por participación (μέθεξις) o por imitación (μίμησις); estas aporías son: a) La 'participación' es absurda porque no puede ser ni total ni parcial; en ambos casos, la 'forma' queda separada de sí misma y pierde su unidad esencial ¹⁸⁷. Parménides no acepta comparar la 'forma' con la luz del día, que se halla, a la vez, en muchos sitios, sin perder la unidad, porque – según él – una unidad participada no puede ser unidad; es multiplicidad. b) ¿No tendríamos que aceptar un 'tercer' hombre y así, sucesivamente, hasta el infinito, a fin de explicar la 'semejanza' entre los individuos humanos y la 'forma' de hombre? En efecto, la pluralidad reclama ser reducida a unidad en una nueva 'forma' que, a su vez, originará otra pluralidad y así hasta el infinito. c) Supuesta la existencia del ámbito de las 'formas', las formas (o ámbito) de ese mundo, no serían conocidas por el hombre del mundo sensible: podríamos conocer al dueño (amo) y al esclavo pero no el 'señorío' ni la 'esclavitud' como formas. Y la Divinidad sólo conocería las esencias del mundo ideal pero no las individualidades de lo sensible real ¹⁸⁸.

Platón (Sócrates) no resuelve las aporías mismas pero, por lo demás, está convencido que no puede haber ciencia si no hay un objeto estable y delimitado.

En el 'Filebo', en efecto, hay una reconsideración de la teoría de las formas para salirle al paso a las objeciones del 'Parménides'.

Aquí, pues, en este diálogo ¹⁸⁹, las formas son, al igual que la realidad sensible, ontológicamente derivadas y compuestas, aunque lo ilimitado es, en todo caso, el elemento común a la realidad sensible y a las 'formas'.

¹⁸⁴ 130 c d.

¹⁸⁵ 133 a 9.

¹⁸⁶ 133 b 5 – 6.

¹⁸⁷ 131, a b.

¹⁸⁸ Las últimas tres citas corresponden a: 131, b – e; 131, a – e; 133, a y ss.

¹⁸⁹ 16, c 9 – 10.

B. En el 'Sofista': Es un diálogo del período medio y versa sobre el Ser y la teoría de las formas. Continúa la exposición del 'Teeteto'. Busca dar respuesta puntual a los problemas que dejó esbozados en el 'Parménides'. A este diálogo seguiría el 'Teeteto'. Después del 'Sofista' iría el 'Político'. Como ya se dijo, Bravo incluye a estos dos últimos diálogos en el período tardío. Se habla de un cuarto texto que se intitularía 'El Filósofo', que nunca se escribió, aunque algunos autores señalan que 'Parménides' sería, en realidad, este último ¹⁹⁰.

En el 'Sofista' la crítica del inmovilismo eleata ('El SER existe; el NO-SER no existe', negando, así, la multiplicidad real de los entes), que es uno de los propósitos de este diálogo, se lleva a cabo con mayor respeto y consideración, en parte en forma de observaciones que propone el propio Parménides y con las cuales no está de acuerdo Platón (Sócrates); aunque éste es contundente en tal crítica; sin embargo, también matiza algunas de los aspectos de la teoría de las formas para hacerla más aceptable.

Dentro de esta matización, Aristocles hace referencia también a Heráclito, Empédocles y hasta a Tales y a otros fisiólogos milesios; menciona por su nombre a Jenófanes y a los otros como 'musas jónicas y sicilianas' ¹⁹¹.

Platón explica: hay dos realidades: la del SER, ideal e invisible, uno e inmóvil (opinión de los eleatas); y la de lo sensible que son sombras, apariencias, múltiples y en movimiento (opinión de Heráclito).

Pero el ateniense acomoda tales afirmaciones en el 'Sofista', de esta manera:

a) las ideas no son algo solemne, perfecto, estático; ni algo puramente dinámico. Existe el SER pero, igualmente, el movimiento y la quietud, tres géneros incommunicables e irreductibles entre sí ¹⁹². El Ser se encuentra en todo género de ente, sin multiplicarse ni dividirse en sí mismo y sin perder su unidad intrínseca ni su identidad. Él mismo se mantiene aparte, separado ($\chi\omega\rho\acute{\iota}\varsigma$). Pero todos participan tanto del movimiento como del reposo, unos de aquél y otros, de éste, aunque no a la vez.

b) En los seres se dan dos géneros más: la identidad (distinción interna) y la diferencia (distinción con respecto a lo externo).

¹⁹⁰ Para ventilar algunas teorías al respecto, véase, en la Biblioteca Básica GREDOS, Madrid / 2000, 'Diálogos' de Platón, vol. V, la información que nos da la nota (4) de la p. 486.

¹⁹¹ 242, c – e.

¹⁹² 254, d.

c) El NO - SER absoluto (lo que NO - ES en sí y de por sí: 238 c - 10) existe en cierto modo; lo mismo que el ser puede no - ser ¹⁹³ . El no - ser adquiere un sentido ontológico de género supremo, que se añade a los cuatro (4) señalados ¹⁹⁴ . El no - ser existe y separa y limita cada uno de los seres, tanto del mundo ideal como del sensible y es el sujeto (sustrato) de todos los cambios del mundo sensible.

d) Además, está el (λόγος) como nuevo género supremo, que es el encargado de relacionar las ideas (formas) entre sí, a cuyas combinaciones dialécticas (mentales) corresponden otras en la realidad ontológica.

Así, la dialéctica separa, une, combina, divide, de la misma manera que los vocablos se forman de vocales y consonantes en forma determinada; y un acorde musical se combina según la armonía buscada ¹⁹⁵ .

Así, Platón le da la razón a Parménides cuando afirma que el no - ser no existe, entendido como negación absoluta del Ser; pero reconoce que también yerra cuando cree que ésta (la negación absoluta) es la única forma del no - ser.

Existe, sí, el no - ser como diversidad / alteridad, conceptos ajenos a los eleatas. Toda idea, para que sea la idea que es, debe ser diferente de todas las demás, esto es: debe no - ser todas las otras. Así, pues, cada idea tiene un ingrediente de Ser y un no determinado (o infinito) no - ser.

Se supera, así, la inmovilidad parmenídea, admitiendo reposo y movimiento ideales en el mundo inteligible: cada idea es inmóvil en sí misma pero abierta, con movimiento ideal, hacia las otras ideas, participando o no de otras. Y, ya pasando al aspecto gnoseológico, la opinión no puede ser sobre lo no existente:

No es posible opinar SOBRE LO QUE NO ES, ni con relación a las cosas que SON ni en un sentido absoluto ¹⁹⁶ .

¹⁹³ Según los comentaristas, este análisis platónico sobre el NO – SER se desarrolla ampliamente en el *Sofista*, entre 237 a y 259 d. Incluso Platón cita dos veces el fragmento 7 del *Poema parmenídeo*: en 237 a, los dos primeros versos, con cierta libertad (*Que esto nunca se imponga: que haya cosas que NO SON. Tú, al investigar, aparta el pensamiento de este camino*); y en 258 d, más literalmente (*Que esto nunca se imponga: que haya cosas que NO SON. Aparta el pensamiento de este camino de investigación*). Al final de la refutación de la tesis parmenídea, en el 258 d, al transcribir el poema (7, 1-2), afirma lo contrario de Parménides: “Lo NO SER existe (ES)”. La traducción es de la edición del año 2000 de los diálogos platónicos de ‘Gredos’, vol. V, p. 374 y 444, respectivamente.

¹⁹⁴ Véase: 241 d; 258 c.

¹⁹⁵ 251 c – 253 d.

¹⁹⁶ *Teeteto* 187 b. Véanse: 167 a – b; *Eutidemo* 286 c - d; y *Sofista*, 256 b y ss.

Este mundo de las formas, por lo demás, es un sistema organizado jerárquicamente, en cuyo vértice se halla el BIEN (τό ἀγαθόν). Pero lo que significa el BIEN es objeto del análisis de otros diálogos: en la 'República' ¹⁹⁷, principalmente.

Y, según el propio Platón, Parménides asienta que, después del Caos nacieron...Tierra y Eros... de todos los dioses concibió primero a Eros. Así, pues, por muchas fuentes, se reconoce que Eros es, con mucho, el más antiguo. Y de la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes ¹⁹⁸.

2. 5. SER y DEVENIR, según Platón: "En 'Timeo' ... (Platón) establece, de forma más aguda que en 'Parménides', la distinción entre SER y DEVENIR, entre aquello en lo que puede pensarse y aquello que sólo parece:

"Debemos hacer ante todo, la siguiente distinción: ¿Qué es lo que siempre ES y no tiene DEVENIR, y qué, por otra parte, es lo que deviene sin cesar y nunca es? Lo primero es lo único comprensible para la mente unida al raciocinio [porque permanece siempre]; lo segundo está conjeturado por la opinión acompañada de la sensación irracional, que nace y perece, sin jamás SER verdaderamente" ¹⁹⁹.

De nuevo en el diálogo 'República' ²⁰⁰:

"La opinión y el conocimiento se dirigen... hacia OBJETOS diferentes, cada uno según su propia potencia.

- Sí.

¿Y el objeto natural del conocimiento ES LO QUE ES?"

Un poco después ²⁰¹, cuando está comparando la relación existente entre la luz del sol y la visión ocular, con la que mantiene la inteligencia respecto de la verdad, su lenguaje se muestra notablemente parmenídeo:

Cuando el alma fija su atención sobre un objeto ILUMINADO por la verdad y el SER, entonces lo comprende y conoce, y demuestra que tiene NOUS; pero cuando mira lo que ESTÁ MEZCLADO CON LA OSCURIDAD, es decir: lo que nace y perece, no posee más que OPINIÓN y su vista se oscurece: sus opiniones tienen constantes altibajos [son siempre cambiantes], parece hallarse privada de NOUS.

¹⁹⁷ 508 e – 509 b.

¹⁹⁸ *Banquete*, 178 b c.

¹⁹⁹ 27 d – 28 a.

²⁰⁰ 477 b.

²⁰¹ Véase: 508 d - 509 a.

“La solución de Platón consistió en abandonar la antítesis exclusiva entre lo que ES y LO QUE NO ES, y clasificar el mundo sensible como una tercera categoría ontológica, moviéndose en la región intermedia entre el SER y el NO SER puro”²⁰² . “El conocimiento es, por lo tanto, triple: la opinión o creencia es un estado mental entre el conocimiento y la ignorancia...²⁰³ ”. El conocimiento debe ser seguro y estable (sujeto propio: el SER inmutable); lo absolutamente no existente, no puede ser conocido de ninguna manera, como es claro; y sobre el voluble mundo de las apariencias, se dan interpretaciones (opiniones) de acuerdo con sus cambios.

En el ‘Sofista’ hay alusión directa contra el sistema de Parménides:

“... 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”²⁰⁴ . Platón propone aquí invertir la fórmula propia de Parménides, que reza: LO QUE ES, ES; LO QUE NO ES, NO ES.

Platón elaboró una lista de cinco (5) géneros sumos, esto es, cinco categorías lógicas: EL SER, EL MOVIMIENTO, LA QUIETUD, LA IDENTIDAD y LA ALTERIDAD²⁰⁵ . Como algunos de estos géneros están relacionados en su conjunto y otros no, ocurre lo mismo con las partes del discurso, esto es: las palabras, que se relacionan en su conjunto. Cuando tal nexo corresponde a la realidad, el discurso es verdadero; de otra forma, resulta falso²⁰⁶ . En el ‘Teeteto’ (189 b c) hay planteamiento similar.

Mas no sobra aludir a los conceptos de BIEN y VERDAD presentes en el ‘Cratilo’, como expresión suprema del SER en su esencia y en su inteligencia. Veamos: “... Platón pone tales términos en boca de Sócrates, quien los abre de la siguiente manera: (a) ἀγαθόν : ‘...’este nombre quiere significar lo más admirable de toda la naturaleza’ ...; puesto que todos los entes se mueven, unos con rapidez y otros con lentitud, el BIEN es el más rápido de los entes y por eso es admirable (‘Cratilo’ 412 c 1-6). (b) ἀλήθεια: desmembrada tal palabra en ἀλη y

²⁰² *República*, 479 d.

²⁰³ Guthrie, o. c., vol. I, pp. 87 - 88.

²⁰⁴ 241 d.

²⁰⁵ *Sofista* 254 d – 256e. En 254 d, Platón parafrasea la tesis de Parménides (*Lo NO SER es realmente NO SER*) para refutarla (Cfr. Cordero, o. c., p. 94, nota (80)).

²⁰⁶ *Sofista*, 263 a y ss.

θεία, Sócrates la interpreta como la marcha (ἄλλη) divina (θεία) del universo, el Cosmos que se mueve, armoniosa y ordenadamente, conducido por los dioses ('Cratilo' 421 b, 1 - 4)²⁰⁷ .

Por lo demás, en 'Fedro', "hermoso compendio de de toda sus teorías"²⁰⁸ , Platón también se plantea nuevamente la armonía entre heraclitismo y eleatismo. Schleiermacher toma este diálogo, más bien, como "una especie de programa de lo que iba a desarrollar (Platón) posteriormente"²⁰⁹ . Deleitémonos, al menos, con este precioso texto que nos señala las dos vertientes de la filosofía: el Saber y el Ser:

Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el SER, se llena de contento y, en la contemplación de la VERDAD, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el MOVIMIENTO, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma JUSTICIA, tiene ante su vista la TEMPLANZA (σωφροσύνη), tiene ante su vista a la CIENCIA, y no aquella a la que le es propio el devenir ni la que de algún modo, es diversa según lo que llamamos 'entes', sino otra sobre lo que es el SER – EN – REALIDAD ²¹⁰ .

www.bdigital.ula.ve

²⁰⁷ Montoya Salas, Miguel en *La doctrina platónica de la Verdad* (Revista 'Filosofía' del Postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes / Mérida, Ven, nº 4 / ene - dic. de 2003, pp. 230 - 31).

²⁰⁸ Fraile, o. c., vol. I, p. 292.

²⁰⁹ Cit. por Lledó Iñigo, en su introducción al *Fedro*, Ed. Gredos, Madrid / 2000, p. 290.

²¹⁰ *Fedro*, 247 d – e.

3. ARISTÓTELES FRENTE A PARMÉNIDES

El estagirita – ya lo hemos dicho - es el gran sistematizador de la filosofía griega antigua. "... La totalidad de las cosas no fue objeto de ninguna ciencia; la llamada 'filosofía' era un conglomerado de saberes que cubren el ámbito de todos los objetos, pero no recaía sobre la totalidad del ámbito en su carácter mismo de totalidad. Aristóteles pretende que la filosofía recaiga sobre este todo, y que ninguna cosa sea sabida por sí misma en cuanto distinta de las demás, sino según el todo (καθόλου) en que está. Hasta ahora había habido filosofías, pero no filosofía... Por tanto (para él) la filosofía tiene como objeto propio el ente en cuanto ente (ὄν ἢ ὄν). He ahí la determinación precisa del objeto de la filosofía; ninguna otra ciencia... considera la totalidad de las cosas, precisamente porque ninguna considera el ente en cuanto tal, sino sólo el ente de determinada índole: el ente en cuanto móvil (física), el ente en cuanto expresado en el 'logos' (lógica), etc." ²¹¹ .

Además, según Henri Bergson, y de modo más general, "las grandes líneas de la doctrina que se desarrolló desde Platón a Plotino, pasando por Aristóteles (y aun, en cierta medida, por los estoicos), no tienen nada de accidental, nada de casual, nada que signifique simple fantasía de filósofo. Dibujan la visión que una inteligencia sistemática se dará sobre el universal DEVENIR cuando lo mire a través de las etapas que se van sucediendo, de vez en cuando, en su desarrollo. De tal manera que, aún hoy en día, haremos filosofía al modo de los griegos y encontraremos de nuevo, sin necesidad de conocerlos, algunas de sus conclusiones generales, en la exacta medida en que confiamos en el instinto cinematográfico de nuestro pensamiento" ²¹² .

3. 1. Parménides y sus ideas comentadas en la FÍSICA:

Comencemos por algunos de los aspectos sobre Parménides que vemos presentes en la FÍSICA, Lección sobre Física (φυσικὴ ἀκρόασις, que no es la Filosofía primera o Πρώτη Φιλοσοφία).

La 'Física' de Aristóteles retiene nuestro interés precisamente porque plantea una explicación de la Naturaleza (φύσις) cuya vitalidad filosófica está intacta. Aunque no se puede negar que

²¹¹ Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, Alianza editorial, p. 29.

²¹² *L'évolution créatrice*, Paris, Quadrige, Puf / 2006, p. 315. Traducción castellana del autor del presente trabajo.

esta obra nos proporciona métodos totalmente ineficaces si los miramos con óptica moderna y dentro del horizonte de una matematización de la 'naturaleza' o a la luz de un intento de dominio técnico de ésta.

“Mas lo que el estagirita analiza, de forma filosófica impecable, es el problema ancestral de la oposición entre lo sensible y lo inteligible: pensar no consiste sólo en concebir formas inteligibles, llamadas 'ideas', o el reflejo de éstas en lo sensible, sino saber que ella misma es básica y cabalmente inteligible. Las cosas y no sólo las ideas son real y esencialmente 'pensables'. De esta forma no sólo la naturaleza es posible, también lo es una ciencia de la naturaleza.

La 'Física' de Aristóteles no es esencialmente sino el desarrollo coherente del concepto según el cual las cosas y las ideas no están separadas. Se puede pensar la realidad material.

La coherencia de la 'Física' es también la coherencia de su fundamentación y de su historia: el origen de un pensamiento coherente de la naturaleza es también el pensamiento coherente de su propio origen.

El estagirita emplea un método riguroso para comprender mejor los aportes de los primeros filósofos, mejor de lo que ellos mismos se entendieron, ya que existe una coherencia interna entre ellos que ellos mismos no pudieron sistematizar. Trató de reinterpretar las pesquisas de aquellos primeros pensadores, viendo en ellas un intento por lograr la formulación de los principios o reglas halladas en la naturaleza a fin de conseguir una posible filosofía de la naturaleza.

Aristóteles critica la ontología de Parménides y Meliso a partir de la posibilidad de la Física, porque tal ontología no puede llevar a una física. De un lado, un principio inmóvil no puede dar cuenta del ser en movimiento, que constituye la naturaleza; y, por otro lado, quienes poseen como principio el UNO no pueden hacer de él un axioma ya que tal principio debe serlo de una cosa distinta a él.

La unicidad del Ser y la negación del movimiento, principios sostenidos, por lo general, por los llamados 'Eleatas', deben refutarse en la medida misma en que hacen imposible la formulación de una física. Aristóteles los critica a partir de la física y la problemática de los principios de la naturaleza, teniendo en cuenta el principio fundamental de la metafísica según el cual 'el Ser se dice de muchas maneras'²¹³. Lo que le permite demostrar lo absurdo de tales tesis, que no distinguen el Ser como sustancia o como cualidad o cantidad y caen en sus propias redes puesto que se trata de lo Uno y lo Múltiple y de atribuir diversas cualidades a una misma cosa.

²¹³ Véase: *Metafísica* 1064 b, 15, entre otros muchos textos.

Para Aristóteles, los eleatas son metafísicos que se ufanan de una ontología absurda, incapaz de hacer posible una física. En cambio, "los que sostienen un solo principio, origen de todas las cosas (como Tales, el agua; Anaxímenes, el aire, etc.) son auténticos físicos, a pesar de ser unitarios en la búsqueda de un primer y originario principio de todas las cosas" ²¹⁴ .

Empezamos a leer las razones que analiza en la 'Física' contra los eleatas, ya que el propio Aristóteles nos envía a esta obra en su 'Metafísica' ²¹⁵ .

Veamos la argumentación del estagirita (un tanto farragosa en el cap. IV) en el texto mismo (Física, libro I, cap. II, IV y VI) ²¹⁶ :

En el capítulo II de la primera parte de la Física presenta así el planteamiento de Parménides y Meliso:

"Necesariamente debe haber (en el ser) o un principio único o muchos principios. Suponiendo que ese principio sea único, debe ser o inmóvil, como lo pretenden Parménides y Meliso; o móvil, como lo afirman los Físicos, sea que hallen ese primer principio en el aire o en el agua..."

Veamos la secuencia de la argumentación del capítulo IV:

"El planteamiento tanto de Meliso como de Parménides es ... capcioso; parten de premisas falsas y no llegan a una conclusión coherente ... Basta que una sola premisa sea absurda para que todas las conclusiones lo sean igualmente. Y es algo de lo más fácil de observar. Es clarísimo que Meliso razona mal; pues admite la hipótesis de que desde el momento en que todo se produzca tiene un principio, lo que no se produce no debe tenerlo. Y no es un error menos grave suponer que todo tiene un comienzo y el tiempo no lo tiene; que no hay principio para la generación absoluta, pero lo hay para la alteración, como si no hubiera tal cambio completo cuando se produce en forma total".

"Además, ¿porqué el Ser debe ser inmóvil? ¿Por qué es UNO? En efecto, cuando una parte del todo que sabemos que es una (parte, por ejemplo, del agua, se mueve por sí misma, ¿por qué el Ser entero no podría moverse también de la misma manera? ¿Y por qué la alteración sería imposible? En fin, no es posible que el Ser sea UNO en especie, a no ser por la identidad del principio de donde nace. Aún hay ciertos físicos que entienden la unidad del Ser entero de este modo y que no la entienden en el sentido anterior; pues –dicen ellos- el hombre, por

²¹⁴ Los párrafos anteriores son traducción y un resumen y adaptación castellana de la introducción de la versión francesa de la *Física* de Aristóteles de Jules Barthélemy (*Leçons de Physique*), a cargo de Jean-Louis Poirier, pp. 5 – 7. [Traducción castellana del autor del presente trabajo].

²¹⁵ 986 b 28.

²¹⁶ Traducción castellana del autor de este trabajo sobre la versión francesa de la 'Física' de Jules Barthélemy Saint-Hilaire / Presses Pocket, Paris, 1990, pp. 54 - 57.

ejemplo, es, como especie, diferente del caballo, y los contrarios también difieren entre sí como especie”.

Los mismos argumentos pueden esgrimirse contra Parménides, aunque también es posible añadir algunos especiales; y, la refutación sería la misma, ya que consistiría en demostrar que, por una parte, sus premisas son falsas y, por otra, que no llegan a una conclusión.

Primero, la premisa es falsa al suponer que la palabra SER no tiene sino un solo sentido, mientras que tiene muchos. En segundo lugar, no concluye en forma regular, pues si se tienen en cuenta sólo los objetos blancos, siendo lo blanco el Ser, es evidente que los objetos blancos no dejan de ser muchos y no uno solo. En efecto, lo blanco no es UNO ni por la continuidad ni por la definición; pues la esencia de lo blanco es distinta a la esencia del ser que recibe esa blancura; y, además del ser, que es blanco, no existe sustancia separada, pues no está la blancura como tal separada de un ser que es blanco. Pero, una vez más, la esencia de la blancura es distinta de la esencia del ser al que pertenece esa blancura; ahora bien, es lo que Parménides no ha sabido ver.

Así, pues, cuando se sostiene que el Ser es UNO, hay que admitir necesariamente no sólo que el Ser expresa el UNO, ya que el UNO se le atribuye, sino que expresa también todo juntamente con la existencia real del Ser y la existencia real del UNO, ya que el accidente siempre se le atribuye a un sujeto. Además, el sujeto al que se le aplica el Ser como atributo ya no posee existencia propia porque es diferente del Ser; he ahí un ser sin existencia que existe. De hecho nada tiene la existencia substancial sino lo que existe realmente, pues no es posible que un ser sea atributo de sí mismo, a menos que la palabra SER tenga muchos sentidos que permitan atribuir la existencia a cada una de las cosas particulares. Pero se supone que el SER no signifique sino UNO.

Aristóteles basa su argumentación tanto en el ámbito metafísico y físico como en el lógico. Distingue, por ejemplo, blancura de cosas blancas, caballo de hombre, etc. Esta realidad, tanto física como lógica, que implica multiplicidad va contra el inmóvil UNO de Parménides. Desprecia los ‘groseros’ argumentos de Meliso. Aunque los reúne junto con los de Parménides para refutarlos, reconoce que éste merece especial tratamiento por la mayor seriedad con que presenta sus ideas. Los ejemplos que pone Aristóteles (blancura-lo blanco, caballo-hombre) son del estagirita. No conocemos ninguna obra de Parménides donde se den tales ejemplos; a lo mejor el estagirita sí la pudo consultar y manejar porque conoció algún texto que no llegó hasta nosotros.

En el capítulo VI torna a los eleatas y hace una generalización:

Todos los físicos, sin excepción, miran los contrarios como principios. Es la opinión de los que admiten la unidad del Ser (cualquiera que sea éste) y su inmovilidad, como es el caso de Parménides, que asume como principios suyos el FRÍO y el CALOR, a los que llama: la TIERRA y el FUEGO.

Como se verá enseguida, en el texto de la *Metafísica*, el fuego es el ENTE (SER) y la TIERRA el NO - ENTE (NO - SER). En el párrafo siguiente (del capítulo VI del libro I de la Física), el estagirita considera este planteamiento de los elementos, cual principios, como totalmente razonable:

Por lo demás (este planteamiento de los elementos como principios) es completamente razonable: pues los principios no deben provenir los unos de los otros entre sí ni venir de otras cosas; por el contrario, todo lo demás debe provenir de los principios.

Ahora bien, tales son precisamente las condiciones que presentan los contrarios primitivos. De esta manera, como primitivos (originarios), no se originan de otras cosas; y, como contrarios, no derivan los unos de los otros (entre sí)...

Si esta teoría es verdadera, todo lo que nace de los contrarios; todo lo que termina destruyéndose, termina destruyéndose en sus contrarios o en los intermediarios. (Éstos) no vienen sino de los contrarios; y, por ejemplo, los colores provienen del blanco y del negro. Por consiguiente, todas las cosas que se producen en la naturaleza o son contrarios o provienen de los contrarios.

3. 2. Parménides presente en la *Metafísica*:

En la *Metafísica* plantea por qué se llegó a indagar sobre las causas de los fenómenos o del movimiento en la naturaleza. Así dice:

“Si bien es cierto que toda generación y toda destrucción (o corrupción) tiene lugar a partir de un único principio o de muchos, ¿por qué acontece esto y cuál es la causa? Es obvio que el sustrato, por sí mismo, no produce sus propios cambios... esto es... ni la madera produce la cama ni el bronce la estatua... otra es la causa del cambio. Buscar esta causa es buscar el otro principio, por ejemplo, el origen del movimiento”.

“Los filósofos que, desde el comienzo, acometieron esta pesquisa y que sostuvieron que el sustrato es uno, no se inquietaron por este asunto, pero algunos dentro de los que proclamaron esa unidad fueron superados por esta investigación al afirmar que el UNO y la Naturaleza entera es inmóvil, no sólo en lo referente a la generación y corrupción (pues esto es antiguo y todos lo

reconocieron), sino también con respecto a cualquier otro tipo de cambio. Esta opinión sí les es peculiar”.

“Ninguno de los que sostuvieron que el Universo es una unidad puso mientes en esa causa, Excepto quizás Parménides, y sólo en la medida en que reconoce no sólo una sino, de algún modo, también dos causas” ²¹⁷ .

Pero el estagirita vuelve en la ‘Metafísica’ a los planteamientos de Parménides y los desarrolla, con igual o mayor claridad que en la ‘Física’ y de modo sucinto. He aquí el texto ²¹⁸ :

“Parménides... parece hablar con más precisión (que Jenófanes y Meliso). Considera que el no-ente, si se lo compara con el ente, no es nada; que necesariamente el ente es uno y que no existe nada más ... ; pero, obligado a atenerse a los fenómenos y en el convencimiento de que, desde el punto de vista de la razón, el ente es uno, pero es múltiple desde el punto de vista de la sensación, admite dos causas, es decir: dos principios: el calor y el frío o, dicho de otra manera, el fuego y la tierra, y ordena uno de estos principios bajo el ente y al otro bajo el no-ente”.

El binomio fuego-tierra o luz (fuego) y noche se encuentra en la segunda parte del poema, llamada por García Bacca: Poema fenomenológico.

En ‘De generatione et corruptione’, trata de explicar la posición de Parménides cuando éste se refiere a este ‘binomio’:

Los que parten de dos cosas, como lo hace Parménides con el fuego y la tierra, se sirven de ellas para hacer las mezclas intermedias ²¹⁹ . Y ya antes había afirmado en el mismo tratado:

Parménides dice que existen dos cosas: lo que es y lo que no es, a las que llama FUEGO y TIERRA ²²⁰ .

Pero Aristóteles, en la Metafísica, presenta pares de conceptos o realidades originales de los pitagóricos, entre las cuales están la luz y la oscuridad, que equivalen a calor y frío, fuego y tierra, respectivamente, de las que habla Parménides en su poema (28 b 9, 3): “Todo está lleno de luz y de noche oscura”, referencia que Cornford atribuye a una reproducción de teorías pitagóricas sustentadas por Parménides en su juventud ²²¹ .

Ya en la ‘Física’ había dicho:

²¹⁷ 984 a, 19 – 984 b, 4. En 1089 a 4, cita el primer verso del actual fragmento 7 del poema de Parménides (*Pues jamás se probará que lo que NO ES es*) para refutar a los ‘platónicos’, ‘a quienes les pareció que todos los seres serían, a la postre, UNO SOLO, es decir, el ENTE EN SÍ, al no poder solucionar el argumento del eleata contenido en ese verso, por ser los seres múltiples.

²¹⁸ *Metafísica*: A, cap. V, 986 b 26 – 35. Traducción castellana de Hernán Zucchi. Buenos Aires / Sudamericana, 2000.

²¹⁹ *De generatione et corruptione*, 330 b, 13.

²²⁰ En : 318 b, 6.

²²¹ O. c., p. 52.

“Ellos (los eleatas) dicen que ninguna cosa existente se origina ni parece porque lo que se origina tiene que originarse o de lo que existe o de lo que no existe, y ambas cosas son imposibles; lo que es no deviene (porque ya es), y nada podría originarse de lo que no es” ²²² .

3. 3. Alusiones del estagirita a Parménides en algunas otras obras:

En *De Coelo* completa este pensamiento el estagirita:

“Algunos pensadores primitivos (por ejemplo, Meliso y Parménides) negaron terminantemente la generación y la destrucción, manteniendo que nada de lo que es se origina ni parece; sólo nos parece a nosotros que sucede así”.

Y en *De generatione et corruptione* ²²³ afirma: “Decimos que hay una materia de los cuerpos sensibles, pero nunca separada, que no existe nunca sin alguna de las formas contrarias, de la cual proceden los llamados elementos”. Es la llamada MATERIA PRIMA, que es pura potencia en el orden físico, indeterminada pero infinitamente determinable para poder ser todas las cosas materiales y para entrar en la formación de los individuos sustanciales vivos.

“De este modo – acota Fraile - Aristóteles ofrece una solución al dilema de Parménides. Concede los dos términos de la alternativa. Las cosas no salen del No-Ser ni tampoco del Ser en acto. Pero, fuera del dilema, cabe un tercer término, que es el Ser en potencia, es decir, un Ser, que no es en acto ninguna cosa determinada, pero puede serlas todas bajo la acción de un agente exterior en acto. La materia prima solamente podría definirse reduciéndola a las dos únicas nociones más generales que ella, que son el Ser y la potencia” ²²⁴ .

Acota Guthrie:

“Aristóteles vio, con la misma claridad que cualquier crítico moderno, que sólo la doctrina del ‘Ser Uno’ contenía la verdad para Parménides, y que el mundo físico de la pluralidad y del cambio era, simplemente, falso” ²²⁵ .

Por último, cuando empieza la sistematización de los temas que estudia en la ‘Física’ hay una alusión, de pasada a los inmovilistas eleatas, al tratar el movimiento como tal (cap. II del libro III, 201 b 16 - 24) ²²⁶ :

²²² *Física*, 191 a 27.

²²³ II, 1, 329, a 24 - 27.

²²⁴ *Historia de la filosofía*, vol. I, p. 480.

²²⁵ O. c., tomo II, p. 69.

²²⁶ *Física*, traducc. castellana de los libros III y IV de Alejandro Vigo / Buenos Aires, Editorial Biblos, 1995, pp. 27 y 30.

“Que la (anterior, cap. I , libro III) explicación (como potencia - acto) es correcta se hace evidente no sólo por lo que otros afirman acerca del movimiento, sino por el hecho de que no es fácil definirlo de otro modo. En efecto, no sería posible ubicar el movimiento y el cambio en otro género; y esto se hace evidente si se considera el modo en que lo caracterizan algunos cuando sostienen que el movimiento es alteridad, desigualdad y NO SER: ninguna de tales cosas – sea ‘otra’, ‘desigual, o ‘ALGO QUE NO ES’ – está necesariamente sujeta a movimiento ni tampoco se produce el cambio hacia estas cosas o bien a partir de ellas más bien que < hacia o > a partir de sus opuestos ...”

Ya en el cap. I del libro III (200 b 1 – 14) había dicho que

“Puesto que la naturaleza es principio de movimiento y cambio, y ya que nuestra investigación trata acerca de la naturaleza, es preciso no pasar por alto la cuestión de qué es el movimiento, pues es forzoso que si no se conoce el movimiento tampoco se conozca la naturaleza...”

LO QUE ES, además de ser eterno, ingénito e imperecedero, continuo e indivisible, inmóvil, etc., es ‘como un balón bien redondo’, idea típicamente helénica, presente tanto en Platón como en Aristóteles: El cosmos – decía Platón - es esférico porque la esfera es la más perfecta y uniforme de las formas. Nada sale de la misma ni nada entra en ella de parte alguna, puesto que no hay nada fuera de ella ²²⁷.

“Tanto para Platón como para Aristóteles, no existía absolutamente nada que estuviera fuera del cosmos esférico, y esto excluía lo mismo el espacio vacío (o la ‘nada’ en sentido parmenídeo) que la materia. Aristóteles es completamente explícito al respecto:

No hay lugar ni vacío ni tiempo fuera del cielo ²²⁸.

El estagirita examina también la afirmación parmenídea de que EL TODO ES LIMITADO, en el capítulo VI del libro III ²²⁹:

Por otra parte, aquello fuera de lo cual no hay nada es perfecto e íntegro: aquello de lo cual nada está ausente, como, por ejemplo, un hombre entero o un cofre entero. Y lo que vale para

²²⁷ *Timeo* 33 b, c. Cornford, en *Plato and Parmenides* (p. 44), tiene (al igual que otros helenistas ingleses) el balón parmenídeo como ‘una caracterización esférica de lo real’. Ya Simplicio, al referirse a esta comparación hablaba de una ‘metáfora’. Para un comentario adicional sobre el fragmento 8. vv. 43 – 45 del poema de Parménides, donde se menciona la ‘esfera’ o ‘balón’, véase: Cordero, Néstor Luis, *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles, Vrin, 1997, pp. 191 – 192. Aquí afirma Cordero: “No significa que el Ser, en sí mismo, homogéneo, sea esférico; la imagen sugiere una proporción: la homogeneidad del cuerpo de la esfera es a su esfericidad (es decir, a su perfección como esfera) lo que la homogeneidad del Ser es a su inalterabilidad y a su carácter absoluto (es decir, a su perfección)”. Traducción castellana (del original francés) del autor de este trabajo.

²²⁸ *Física*, 207, a 7; *De coelo*, 279 a 11 y ss.; 286 b, 10 y ss. *Metafísica*, 1016, b, 16. Véase: Guthrie, o. c., vol. II, p. 61.

²²⁹ 207, a.

cada cosa particular vale también para el conjunto: el TODO es aquello fuera de lo cual no hay nada. En cambio, aquello de cual está ausente algo no es TODO, sea lo que fuera lo que le falta. TODO y PERFECTO son, en cuanto a su naturaleza, absolutamente o aproximadamente lo mismo. Pero nada que no haya alcanzado su meta es perfecto. Y la meta es un límite. Por ello debe pensarse que Parménides ha hablado mejor que Meliso; en efecto, éste dice que todo es infinito, mientras que aquel dice que el todo es limitado, equidistante desde el centro.

Y, al comparar las opiniones de Platón y Parménides, dice el estagirita que si lo que aquél formula sobre la fijeza y eternidad de las ideas, la posición de éste es válida, aunque ya sabemos que Aristóteles no está de acuerdo ni con el uno ni con el otro en sus posiciones extremas y así lo da a entender al final del siguiente planteamiento:

Pero si tienen que existir un Ser absoluto y una Unidad absoluta (las ideas platónicas), será extremadamente difícil comprender cómo podrá existir fuera de estas cosas algo distinto de ellas, es decir, cómo lo que es podrá ser más de uno. Lo distinto de lo que es no existe; de modo que tendrá validez necesariamente el argumento de Parménides de que todo lo que existe será UNO, es decir, lo que es ²³⁰.

Aristóteles se mete a fondo a discutir, en la *Metafísica*, el problema de la validez de lo UNO y lo MÚLTIPLE, sin renunciar tanto a la ciencia, que trabaja sobre universales, como a la CAPTACIÓN DE LA REALIDAD (φύσις), que es el reino de lo particular / individual.

Como un planteamiento final de esta polémica, según el estagirita, damos una síntesis de la decimosegunda dificultad que se encuentra en el libro β (III) de la mencionada obra (1003 a 5-15). La síntesis es la siguiente:

Si son universales los principios no pueden ser 'sustancias' (οὐσίαι) porque éstas son individuos (o individuales). Por ello. Las sustancias, como tales, no pueden ser objeto de ciencia, que se maneja dentro de los universales.

Al generalizar con los 'universales' estamos reduciendo la pluralidad a la UNIDAD para avanzar en el conocimiento científico. No podemos negar que la realidad es múltiple, de donde abstraemos rasgos comunes, como géneros y especies.

La naturaleza (φύσις), o sea, la realidad, es dinámica y se rige por la ley general del movimiento. Pero, para analizarla y estudiarla, la inteligencia (νοῦς) abstrae y generaliza.

²³⁰ *Metafísica* 1001, a, 29.

Así, pensar y ser se identifican, pero en el sentido señalado. Hay otro enfoque, que es el de la modernidad, en que se identifica sujeto (pensar) con objeto (ser) mediante la llamada REPRESENTACIÓN: Conocemos por 'representaciones'.

Ni Parménides tiene toda la razón al hablar de una realidad como UNIDAD INMÓVIL ni Platón al elaborar una teoría de las FORMAS, modelos eternos de la realidad mundana, subsistentes fuera de este mundo.

Pero, al igual que su maestro ('Banquete' 178 b c), Aristóteles no olvida que Parménides presenta como causa de los nobles sentimientos el EROS o el AMOR / DESEO ²³¹.

En las 'Refutaciones Sofísticas' (Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων), por último, aborda la lógica de los razonamientos tanto de palabra como de pensamiento, en la que sale a relucir el planteamiento eleata del TODO y el UNO. Por ejemplo:

...El SER, el UNO tienen muchos sentidos. Si Zenón, que interroga y su interlocutor han supuesto en la pregunta que no tenían más que un solo sentido, y que en este concepto se llega a la conclusión de que TODO ES UNO. Si – repito – alguno obra de esta manera, habrá discutido, no sobre la palabra sino también sobre el pensamiento con relación al objeto que se cuestiona. Si, por el contrario, se supusiese que la palabra tiene muchos sentidos, es claro que ya no sería ya el pensamiento al que se dirigiría el argumento ²³².

He aquí una doctrina sobre el SER y el NO-SER, en el mismo texto del estagirita:

En cuanto a los paralogismos procedentes de haberse tomado una restricción de lugar, de tiempo, de modo, o de una relación, en lugar de expresarse absolutamente, es preciso resolverlos atendiendo a si la conclusión tiene una contradicción, y si puede recibirla en cualquier concepto que sea... Todos los paralogismos de este género llevan sobrentendido este principio: ¿El NO SER puede, pues, SER? El NO-SER es ciertamente algo. Y lo mismo el SER no será porque no será alguna cosa de las cosas que existen. ¿El mismo hombre puede, al mismo tiempo, jurar en verdad y ser perjuro?... ²³³

Este planteamiento nos recuerda el principio de no contradicción (algunos lo llaman 'de contradicción', simplemente), formulado por el mismo Aristóteles, en la 'Metafísica', en estos términos:

²³¹ *Metafísica, A, IV, 984 b 24-25.*

²³² *Refutaciones, versión castellana de México, Porrúa / 1993, cap. X, § 2.*

²³³ *Refutaciones, cap. XXV, §§ 1 y 2.*

"Una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto" (formulación ontológica ²³⁴) que, traducido en términos lógicos, reza: "De un mismo sujeto no se puede afirmar y negar, a la vez, un mismo predicado". En la misma obra, más adelante ²³⁵ , afirma: " .. Decir que lo que es no es o que lo que no es es, es erróneo; pero decir que lo que es es y que lo que no es no es, es verdadero. De modo que el que dice que algo es o no es dice la verdad o el error".

También aparece, en esta obra (cap. XXII, § 17), una versión del argumento del TERCER HOMBRE con el que refuta Parménides la teoría platónica de las Formas subsistentes.

3. 4. Síntesis de lo discutido por Aristóteles en las citas anteriores:

Sintetizando, contra el monismo de Parménides, que sostenía el SER constituye una UNIDAD, compacta, estática, inmóvil, Aristóteles, por su parte, entonces,

1. afirma el 'pluralismo' del SER (no hay un SER ÚNICO sino MUCHOS, y son sustancias individuales concretas (οὐσίαι) que pueden ser afectadas por múltiples modificaciones o accidentes, συμβεβηκότα). Para ello y para salvar el hecho del movimiento en la naturaleza (lo que se mueve no es el Ser, como tal, sino los seres particulares), introduce dos nociones:

la de per se (καθ'αυτό), por sí, y per accidens (κατά συμβεβηκός), 'por accidente'.

La de acto (ἐνέργεια) y potencia (δύναμις).

2. Sostiene que el Ser Uno es sólo una abstracción mental. Y, por último,

3. Al concepto unívoco de Parménides opone la analogía del Ser. Del SER se habla de muchas / distintas maneras: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (Véanse: Física I, capítulo III; Metafísica IV, cap. VII; y Categorías, cap. IV, § 1).

4. Aplicando las nociones de ACTO / POTENCIA explica la movilidad de los seres, pero según una gradación: Dios es acto puro, inmóvil; los astros se mueven con órbita circular; y los seres terrestres, con movimiento local o de generación / corrupción.

5. Formuló los cuatro (4) elementos de toda proposición, origen de los razonamientos dialécticos: la definición, lo propio, el género y el accidente ²³⁶ . No hay, por tanto (según el estagirita), identidad entre las leyes del pensar y del ser, como decía Parménides en su poema.

²³⁴ *Metafísica Γ, IV, 1005 b, 18.* Véase Ramis, Pompeyo, *Lógica y crítica del discurso*, Mérida / 2006, pp. 27 - 29.

²³⁵ 1011 b, 27.

²³⁶ *Tópicos, I, 4, § 2, 101 b, 24.*

PARMÉNIDES, PLATÓN Y ARISTÓTELES
(CUADRO COMPARATIVO)

PARMÉNIDES DE ELEA (Italia)

(515 / 510 – 475 a. C.)

Obra principal: poema Sobre la naturaleza.

Doctrina:

Existe LO QUE ES y LO QUE NO ES no existe (SER < NO SER), a los que llama Fuego y Tierra.

LO QUE ES (EL SER) es inengendrado, imperecedero, total, único, inmóvil, homogéneo, continuo, indivisible, compacto, esférico y sin fin.

Lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser.

La Verdad es el conocimiento del Ser. La opinión es sobre el conocimiento de lo fugaz y aparente.

La segunda parte del poema nos trae una especie de física o cosmología en que reconoce la pluralidad y el movimiento en la naturaleza, contradiciendo los principios de la primera parte; lo que hace P. en la segunda es burlarse de los partidarios de lo múltiple y el movimiento (Heráclito y otros), ya que dice que sólo la opinión movediza de los mortales se ocupa de lo fugaz y transitorio.

Principales comentadores de la antigüedad sobre la doctrina de Parménides:

Platón, Aristóteles, Simplicio, Diógenes Laercio, Plutarco, Sexto Empírico, Plotino y Proclo.

Temas	PLATÓN / ARISTOCLES 427- 347 a. C.	ARISTÓTELES (El estagirita o el macedonio) 384 - 322 a. C.
1. Característica general de la exposición de la doctrina:	No es sistemática, la conocemos en forma de diálogo o cartas.	Es sistemática, en numerosos tratados.
2. Época filosófica. Influencias sobre su pensamiento:	Época ática de la filosofía griega antigua. Influyeron en Platón, principalmente, Pitágoras, Heráclito y Sócrates.	Época ática de la filosofía griega antigua. Su sistema filosófico se elabora a partir de la crítica a los preplatónicos y a Platón mismo.
3. ¿Cómo conoció a los eleatas?	Parece que, siendo Platón muy joven, conoció a un Parménides anciano y a Zenón como joven discípulo de Parménides. Conoció las doctrinas eleatas a través de los megáricos, sobre todo, de Euclides.	Principalmente a través de Platón.
4. FÍSICA	El SER no es una esfera sólida; propiamente está en un mundo ideal, fuera del sensible que conocemos. Existen entes particulares y existe tanto la multiplicidad como el movimiento y el devenir.	La ley que rige en la naturaleza es el movimiento y en ella se dan procesos de acto y potencia.

<p>5. <i>FILOSOFÍA PRIMERA</i></p>	<p>El verdadero mundo es el de las FORMAS, que no es terrenal. Existe el SER y el NO-SER. Este último con sus características peculiares, aunque no se da el NO SER ABSOLUTO, o sea, la NADA.</p> <p>En la realidad existen tanto lo UNO como lo MÚLTIPLE. Lo UNO, en la abstracción.</p>	<p>No hay un SER ÚNICO sino MUCHOS. Existen el ser 'per se' y el ser 'per accidens'.</p> <p>Existen sustancias individuales con sus accidentes (las categorías). A la univocidad del Ser de Parménides responde con la analogía del Ser.</p>
<p>6. <i>GNOSEOLOGÍA</i></p>	<p>Pensar y Ser no es lo mismo. El primero refleja el segundo. La imagen no es el Ser o ente. La abstracción permite el avance de la ciencia.</p>	<p>El SER UNO es una abstracción de la mente. El conocimiento refleja la realidad.</p>
<p>7. <i>LÓGICA</i></p>	<p>Los 'géneros sumos' son: el Ser, el movimiento, la quietud, la identidad y la alteridad (Sofista).</p> <p>En el discurso se puede dar la falsedad, o sea, una especie de NO-SER.</p>	<p>Hay también categorías lógicas o predicables, distintas a las de la realidad concreta, que se dan como elementos de la proposición: definición, lo propio, el género y el accidente. No podemos admitir que el Ser y el pensar sean lo mismo. En la lógica hay principios que no se pueden desechar y son los primeros de todos en el discurso, comenzando por el de no contradicción. En este principio, SER y NO SER se excluyen completamente el uno al otro.</p>

CONCLUSIONES

www.bdigital.ula.ve

CONCLUSIONES:

1. A pesar de que en el 'Fedro' también se trata la confrontación Eleatas-Heráclito, es más clara en el 'Parménides' y, sobre todo, en 'El Sofista' y en el 'Teeteto'. He ahí el por qué de nuestro análisis principalmente sobre estos tres últimos diálogos. En el 'Sofista', en más de un aspecto, los sistemas de Parménides y Platón, si no coinciden, al menos son complementarios. Ambos se plantean el problema: a) de la no inteligibilidad del No- Ser; y (b) de la coexistencia del SER y del NO-SER; pero mientras el eleata se centró en lo primero, Platón trató de conciliar la aparente antinomia del segundo. En el 'Parménides' se trata el aspecto UNO-MÚLTIPLE.
2. Platón busca, honradamente, ahondar en su teoría de las Formas, completándola con elementos de los filósofos preplatónicos, especialmente con Parménides; considera que no puede partir de cero en su investigación y acepta implícitamente que sus propias teorías seguirán siempre abiertas a discusión. Defiende la inmutabilidad y eternidad de las 'formas' en la región ideal, aunque acepta la multiplicidad y el cambio en la realidad terrestre.
3. Al parecer, no está Aristocles de acuerdo con Parménides pero, en el fondo, admite lo que hay de verdadero en el planteamiento del poema del eleata. Hay que agradecer, pues, el aporte de Parménides en la formulación de la teoría de las Formas. "Según la exégesis neoplatónica (siguiendo a Platón) de la sentencia de Parménides (Lo mismo es pensar que ser), ésta no es ni un enunciado sobre el pensar ni un enunciado sobre el Ser ni, incluso, un enunciado sobre la esencia de la copertenencia de ambos como distintos. La sentencia es el enunciado sobre la pertenencia de ambos, por igual, a la región de lo no sensible (es decir, la de las ideas / formas)" (Heidegger, Conferencias y artículos, ya citados, p. 207). Estudiamos sólo los aspectos del Ser inmóvil y el No-Ser y lo Uno y lo Múltiple, esto es, lo propiamente ontológico de la polémica. Dejamos a un lado el aspecto lógico-gnoseológico, aunque, en el fondo, está ligado estrechamente al ontológico.
4. Se puede decir, con toda propiedad, que Platón está más cerca de Parménides, por su teoría de las 'formas' (fijas, puras y eternas) y Aristóteles, más próximo a Heráclito, con su devenir, por iluminarle su camino en la formulación de una física basada en la ley

general del 'movimiento', principio básico de la realidad de la φύσις. Aquí es oportuno transcribir una profunda reflexión de Bergson, que relaciona a Parménides (o a los eleatas, en general) con Plantón, y que traducimos: "... Todo es oscuridad, todo es contradicción cuando se pretende fabricar una transición por etapas. La oscuridad se disipa, cae la contradicción cuando se plantea el trayecto de la transición, para distinguir en él etapas, practicando, entonces, con el pensamiento, cortes transversales. Así, hay más en la transición que en la serie de las etapas, es decir, en los cortes posibles; más en el movimiento que en la cadena de posiciones, es decir, en las paradas posibles. Sólo la primera forma de ver se adecúa a los procesos del espíritu humano; la segunda exige, por el contrario, que se llegue hasta la pendiente de los hábitos intelectuales. ¿Hay que admirarse cuando la filosofía ha retrocedido primero ante tal esfuerzo? Los griegos tenían confianza en la naturaleza, confianza en el espíritu, sujeto a su inclinación natural, sobre todo confianza en el lenguaje, como manifestación natural del pensamiento. Más que no darle crédito a la actitud que asumen frente al curso de las cosas, el pensamiento y el lenguaje, prefirieron darle crédito al curso mismo de las cosas".

5. "Fue lo que hicieron, sin detenerse, los filósofos de la escuela de Elea. Como el devenir contradice los hábitos del pensamiento y se ubica mal en las estructuras del lenguaje, lo declararon irreal. En el movimiento espacial y en el cambio, en general, no vieron sino pura ilusión. Se podría atenuar esta conclusión sin cambiar las premisas y decir que la realidad cambia pero que NO DEBERÍA cambiar. La experiencia nos pone en presencia del devenir: he ahí la realidad sensible. Pero la realidad inteligible, lo que debería ser, es más real todavía y aquella – se dirá - no cambia. Bajo el devenir cualitativo, bajo el devenir evolutivo, bajo el devenir extensivo, el espíritu debe buscar lo que es refractario al cambio: la cualidad definible, la forma u esencia, el fin. Tal fue el principio fundamental de la filosofía que se desarrolló en la antigüedad clásica: la filosofía de las Formas o, para utilizar un término más próximo al griego, la filosofía de las IDEAS"²³⁷.
6. "La palabra εἶδος, que traducimos aquí como IDEA tiene, en efecto, aquel triple sentido. Designa, 1º la cualidad; 2º la forma u esencia; 3º el fin o designio del acto que se supone acabado. Estos tres puntos de vista son los del el adjetivo, el sustantivo o el verbo, y corresponden a las tres categorías esenciales del lenguaje"²³⁸.

²³⁷ En obra ya citada, p. 313. Traducc. castellana, del original francés, hecha por el autor de este trabajo.

²³⁸ Bergson, Henri, o. c., pp. 313 - 314. Traducción castellana del original francés, hecha por el autor de este trabajo.

7. Aristóteles ataca a los inmovilistas eleatas por atrincherarse en un Ser inmóvil, compacto, esférico, que no tiene que ver con lo que es la naturaleza como tal, que, por definición, es 'movimiento' (κίνησις). “La interpretación aristotélica de Parménides era, pues, la siguiente: primero, que la realidad es una, inmutable y eterna; en segundo lugar, que la exposición descrita como ‘las opiniones de los mortales’ es un intento de introducir un sistema y una coherencia en el mundo de las apariencias después de una insistencia inicial en que es irreal; y, en tercer lugar, que esta exposición es suya propia. Ningún crítico antiguo realmente hace sugerencia alguna de que ella pudiera ser o bien una síntesis de ideas existentes (ya de sentido común o filosóficas) o una repetición de un esquema en concreto, como el pitagórico. Aristóteles destaca también un cuarto punto... ve, probablemente, en una parte de la Vía de la opinión, ahora perdida, afinidad entre uno de los dos primeros principios contrarios y ‘lo que es’ y entre el otro y ‘lo que no es’. Esto parece un intento de salvar el abismo existente entre las dos partes del poema, aunque cuál sea la conexión y si es correcto suponer que Parménides la sustanció, no resulta hasta ahora claro en modo alguno... pero los otros tres puntos se avienen perfectamente con la impresión ofrecida por los versos conservados del mismo Parménides”²³⁹ .
8. Nuestro análisis da cuenta, una vez más, de la importancia de los preplatónicos como germen de la filosofía misma y punto de partida de cuestiones tan cruciales, como la del mundo platónico de las Formas y el idealismo filosófico; y la física, metafísica y teoría del conocimiento del estagirita.

²³⁹ Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, v. II, obra ya citada, p. 70

APÉNDICE
www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

I. EL POEMA DE PARMÉNIDES

www.bdigital.ula.ve

A. FUENTES

a) Nombres propios en castellano; abreviaturas en griego, latín o francés

- AECIO (Aet.), *Placita* (Edición H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin / 1879)
- ALEJANDRO DE AFRODISIA (Alex.), *In Metaphysica* (Edic. Hayduck)
- AMONIO (Ammon.), *De Interpretatione* (Edic. Busse)
- ARISTÓTELES (Arist.), *Metaphysica* (Edic. Jaeger); *Physica* (Edic. Ross)
- ASCLEPIO (Asclep.), *Metaphysica* (Edic. Hayduck)
- BOECIO (Boet.), *Philosophiae consolatio* (Edic. Peiper)
- CELIO AURELIANO (Cael. Aurel.), *De morbis acutis et chronicis* (Edic. Amman)
- CLEMENTE DE ALEJANDRÍA (Clem.), *Stromata* (Edic. Stählin-Früchtel)
- DAMASCIO (Damasc.), *In Parmenide* (Edic. Ruelle)
- DIÓGENES LAERCIO (Diog.), *Vitae* (Edic. Long)
- EUDEMO (Eudem.), *Fragmenta* (Ed. Wehrli)
- EUSEBIO DE CESAREA (Eus.), *Praeparatio Evangelica* (Edic. Mras)
- FILOPÓN (Philop.), *In Physicam* (Edic. Vitelli)
- GALIENO (Galen.), *In Epidaurum* (Edic. Kühn)
- OLIMPIODORO (Olympiod.), *In Phaedonem* (Edic. Westerink)
- PLATÓN (Plat.), *Banquete, Teeteto y Sofista* (Edic. Burnet)
- PLOTINO (Plot.), *Ennéadas*, (Edic. Henry-Schwyzzer)
- PLUTARCO DE QUERONEA (Plut.), *Adversus Colotes; Quaestiones Rom.; De fac. orb. lun.; y Amat.* (Edic. Bernadakis).
- PROCLO (Procl.), *In Timaeo* (Edic. Diehl); *In Parmenide* (Edic. Cousin); *Teología Platones* (Edic. Saffrey-Westerink).
- SEUDO-ALEJANDRO (Ps. Alex.), *In Metaphysica* (Edic. Hayduck)
- SEUDO-ARISTÓTELES (Ps. Arist.), *M. X. G.* (Edic. Bekker)
- SEUDO-PLUTARCO (Ps. Plut.), *Stromata* (Edic. Diels, *Doxographi graeci*)
- SEXTO (Sext.), *Adversus Mathematicos* (Edic. Bekker)
- SIMPLICIO (Simpl.), *Physica* (Edic. Diels); y *De Coelo* (Edic. Heiberg)
- STOBEO / JUAN DE STOBOI (Stob.), *Anthologia* (Edic. Wachsmuth)
- TEODORETO (Theod.), *Graecorum Affectionum Curatio* (Edic. Canivet)
- TEOFRASTO (Theoph.), *De sensu* (Edic. Stratton)

b) Citas de autores antiguos que permiten la reconstrucción del texto (Nombres originales en francés, griego o latín)

AËTIUS

Pacta (ed. Diels, *Dox.*) 1,3,13 [p. 284] (8,4).

ALEXANDRE

In Met. (ed. Hayduck) Γ,5, p. 306 (16,1-2a); Γ,5, p. 306-7 (16,3-4).

AMMONIUS

De interpret. (ed. Busse) 136 (8,5, paraphrase).

ARISTOTE

Met. (ed. Jaeger) 984b26 (13,1b); 1009b21 (16, 1-4); 1089a4 (7,1).

Phys. (ed. Ross) 207a18 (8,44a).

ASCLEPIUS

Met. (ed. Hayduck) 38, 202 (8,5 paraphrase); 42 (8,5-6a paraphrase); 202 (8,44a); 277 (16,1-2a).

BOËCE

Philos. consol. (ed. Peiper) III,12,98 [85] (8,43).

CAELIUS AURELIANUS

De morb. acut. et chron. (ed. Amman) p. 545 (18,1-6).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Strom. (ed. Stählin - Früchtel) V,9 [366] (1,29-30); V,2 [335] (4,1-4); V,14 [402] (8,3-4); V,14 [419] (10,1-7); VI,2 [440] (3,1).

DAMASCIUS

In Parm. (ed. Ruelle) I,67 (4,2); I,131 (8,25b); II,146 (8,24 paraphrase).

DIOGÈNE LAËRCE

Vitae (ed. Long) IX,22 (1,28b-30; 7,3-5).

EUDÈME

Fragm. (ed. Wehrli) fr. 44 [Simpl., *Phys.* 133] (8,44a).

EUSÈBE

Præp. Ev. (ed. Mras) 1,8,5 [1,30] (8,4); XIII,13,39 [II,214] (8,3-4); XIV,4,6 [II,265] (8,30).

GALIEN

In Epid. (ed. Kühn) XVII,1002 (17,1).

OLYMPIODORE

In Phaedonem (ed. Westerink) 13,2 [p. 167 = p. 75 Norvin] (8,5).

PHILOPON

In Phys. (ed. Vitelli) 65 (8,4;8,5 paraphrase; 8,25b).

PLATON

Symp. (ed. Burnet) 178b (13,1); *Theait.* (ed. Burnet) 180d (8,38); *Soph.* (ed. Burnet) 237a, 258d (7,1-2); 244e (8,43-5).

PLOTIN

Enn. (ed. Henry-Schwyzler) V,1,8, V,9,5 (3,1); V,1,8 (8,43 frag.); VI,4,4 (8,25b).

PLUTARQUE

Adv. Colot. (ed. Bernadakis) 1114 C (8,4b); 1114 D-E (1,29-30); 1116 A (14,1); *Quaest. Rom.* (ed. Bernadakis) 282 B (15,1); *De fac. orb. lun.* (ed. Bernadakis) 929 B (15,1); *Amat.* (ed. Bernadakis) 13 (13,1).

PROCLUS

In Tim. (ed. Diehl) I,345 (1,29-30; 2,1-8); II,69 (8,43-44a),

In Parm. (ed. Cousin) 639 (8,29a); 665 (8,5b; 8,25b; 8,44b-45); 708 (5, 1-2; 8,25b; 8,44a); 1077 (8,4 frag.); 1078 (2,5b-6); 1080 (8,25b); 1084 (8,43b-44a; 8,4 frag.); 1129 (8,43b-44a); 1134 (8,29-32); 1152 (3,1; 4,1; 8,4; 8,26; 8,29-30a; 8, 35-36a); 1177 (8,29).

Theol. Plat. (ed. Saffrey-Westerink) III,20 [155] (8,43-5).

PS. ALEXANDRE

In Met. (ed. Hayduck) N,2, p. 805 (7,1).

PS. ARISTOTE

M.X.G. (ed. Bekker) 976a8 (8,43-5); 978b9 (8,43-44a).

PS. PLUTARQUE

Strom. (ed. Diels, *Dox.*) 5 (p. 580) (8,4).

SEXTUS

Adv. Math. (ed. Bekker) VII,111 (1,1-30; 7,2-6; 8,1-2a); VII,112 (1,7b); VII,114 (1,29-30; 7,3-6); IX,9 (13,1).

SIMPLICIUS

Phys. (ed. Diels) 29 (8,38); 30 (8,3b-5; 8,29-33; 8,50-57); 31 (8,58-59; 12,2-6); 38 (8,50-52); 39 (8,26-7; 53-61; 12,1-3; 13,1); 40 (8,28; 8,30-33); 41 (8,50-1a); 52 (8,43-45); 78 (6,8-9a; 7,2; 8,1-14); 79 (8,26); 80 (8,27-28a); 86 (6,1-2a; 8,22b; 8,25; 8,36b-37); 87 (8,4a; 8,25; 8,34-36a; 8,38); 89 (8,43-45); 107 (8,44a); 116 (2,3-7); 117 (2,8; 6,1b-9); 120 (8,4); 126 (8,43-44a); 127 (8,43); 133 (8,44a); 135 (7,1-2); 137 (8,43-44a); 142 (8,1-3); 143 (7,1; 8,5b; 8,22; 8,29; 8,34-36a; 8,38; 8,43); 144 (7,2); 145 (8,1-27); 146 (8,28-52; 8,43b); 147 (fragm. de 8,3; 8,4; 8,29 et 8,42); 162 (8,6b-10); 180 (8,53-59; 9,1-4); 244 (7,1-2); 502 (8,44a); 650 (7,2).

De Caelo (ed. Heiberg) 137 (8,6b-9a); 557-558 (1,28b-32); 557 (8,4); 558 (8,50-52; 19,1-3); 559 (8,21; 11,1-4).

STOBÉE

Anthol. (ed. Wachsmuth) 1,9,6 (13,1); I,14,2 (8,43-45).

THÉODORET

Graec. affect. cur. (ed. Canivet) 1,72 [22] (4,1); II, 15 [40] (8,38); II,108 [65] (8,4); IV,7 [102] (8,4).

THÉOPHRASTE

De sens. (ed. Stratton) 3 (16,1-4).

www.bdigital.ula.ve

B. TEXTO ORIGINAL GRIEGO

(Fragmento 18, en latín)

(Con las fuentes y las variantes, para cada fragmento, en el aparato crítico / Reconstrucción de Néstor Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, pp. 15 - 34)

El texto de Parménides que presentamos aquí proviene, en gran parte, de fuentes manuscritas. Cuando la nuestra se aleja de las versiones del texto parmenidiano que se consideran clásicas, señalamos la fuente (por ejemplo, en 8, 35). No hemos propuesto conjeturas sino sólo en ciertos pasajes que presentaban lagunas (por ejemplo, en 1, 3 ó en 6, 3), cuya solución dada por las interpretaciones tradicionales no iban, según mi opinión, con el espíritu del pensamiento de Parménides. Por último, hemos intentado precisar, en el aparato crítico, los nombres de los autores de algunas correcciones del texto, consideradas clásicas (por ejemplo, en 1, 14 ó en 8, 28), y cuya responsabilidad, a menudo, se ignora. [Traducción del francés del autor de este trabajo].

www.bdigital.ula.ve

Fr. 1

1-30 Sext., *Adv. Math.* VII,111 / 7b Sext., *Adv. Math.* VII,112 / 28b-32 Simpl., *De cael.* 557-8 / 28b-30 Diog. IX, 22 / 29-30 Clem., *Strom.* V,9 (366); Plut., *Colot.* 1114 D-E; Procl., *in Tim.* 1,345; Sext., *Adv. Math.* VII,114.

1 ἴπποι ταί με φέρουσιν ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐξ ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἢ κατὰ πᾶν τα<ύ>τη φέρει εἰδότα φῶτα.
τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἴπποι
5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

1 θ' αἰ Sext. N | φέρουσι Sext. N | τ'] τε Sext. ζ | ὅσον Sext. ζ | θυμόν
Sext. E || 2 πέμπον Sext. N,A,B | βῆσαν|ῆσαν Sext. V,L,S || 3 πᾶν τα-
<ύ>τη con.: πάντα τη Sext. N,L: πάντα τη Sext. B,V,R: πάντα τη Sext. E:
πάντα τη Sext. A,C || 4 φερομένην Sext. C.

* Cf. *Addenda et corrigenda*, p. 164

- ἄξων δ' ἐν χνοίησιν < Iei > σύριγγος ἀντήν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὄτε σπερχοῖατο πέμπειν
ἠλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα νυκτός,
10 εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἀπο χερσὶ καλύπτρας.
ἐνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων,
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός.
αὐταὶ δ' αἰθήρῃαι πληνται μεγάλοισι θυρέτροις·
τῶν δὲ δίκη πολύποινος ἔχει κληΐδας ἀμοιβούς.
15 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισι
πεῖσαν ἐπιφραδέως ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχη
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἀπο. ταὶ δὲ θυρέτρων
χάσμ' ἀχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
20 γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότα· τῆ βα δι' αὐτῶν
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιδόν ἄρμα καὶ ἵππους.
καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὦδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηΐδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάσπρος ἠνιόχοισιν,
25 ἵπποις ταὶ σε φέρουσιν ἱκανῶν ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὗτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τὴνδ' ὁδὸν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεῶ δὲ σε πάντα πυθέσθαι

6 χνοίησιν Diels: χνοίησιν Sext. N: χνοίησιν Sext. ζ, E, L | < Iei > Karsten ||
7 αἰθόμενος Sext. E: αἰρόμενος Sext. N | ἐπήγετο Sext. ζ, C, R || 8 κύκλοισιν
Sext. N || 9 δώματα Sext. E || 10 φάος Sext. N | κράτων Diels: κρατερῶν libri
|| 12 σφας Sext. C, R, V || 13 αὐ ταὶ Sext. N | αἰθήρῃαι Sext. ζ, L, E, | πλην θ' αἶ
Sext. N || 14 δίκη Scal.: δίκην libri || 17 ἀπτερέως Sext. N | ταῖς Sext. N |
θυρετροῖς Sext. N || 18 χαῖμ' ἔχανές Sext. C | ἐποίησαν Sext. ζ, C, R || 20
περόνοισιν Sext. ζ, C, R | αὐτῶν Sext. N || 21 ἀμαξιδόν Sext. R || 22 χεῖρα δὲ
om. Sext. C || 24 ἀθανάτουσι Sext. N | ἠνιόχοις Sext. C, R || 25 ἵπποι Sext.
N, L, V | τε Sext. ζ, R | ἱκανῶν Sext. C || 26 οὗτοι Sext. ζ, V || 27 ἧ Sext. V || 28
χρεῶδες ἐπαντά Simpl. A | πεῖθεσθαι Sext. C, R.

ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ
30 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἐμπῆς καὶ ταῦτα μαθήσεται· ὥς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα.

29 ἢ μὲν Clem. L: εἰ μὲν Simpl. A,E: τῶ/τὸ μὲν Procl. | ἀλήθειας Procl. P |
εὐκύκλιος Simpl. A: εὐπειθέος Plut., Diog. F,P, Sext., Clem.: εὐπίθεος Diog.
B: εὐφεγγῆος Procl. | ἀτρεκές Diog., Sext. 111 ζ, L,E,C, 114ζ: ἀταρκῆς Sext.
111 N: ἀτρεκ... Plut. | ἦτορ Procl. C || 30 ἢ δὲ Clem. L, Procl. C: εἰ δὲ Simpl.
E² | δόξαι Sext. ζ,C,R,L, Procl. C: δόξαις Clem. L, Procl. N,P | αἰς Procl.,
Plut.: τῆς Diog. | οὐκέτι Diog. || 31 μαθήσεται Simpl. A: μωθήσομαι Simpl. F
|| 32 χρῆν Simpl. A | περ ὄντα Simpl. D,E,F.

Fr. 2

1-8 Procl., in *Tlm.* 1,345 / 3-8 Simpl., *Phys.* 116-7 / 5b-6 Procl., in *Parm.*
1078.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας
αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοήσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθεῖη γὰρ ὀπηδεῖ)
5 ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

1 ἄγ' ἐγὼν Karsten: ἄγε τῶν libri || 2 μοῦσαι Procl. A,B || 3 ἡμὲν Procl. C |
ἔστιν Mullach: ἔστι libri | ὥς om. Procl. || 4 κέλευθος | καὶ λεύθους Procl. C |
ἀληθεῖη Bywater (testis Diels): ἀληθεῖη libri || 5 ἢ δ' Proc. C,P | ἔστιν Mulla-
ch: ἔστι libri | τε | γε Procl.: καὶ ὥς | ὥς om. Procl. C || 6 δ' ἦτοι Procl. C |
φράσω Procl. C | παραπευθέα Simpl. D: παραπειθέα Procl. N: παναπειθέα
Procl. P: πάντα πειθέλημεν Procl. C | ἔμμεν' Simpl. D,F: ἔμμεναι Simpl. E. |
ἀταρπὸν Procl. P. || 7 ἂν om. Simpl. F | ἔόν | ἔόν | ἀνυστόν | ἐφικτόν
Procl. || 8 οὔτ' ἂν Procl. C.

Fr. 3

Clem., *Strom.* VI,2(440); Plot., *Enn.* V,1,8; V,9,5; Procl., *in Parm.* 1152.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι

ἐστὶν Clem.: ἔστι Plot. | γὰρ om. Plot. V,9,5 W | [ταῦτόν ἐστιν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι Procl. (Cous. 1827)] | [ταῦτόν δ' ἐστὶν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι Procl. (Cous. 1864)]

Fr. 4

1-4 Clem., *Strom.* V,2(335) / 1 Procl., *in Parm.* 1152; Theod., *Graec. affect. cur.* I,72(22) / 2 Damasc., *in Parm.* I,67.

λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

1 λεῦσσε Clem. L, Theod. K: λεύσαι Procl. (Cous. 1827), Theod. S,C,V,M: λεύσαιδεις Theod. M | ὁμῶς Theod. B,L | νόων Procl. (Cousin 1827) | παρεόντα om. Theod. L' | βεβαίων Procl. (Cousin 1827) || 2 ἀποτμήσει Damasc. | ἔχθεσθαι Clem. L.

Fr. 5

Procl., *in Parm.* 708.

ξυνόν δέ μοι ἐστὶν
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αἰθίς.

Fr. 6

1-2a Simpl., *Phys.* 86 / 1b-9 Simpl., *Phys.* 117 / 8-9a Simpl., *Phys.* 78.

χρη τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἐμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξει>
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
5 πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότας, ἄκριτα φύλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
κοῦ ταῦτόν· πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

1 τὸ νοεῖν libri: τε νοεῖν Karsten, Brandis, Diels | τ' ἐὼν] τὸ ὄν Simpl. D,E |
ἐμμενε Simpl. D | ἔστι γὰρ om. Simpl. Cod. Mut. 184 (III,F,6) | τὸ εἶναι
Simpl. B,C || 2 μηδὲν δὲ Simpl. 86 B,D,F,G',H', Cod. Taur. B,II,2.: μηθεοῖδ
Simpl. 117 (= μὴ δὲ οἰδ' D; μὴ δέοι δ' E; μὴ δὲ οἰδ' F,H') | ἔστι Simpl. 117 |
τὰ γε Simpl. B,C,F,G',H': τοῦ ἐγὼ Simpl. E: τὰ σε Simpl. P: τὰ ἐγὼ Simpl.
Cod. Mut. 184 (III,F,6) || 3 τ' Simpl. B,C: σ' Simpl. D,E,F: om. Simpl. G^{IV} |
<ἄρξει> con.: <εἰργω> Diels || 5 ἀμηχανίη Simpl. D || 6 πλακτὸν Simpl.
E,F,H',H'',X, Cod. Taur. B,II,2 | νόον] νόμον Simpl. E || 7 ὁμῶς Simpl. E,F
| τε om. Simpl. F,P || 9 καὶ οὐ Simpl. 78 D.

Fr. 7

1-2 Plat., *Soph.* 237a et 258d; Simpl., *Phys.* 135, 143-4, 244 / 1 Ps. Alex., *Met.*
N,2 (805); Arist., *Met.* 1089a4 / 2 Simpl., *Phys.* 78, 650 / 2-6 Sext., *Adv.*
Math. VII.111 / 3-6 Sext., *Adv. Math.* VII.114 / 3-5 Diog. IX,22.

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ· εἶναι μὴ ἕοντα.
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα

I μὴ ποτε Pl. | τοῦ δαμῆ Simpl. 135 E: τοῦτο δαμῆ Simpl. 143 D,E, 244 E,
Ar. E: τοῦτο δαμῆ Ar. J: τοῦτο οὐδαμῆ Simpl. 143 F: τοῦτ' οὐδαμῆ Pl. 237a
Y, Ar. Ab,Gb, Ib, Simpl. 244F: τοῦτ' οὐδαμῆ Pl. B,T,Y, 258d W: τοῦτ' οὐ
δαμῆ Pl. 237a W: τοῦτο μηδαμῆ Simpl. 135D, Ps. Alex. | δυνάμει Ar. T | ὄντα
Pl. B,T,Y, 237a W, Simpl. D,E: ἕοντα Ar. Ab || 2 τίς δ' Pl. 258d Y: τῆδ' ἀμφ'
ὁδοῦ Simpl. 78 E | διζήσεως Simpl. 650 F: διζήσεως Sext. N: διζήμενος Pl.
237a | εἶργε] εἰς γε Simpl. 144 E.

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὀδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νώμαν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν
5 καὶ γλώσσαν. κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

3 μὴ γάρ σε Sext. 114 | σ' ἔθος] σε θεός Diog. B: σέθεν Diog. P || 4 ἠχέσσαν
Sext. L,E | ἀκοήν Sext. ζ,N,C || 5 καὶ γλώσσανοῖν. Sext. ζ C | κρῖνε Sext. N,
C,V,R: κρῖνε Sext. 114, C,R | πολύδηριν] κολύπειρον Sext.

Fr. 8

1-52 Simpl., *Phys.* 145-6 / 1-2a Sext., *Adv. Math.* VII,111 / 1-3 Simpl., *Phys.*
142 / 1-14 Simpl., *Phys.* 78 / 3-4 Clem., *Strom.* V,14 (402); Eus., *P.E.* XIII,
13,39 (II,214) / 3b-5 Simpl. *Phys.* 30 / [3-4] Simpl., *Phys.*, 147 / 4 Aet., *Plac.*
1,3,13 (p. 284); Eus., *P.E.* I,8,5 (I,30); Pa. Plut., *Strom.* 5 (p. 580); Procl., *in*
Parm. 1152; Simpl., *De cael.* 557; Simpl., *Phys.* 120; Theod.,
Graec. affect. cur. II,108 (65), IV,7 (102); Philop., *Phys.* 65 / [4] Procl., *in*
Parm. 1077,1084 / 4a Simpl., *Phys.* 87 / 4b Plut., *Colot.* 1114 C / 5 Olympi-
od., *in Phaed.* 13,2 / [5] Philop., *Phys.* 65; Ammon., *De inter.* 136; Asclep.,
Met. 38,202 / 5b Procl., *in Parm.* 665; Simpl., *Phys.* 143 / [5-6a] Asclep.,
Met. 42 / 6b-10 Simpl., *Phys.* 162 / 6b-9a Simpl., *De cael.* 137 / 21 Simpl., *De*
cael. 559 / 22 Simpl., *Phys.* 143 / 22b Simpl., *Phys.* 86 / [24] Damasc., *in*
Parm. II,146 / 25 Simpl., *Phys.* 86-7 / 25b Damasc., *in Parm.* I,131; Philop.,
in Phys. 65; Plot., VI,4,4; Procl., *in Parm.* 665,708,1080 / 26 Procl., *in Parm.*
1152; Simpl., *Phys.* 79 / 26-27 Simpl., *Phys.* 39 / 27-28a Simpl., *Phys.* 80 / 28
Simpl., *Phys.* 40 / 29-33 Simpl., *Phys.* 30 / 29-32 Procl., *in Parm.* 1134 /
29-30a Procl., *in Parm.* 1152 / 29 Procl., *in Parm.* 1177; Simpl., *Phys.* 143 /
[29] Simpl., *Phys.* 147 / 29a Procl., *in Parm.* 639 / 30-33 Simpl., *Phys.* 40 /
34-36a Simpl., *Phys.* 87,143 / 35-36a Procl., *in Parm.* 1152 / 36b-37 Simpl.,
Phys. 86 / 38 Eus., *P.E.* XIV,4,6 (II,265); Plat., *Theaet.* 180d; Simpl., *Phys.*
29,143; Theodor., *Graec. affect. cur.* II,15 (40) / [42] Simpl., *Phys.* 147 /
43-45 Pa. Arist., *MXG.* 976a8; Stob., *Anthol.* I,14,2; Plat., *Soph.* 244e; Procl.,
Theol. III,20 (155); Simpl., *Phys.* 52,89 / 43-44a Pa. Arist., *MXG.* 978b9;
Procl., *in Tim.* II,69; Simpl., *Phys.* 126,137 / 43b-44a Procl., *in Parm.*
1084,1129 / 43 Boet., *Phil. cons.* III,12,98 (85); Simpl., *Phys.* 127 / [43] Plot.,
V,1,8 / 43b Simpl., *Phys.* 146 / 44a Arist., *Phys.* 207a18; Asclep., *Met.* 202;

Eudem., fr. 44 (= Simpl., Phys. 133); Procl., in Parm. 708; Simpl., Phys. 107,502 / 44b-45 Procl., in Parm. 665 / 50-61 Simpl., Phys. 38-9 / 50-57 Simpl., Phys. 30 / 50-52 Simpl., De cael. 558 / 50-51a Simpl., Phys. 41 / 53-59 Simpl., Phys. 180 / 58-59 Simpl., Phys. 31.

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὡς ἔστι· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἔόν καὶ ἀνάλεθρόν ἔστιν
οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἠδὲ τελεστόν·
5 οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
πῆ πόθεν ἀδξήθην; οὔτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἔασσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ᾤρσεν
10 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;

1 μόνος Simpl. 78 D,E, 145 D,E | δέ τι Simpl. 78 D,E,F, 145; Sext. L,E,V: δέ τοι Sext. ζ,C | μῦθος] θυμός Sext. || 2 ἐπίσημα τ' Simpl. 78 D || 3 ἀγέννητον Clem. L: post ἀγέννητον add. ἔστι Simpl. 30 F | ἔστιν] ἔν ἔστιν Simpl. 78 D,E || οὐλον] μόνον Eus., Theod. 65, 102 S,V | μουνογενές Simpl. 30 D,E, 120 D, 145 E, Philop. L,M, Simpl. De Cael. A,D,E,F, Theod. 65 S,C, 102 K | οὐλον μουνογενές] ἔστι γὰρ οὐλομελές Plut., Procl. | τε om. Simpl. 30 F, Philop. | ἢ δὲ Simpl. 120 E; ἢ δὲ Simpl. 120 D; ἢ δ' Simpl. 30 E^a, Clem. L: ἢ δ' Simpl. 78 F; ἢ δ' Simpl. 78 E; ἢ Simpl. 30 F; ἦν δ' Theod. S: ἴδ' Theod. 102 M | τελεστόν Conotti: ἀτέλεστον Simpl. 30,78,145, Theod. 65,102 L', V: ἀτέλεστον Simpl. 30 E^a: ἀγέννητον Philop., Procl., Aet., Plut., Clem. L, Theod. B,C,L²: ἀγέννητον Philop. L || 5 οὐδὲ ποτ' ἦν] οὐ γὰρ ἔην Ascl., Ammon. | νῦν Simpl. 30 D: οὐν Simpl. 30 F | πᾶν om. Procl.: post πᾶν add. ἔστι δὲ μόνον/μόνον Ascl., Ammon., Philop. || 6 ἔν συνεχές] οὐλοφύες Ascl. 42 | γενεήν Simpl. 145 D: γέννην Simpl. 78, 162 | διζήσεται Simpl. 78,145,162 F: διζήσασο Simpl. E || 7 οὔτε Simpl. De cael. D,E | ὄντος Simpl. 78 D,F, De cael. A,B | ἔασσω Simpl. 78,145,162, De cael. E: ἔαστω Simpl. De cael. A,B || 8 σ'] σε Simpl. 78, 162, De cael. D,E: ἄ Simpl. De cael. A,B | οὐ] οὐδέ Simpl. De cael. A,B || 9 οὐκ ἔστι] οὐκ ἔστιν Simpl. 162 D || 10 ἠδενός Simpl. 162 E: μηδαμῶς Simpl. 145 D | ἀξάμενον Simpl. 145 E | φῶν Simpl. 145 D: φῶν Simpl. 78 F: φῶναι Simpl. 78 D.

οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
 οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὀλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 15 ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 πῶς δ' ἂν ἐπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
 20 εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἐσεσθαι·
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἀπυστος ὄλεθρος·
 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον·
 οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τὸ κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
 οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἐμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
 25 τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει.
 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
 ἔστιν ἀναρχον ἀπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
 τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.

www.bdigital.ula.ve

11 πέλαινε Simpl. 145 D || 12 ἐκ γε μὴ Simpl. 78, 145 F | ἐόντος Diels: ὄντος
 libri | ἐφίσει Simpl. 78 E || 13 γίνεσθαι Simpl. 145 D,F || 14 ὀλλύσθαι Simpl.
 145 E | πέδησιν Simpl. 78, 145 E,F; πέδησι Simpl. 78 D || 15 ἢδε Simpl. 145
 E,F | ἔστι Simpl. 145 D; ἔνεστιν Simpl. 145 E,F || 16 ἔστιν ante ἢ om. Simpl.
 145 F || 17 ἀνόητον Simpl. 145 D,E || 19 πέλοιτο Simpl. 145 F | κε] καὶ Simpl.
 145 D,E || 20 ἔγεντ' Preller: ἐγένετ' Simpl. 145 E,F; ἔγετ' Simpl. 145 D | οὐκ
 ἔστιν Simpl. D,F: om. Simpl. 145 E || 21 τῶς] πῶς Simpl. 145 D. | ἀπέσβεσθαι
 Simpl. *De cael. E* | ἀπυστος Simpl. 145 D,E; ἀπαστος Simpl. *De cael. D,E*
 || 22 διαιρετόν Simpl. 145 F || 23 τῇ] τῆ Simpl. 145 E || 24 δ' ἐμπλεόν] δὲ
 πλεόν Simpl. 145 F || 25 τῷ] τὸ Simpl. 86 D,E | ξυνεχῆς Simpl. 145 E | ἐόν γὰρ]
 νέον γὰρ Phil. | πελάζειν Plot. X: πελάξει Procl. 708 A,B || 26 αὐτὰρ Simpl. 39
 D,E | ἀκινήτων Simpl. 145 D | ἐν πείρασι] ἐμπαίρασι Simpl. 39 E* || 27 post
 ἀναρχον add. καὶ Simpl. 80 F || 28 τῆλε Bessarion: τῆδε libri | ἐπλάχθησαν
 Simpl. 80 E; ἐπλάγχθησαν Simpl. 40, 80.

- ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται.
- 30 χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερῇ γὰρ ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἔεργει.
 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τό ἐόν θέμις εἶναι·
 ἔστι γάρ οὐκ ἐπιδευές· [μῆ] ἐόν δ' ἂν παντός ἔδειτο.
 ταυτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καί οὐνεκεν ἔστι νόημα.
- 35 οὐ γάρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐφ' ᾧ πεφασισμένον ἐστίν,
 εὐρήσεις τό νοεῖν· οὐδέν γάρ <ῆ> ἐστιν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
 ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
- 40 γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανόν ἀμείβειν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
 πάντοθεν, ἐγκύκλιου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ,

29 τ' ἐν] ὄν Simpl. 143: τε ὄν ἐν Simpl. 30: τε ὄν καὶ ἐν Simpl. 30 E | τ' ἐν
 ταύτῳ] ἐτ' αὐτό/αὐτόν Procl. | post μένον add. καὶ Simpl. 30 D,E: τε κεῖται
 μένον Simpl. 143 E: τε μένον] μίμημα, καθ' ἐν τε Procl. (Cous. 1827): τε
 μένον Proc. 639 (Cous. 1864): τε μίμνει Procl. 1177 (Cous. 1864): τε post
 ἑαυτό om. Simpl. 30 || 30 χούτως Simpl. 146 D,F: οὐχ οὕτως Simpl. 146 E:
 οὕτως Simpl. 30, Procl. | αἰθις Simpl. 30 E || 31 ἔχον Simpl. 30 E: ἔχοι Procl.
 (Cous. 1827) | τό] τε Simpl. 30: ἀμφές εἰργει Simpl. 30 E || 32 ἀτελεύτων Procl.
 | τό ἐόν] τ' ἐόν Simpl. 30, 40 D,E: ταόν Simpl. 30 F: τοτον εἰ Procl. | εἶναι]
 εἰπεῖν Procl. || 33 ἐπιθέας Simpl. 30 D,E, 40 D,E,F | [μῆ] Bergk | δ'] δὲ Simpl.
 30 D,E: γάρ Simpl. 30 F | πάντως Simpl. 30 D || 34 οὐ ἔνεκεν Simpl. 143 D,E,
 87 F: οὐ ἔνεκα Simpl. 87 D || 35 ἐφ' Procl.: ἐν Simpl. | πεφασισμένον Simpl.
 143 D, 87 D,E, Procl. (Cous. 1827) || 36 οὐδέν γάρ] οὐδ' εἰ χρόνος Simpl. 146
 | <ῆ> Preller | ἔσται] ἔστιν Simpl. 146 D: post ἔσται add. πάρεξ Simpl. 86,
 D,E,F || 38 οὐλον] ὄλον Simpl. 87 D: ὄτον Pl., Simpl. 143, Theodor. | ἔμμεναι
 Simpl. 87, 146: ἔμμενε Simpl. 146 D: ἔμμεναι τελέθει Pl., Simpl. 143, Theo-
 dor.: om. Theodor. C,V | πάντη Simpl. 143 D,F: πάντ' ὀνόμασται Simpl. 87 E:
 πάντ' ὀνόμασται Simpl. 146: παντί ὄνομα Simpl. 29, 143 E, Theodor.: παντί
 ὄνομ' Pl.: ὄνομα ἔσται Simpl. 87 F: ὀνόμα ἔσται Simpl. 87 D | ἔσται] εἶναι
 Pl., Theodor. Simpl. 143: om. Simpl. 143 D. || 39 ὄσα Simpl. 145 D || 42 πείρας
 Simpl. 146 E,F | ἀπύματον Simpl. 147 F || 43 πάντοθεν] μεσσοθέν Simpl. 127
 E,F: μεσσοθέν Simpl. 127 D: πάντος Simpl. 126 D | ἐγκύκλιου Ps. Arist. MXG

μεσσόθεν ἰσοκαλές πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
 45 οὔτε τι βαιότερον κελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.
 οὔτε γὰρ οὐκ ἔδν ἐστι, τὸ κεν παῦοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔδν ἐστιν ὅπως εἴη κεν ἔόντος
 τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσον, ἐπει πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
 οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
 50 ἐν τῷ σοι παῦω πιστόν λόγον ἠδὲ νόημα
 ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
 μορφάς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστιν – ἐν φῷ πεπλανημένοι εἰσὶν –
 55 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογός αἰθέριον πῦρ,
 ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιόν] ἑλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,

R: ἐνκόκλου Stob. P | σφαίρας Pl. B,T,Y,W, Simpl. 52 D, Ps. Arist. *MXG*,
 Stob. F,P | ἐναλίγκιος Pl.: ἐναλίγγιον Simpl. 52 F, Ps. Arist. *MXG* R | ὄγκον
 Ps. Arist. *MXG* L: om. Simpl. 146 D,E: ὄν τῷ Ps. Arist. *MXG* 978b R || 44
 μεσσόθεν Simpl. 52 D, 126 F, 137 D, 502, Ps. Arist. *MXG* 978 L,R, Procl.
Tim. M,Q, *Theol. Plat.* P: μέσσοθεν Simpl. 107 D,E,F | ἰσοπαγές Ascl.: ἰσο-
 πλευρές Ps. Arist. *MXG* R: ἰσοκαλός Procl., *Tim* M | πάντη Procl., *Parm.*
 1084, 1129 | τὸ γὰρ om. Simpl. 146 F: τῷ γὰρ Simpl. 89 D | οὔτε τι | οὐκ ἔτι
 Simpl. 52 D: ὅτε τι Ps. Arist. *MXG* R: τι | τε Procl. *Theol. Plat.* P: om. Pl. Y
 || 45 βαιότερον Stob. F,P: βαιβεότερον/βεβαιότερον Ps. Arist. *MXG*: βεβαι-
 ὄτερον Procl. B,C,D | κέλαινα Simpl. 52 D: κέλεναι Simpl. 89,146: κέλαν Pl.
 W: κέλεν Procl. C,D, Stob F,P,Pl. Y: κέλε Procl. A,B | κελέναι χρεόν] εἶναι
 μέχρι ὄν Ps. Arist. *MXG* R | χρεῶν Pl. W, Simpl. 52, 89, 146 D,F, Procl.
Theol. Plat. P: ἀχρεόν Stob. F,P | τῆ ἢ τῆ om. Pl. Y, Procl.: ἐστι πῆ Simpl.
 146 D: αὐτῆ Simpl. 89 E: τῆ ... ἢ ... τοιοῦτον Simpl. 52 F || 46 οὐκ Aldus:
 οὔτε Simpl. | ὄν Simpl. 146 E,F | κινεῖσθαι Simpl. 146 F || 47 ὁμόν Simpl. 146
 D: om. Simpl. 146 F | οὔτε ὄν Simpl. 146 | κεν Karsten: καὶ ἐν Simpl. 146 || 49
 οἱ Diels: οἱ Simpl. 146 | ἴσον ὁμῶς] ἰσονάμως Simpl. 146 F | κύρει Stein:
 κυροῖ Simpl. 146 D: κυρεῖ Simpl. 146 E,F || 50 παῦσω Simpl. 38 D,E,F, 41
 D,E, *De cael.* | ἢ δὲ Simpl. 38 E^a || 51 ἀμφὶ Simpl. 30 D,E | βροτεῖους Simpl.
 30, 38, 147 || 52 ἀπατηλῶν Simpl. 38 E^a, *De cael.* E || 53 γνώμας Simpl. 30,
 180 D,E,F² || 55 ἐναντία Simpl. 30 D,E | δὲ κρίναντο Simpl. 30 D,E,F: ἐκρί-
 νοντο Simpl. 39 D,E: δὲ κρίνον τό Simpl. 39 E^a || 57 ἥπιον ἀρ' Simpl. 180
 D,F: ἥπιον τό Simpl. 30 D,E: ἥπιον Simp. 30 F | ὄν μέγ' om. Simpl. 39 D,E |

τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τούτῳ· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό
τάντια νύκτ' ἄδαη, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
60 τὸν σοὶ ἐγὼ διάκοσμον βροχότα πάντα φατίζω,
ὧς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

[ἀραιὸν] Diels: ἀραιὸν Simpl. 30, 39, 180 E | ἐαυτῷ Simpl. 30,180 || 58 αὐτόν
Simpl. 31 F: κατὰ ταύτῃ Simpl. 31 D,E, 39, 180 D,E || 59 τάναντια Simpl. 31
D,E, 39, 180 D,E | νυκτάδα ἤ Simpl. 31F, 39F, 180F: νυκτάδα ἤ Simpl. 39 D:
νύκταδ' ἄδαη Simpl. 39 E: νύκτα δ' ἄδαη Simpl. 180 D,E: νύκτ' ἄδα ἤ Simpl.
31 D | πυκινόν Simpl. 31 D || 60 διακόσμον Simpl. 39 D,E || 61 παρελάσει
Simpl. 39 D,E.

Fr. 9

Simpl., *Phys.* 180.

ἀτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοσσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

1 ὀνόμασται Simpl. D,E,F² || 2 τὰ om. Simpl. E || 4 ἴσων Simpl. D.

Fr. 10

Clem., *Strom.* V,14 (419).

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαῶς εὐαγέος ἡελίοιο

λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
5 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν [μὲν γάρ] ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν
ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

3 ὀππόθεν Sylburg: ὀπόθεν Clem. L || 4 περίφοιτα Scaliger: περί φοιτά Clem.
L || 6 [μὲν γάρ] Scaliger | ἔφυ τε Sylburg: ἔφυγε Clem. L.

Fr. 11

Simpl., *De cael.* 559.

πῶς γὰρ καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι.

3 θερμὸν Simpl. D,E || 4 γινέσθαι Simpl. A,F.

Fr. 12

1-3 Simpl., *Phys.* 39 / 2-6 Simpl., *Phys.* 31.

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτσιοι,

1 πλῆντο Bergk: πῆντο Simpl. 39 E²: πᾶντο Simpl. 39 D¹: πῶντο Simpl. 39
D²,E: om. Simpl. 39 F | ἀκρήτσιοι Stein: ἀκρήτσιοι Simpl. D,E²: ἀκρίτσιοι
Simpl. E,F |.

αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογός ἴεται αἴσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
πάντ' ἀρ < ἢ > στυγεροῦ τόκου καὶ μίξις ἄρχει
5 πέμπουσ' ἄρσενι θήλυ μίγην τό τ' ἐναντίον αὐτῆς
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

2 αἱ Simpl. 31 | δε] τε Simpl. 39 D²: om. Simpl. 39 D' ἴεται Simpl. 39 D,E,F:
οἴεται Simpl. 39 E^a || 3 δαίμων ἢ πάντα] δαιμονίη πάντα Simpl. 31 F: ἢ Simpl.
39 D || 4 < ἢ > Diels | ἀρχή Simpl. 31 F || 5 μίγην Stein, Bergk: μίγν Simpl.
31 D,E | αὐτῆς Simpl. 31 D,E.

Fr. 13

1 Stob., *Anthol.* 1,9,6; Plat., *Symp.* 178b; Plut., *Amat.* 13; Sext., *Adv. Math.*
IX.9; Simpl., *Phys.* 39 / 1b Arist., *Met.* 984b26.

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων.

πρώτιστα Stob., Sext. V: πρῶτον Arist. | μητίσαστο Simpl. F.

Fr. 14

Plut., *Colot.* 1116 A.

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς.

νυκτιφαῆς Scaliger: νυκτί φῶς Plut.

Fr. 15

Plut., *De fac.* 929B; *Rom. Quaest.* 282 B.

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίουιο

Fr. 16

1-4 Arist., *Met.* 1009b21; Theophr., *De sens.* 3 / 1-2a Alex., in *Met.* Γ,5 (p. 306); Asclep., *Met.* 277 / 3-4 Alex., in *Met.* Γ,5 (p. 306-7)

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστί νόημα.

1 ἕκαστον Ascl.: ἕκαστον Arist. Ab: ἕκαστον Arist. E¹, J, Theophr.: ἕκαστοτε Theophr. P,F | ἔχειν Theophr. P,F: ἔχει Arist. E,S,Bb | κρᾶσιν et κρᾶσεως Alex.: κρᾶσιν Theophr. P,F: om. Ascl. | πολυκάμπτον Alex., Ascl.: πολυκάμπτον Arist. || 2 τ' ὡς Arist. Ab: ὡς Alex., Arist E² | τῶς νόος] καὶ ὁ νοῦς Ascler. | νόος] τοῖς Alex. M: οὕτως Alex. V | ἀνθρώποισι] τῶν ἀνθρώπων Ascl. | παρέστηκε Theophr. P,F || 3 ὅπερ φρονέει] ὁ παραφρονεῖ Alex. M | φρονεῖ Alex. A | φύσις om. Arist. Ab | ἀνθρώποισιν om. Alex., Arist. Ab || 4 πᾶσι Theophr. P,F, Alex | ἐστί] λέγεται Alex.

www.bdigital.ula.ve

Fr. 17

Galen., in *Epid.* XVII,1002.

δεξιτεροσιν μὲν κούρους, λαιοσι δὲ κούρας

δεξιτεροσιν Karsten: δεξιταροσι libri | δὲ Scaliger: δ' αὐ libri

Fr. 18

Cael. Aurel., *De morb. acut.* p. 545 (Amman).

femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.

nam si virtutes permixto semine pugnent
5 nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.

4 *nam* ed. Sichard (Basileae, 1529): *at* alii.

Fr. 19

Simpl., *De cael.* 558.

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νῦν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

1 ἔφυτα δὲ Simpl. D,E | νῦν Simpl. A,D,E,F: νυν Gaisford || 3 ἐπίσημον
ἑκάστω] ἑκάστω ἐπίσημον Simpl. A,F.

www.bdigital.ula.ve

Addenda et corrigenda

- | | |
|---------------------------|--------------------------------------|
| <i>fr.</i> 1: | 44 ἰσοπλατές Simpl. 133 E, Bud. |
| 7 ἠπείγετο Sext. N | βεβαιότερον Ps. Ar. MXG R |
| 12 οὐδοί Sext. N | πελέναι Simpl. 52 E ^o , F |
| | τῆ ἢ τῆ om. MXG L |
| <i>fr.</i> 7: | τῆτη MXG R |
| 1 τοῦτο δαμῆ Simpl. 135 E | 57 ἄραιόν Simpl. 59 E ^a |
| <i>fr.</i> 8: | <i>fr.</i> 12: |
| 15 ἔστιν Diels | 1 πλῆγντο Bergk sive Diels |
| 20 ἔστ(ι) Ald. | |
| 38 ἔμεναι Ald. | |
| ὄνομ' ἔσται Ald. | |
| ὄνομα ἔσται Simpl. 87 F | |

C. TEXTO FRANCÉS
(Néstor Luis Cordero)

Si nos hubiera sido posible llevar a cabo una traducción francesa 'elegante' o 'poética' del texto de Parménides, no la habiéremos hecho. El texto griego es pesado – salvo, quizás, el fragmento 1 -, repetitivo y, desde el punto de vista literario, monótono. Las críticas formuladas ya por los autores antiguos con relación al estilo parmenídeo (por ejm., de Plutarco, 'De auditu', 13, p. 45 A; de Proclo, 'In Parmenide' I, 665, 17; Simplicio, 'Physica', 146) son bastante elocuentes. Nuestra traducción no ha pretendido mejorar el original: conservamos – agravadas, sin duda alguna, a causa de la desaparición del ritmo de la poesía griega -, las reiteraciones y el estilo casi telegráfico de ciertos pasajes. Para respetar el léxico parmenídeo, y cuando así se ha podido, hemos traducido siempre la misma palabra griega con la misma palabra francesa, y hemos mantenido a veces la misma correlación entre los tiempos verbales. Somos conscientes de que el resultado no es enteramente satisfactorio. Esperamos, con todo, que pueda ser una invitación a leer el texto ... en griego. [Traducción castellana del autor del presente trabajo].

www.bdigital.ula.ve

fragment 1

- 1 Les cavales qui me conduisent aussi loin que le veut ma vigueur, m'ont entraîné, car elles m'ont amené vers le chemin jonché de signes qui appartient à la Déesse, laquelle, à l'égard de tout, conduit là l'homme qui sait.
- 4 Là j'ai été conduit, car là m'ont conduit les très sages cavales en tirant le char, tandis que les jeunes filles indiquaient le chemin.
- 6 L'essieu qui brûle dans les moyeux produit un sifflement (car il est pressé des deux côtés par les roues circulaires)

lorsque les filles du soleil, qui abandonnaient la contrée de la Nuit, s'empressaient de me pousser vers la lumière, tout en étant, de leurs mains, les voiles de leur tête.

11 Là sont les portes des chemins de la Nuit et du Jour, encadrées par un linteau et un seuil de pierre; éthérées, elles sont bouchées de grands battants, dont les clés qui s'allèrenent appartiennent à Diké, qui châtie abondamment.

15 Les jeunes filles l'apaisèrent avec de douces paroles et la persuadèrent sagement d'enlever tout de suite des portes le verrou entravé. Les battants des portes, en se déployant, produisirent un grand babillement, en faisant tourner l'un après l'autre les gonds de bronze dans les écrous, fixés par des boulons et des chevilles.

20 Là, entre eux, les jeunes filles dirgèrent le char et les caavales directement par le grand chemin.

22 La Déesse m'accueillit de bon gré, prit avec sa main ma main droite, et, s'adressant à moi, prononça ces mots:

24 Jeune homme, accompagné par des guides immortels et par les caavales qui te conduisent jusqu'à ma demeure, salut! Car ce n'est pas un sort funeste qui t'a poussé à prendre ce chemin (il se trouve en effet en dehors du chemin des hommes).

28 mais Thémis et Diké. Il faut que tu apprennes tout: et le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, et les opinions des mortels, d'où toute vraie conviction est absente.

31 Mais, cependant, tu dois apprendre aussi cela: comment il aurait été nécessaire que les opinions existent réellement, en embrassant tout incessamment.

Fragment 2

1 Eh bien! je dirai — et toi, qui écoutes, accueille ma proposition — quels sont les seuls chemins de la recherche qu'il y a pour penser:

3 qu'(il) est, et que ne pas être n'est pas possible; c'est le chemin de la Persuasion (car il suit la Vérité):

5 qu'(il) n'est pas, et que ne pas être est nécessaire. Je te signale celui-ci comme un chemin tout à fait inconnaisable, 7 car tu ne connaîtras pas ce qui n'est pas (car il n'est pas possible) et tu ne le mentionneras pas non plus.

Fragment 3

Penser et être sont la même chose.

Fragment 4

1 Observe comment les choses absentes sont fermement présentes pour la pensée. Car tu ne pourras pas obliger l'être à ne pas se tenir à l'être,

3 ni s'il est entièrement dispersé selon un ordre, ni s'il est rassemblé.

Fragment 5

Il est commun pour moi où je commence, car j'y reviendrai à nouveau.

Fragment 6

1 Il est nécessaire de dire et de penser ce qui est, parce qu'être est possible et le néant n'existe pas. J'ordonne de proclamer cela.

3 car tu commenceras par ce premier chemin de la recherche 4 et ensuite par celui façonné par les mortels qui ne savent rien, hommes à deux têtes, car, à l'intérieur de leur poitrine, l'incapacité guide l'intellect errant; ils sont entraînés aveugles et sourds, étonnés, gens sans faculté de jugement, 8 pour lesquels l'être et le non-être sont considérés comme la

même chose et non comme la même chose; leur chemin ramène au point de départ.

Fragment 7

1 Que cela ne soit jamais imposé; qu'il y ait des choses qui ne sont pas. Éloigne ta pensée de ce chemin de la recherche, et que l'habitude invétérée ne t'oblige pas, le long de ce chemin,

4 à utiliser l'œil qui ne voit pas, l'ouïe qui ne renvoie qu'un écho, et la langue. Juge selon le raisonnement la réfutation polémique que je viens d'énoncer.

Fragment 8

1 Il ne reste qu'une proposition du chemin: (il) est. Sur ce chemin il y a plusieurs preuves: ce qui est, est inengendré et indestructible, total, unique, indébrable et complet.

5 Il n'était ni ne sera, car il est présent maintenant, complètement homogène, un et continu. Quelle genèse lui chercheras-tu? Comment et à partir de quoi aurait-il pu se développer? Je ne te permets pas de dire ni de penser que cela se serait produit à partir de ce qui n'est pas, car il n'est pas possible de dire ni de penser ce qui n'est pas. Quelle nécessité l'aurait poussé avant ou après à croître en commençant à partir du néant?

1 Il faut donc qu'il existe absolument ou qu'il n'existe point. La force de la conviction ne permettra pas qu'à partir de ce qui n'est pas se produise quelque chose à son côté. C'est pourquoi Diké ne lui permet pas ni de naître ni de mourir, en relâchant les liens, mais le maintient. Le jugement à cet égard est celui-ci:

6 (il) est ou (il) n'est pas. Il a été jugé nécessaire de faire que l'un soit impensable et innommable (car il n'est pas le vrai chemin) et que l'autre existe et soit authentique.

19 Comment ce qui est pourrait être ensuite? Comment aurait-il pu se générer? Car s'il est né, il n'est pas, et de même s'il doit être dans l'avenir.

21 Ainsi, la génération et l'inconnaissable destruction sont éternes. Il n'est pas divisible, car il est complètement homogène.

23 Il n'a rien en plus, ce qui exclurait sa cohésion, ni en moins, car il est tout plein de ce qui est; il est tout continu, car ce qui est touche ce qui est.

26 Immobilie dans les limites de grandes chaînes, il est sans commencement et sans fin, puisque la génération et la destruction ont été écartées au loin; la vraie conviction les a repoussées.

29 Il demeure le même en lui-même et repose sur lui-même; ainsi, il reste indemne, car la puissante Nécessité le maintient dans les chaînes de la limite, qui le presse tout alentour,

32 parce qu'il n'est pas permis qu'il soit imparfait. En effet, il n'est pas indigent; s'il l'était, il aurait besoin de tout.

34 Penser et ce pourquoi la pensée est, sont la même chose; car sans ce qui est, grâce auquel il est énoncé, tu ne trouveras pas le penser; car il n'y a pas, et il n'y aura pas autre chose que ce qui est, puisque la Moira l'a obligé à être total et immobile; pour cette raison ce ne seront des noms ce que les mortels ont établi, persuadés que c'était la vérité:

40 s'engendrer et mourir, être et non-être, changer de place et altérer la couleur extérieure.

42 Compte tenu qu'il y a une limite ultime, il est parfait partout, semblable à la masse d'une sphère bien arrondie, absolument équidistant à partir du centre, car il n'est pas possible qu'il existe dans un degré majeur ou mineur ici ou là.

46 Car ce qui n'est pas, qui l'empêcherait d'arriver à l'ho-

mogénéité, n'existe pas; et ce qui est n'est pas de façon à avoir ici ou là plus ou moins d'être, car il est complètement intact.

49 Semblable partout à lui-même, il demeure d'une façon homogène dans les limites.

50 Je termine ici le raisonnement digne de foi et la pensée concernant la vérité; à partir d'ici, apprends les opinions des mortels, en écoutant la trompeuse série de mes paroles.

53 Ils ont établi deux points de vue pour donner des noms aux apparences extérieures, dont il n'ont pas fait une unité — en quoi il se sont trompés —; ils ont jugé l'existence de formes opposées et en ont posé des preuves éloignées les unes des autres; d'une part, le feu éthéré de la flamme, 57 doux et très léger, absolument le même que lui-même, mais pas le même que l'autre; d'autre part, ce qui est en soi son contraire, la sombre nuit, forme épaisse et lourde. 60 Je t'explique tout cet arrangement probable afin d'empêcher que n'importe quel point de vue humain puisse te dépasser.

Fragment 9

Mais comme tout a été nommé lumière et nuit, et ce qui a ses propres puissances a été nommé grâce à celles-ci ou à celles-là, tout est plein en même temps de lumière et de nuit obscure, égales l'une à l'autre, car hors d'elles il n'y a rien.

Fragment 10

Tu connaîtras la nature étirée de tous les signes qui sont dans l'éther, et les actions destructrices de la flamme pure du brillant soleil, et d'où tout cela provient; et tu apprendras les actions de la rotation de la lune tour-

nante, et sa nature; et tu connaîtras aussi le ciel englobant, d'où il naquit, et comment la nécessité qui le conduit l'enchaîne pour maintenir les limites des astres.

Fragment 11

Comment la terre, le soleil, la lune, l'éther commun, la voie lactée et l'Olympe suprême, et la puissance brillante des astres, ont entrepris sa naissance...

Fragment 12

1 Les (anneaux?) les plus étroits sont pleins de feu pur; ceux qui suivent, de nuit; mais entre eux s'échappe une portion de flamme.

3 Au milieu de ces (anneaux?) se trouve la Déesse qui gouverne tout. Elle commande complètement l'odieux enfantement et l'union,

5 poussant la femelle à s'unir au mâle et, à son tour et inversement, la mâle à la femelle.

Fragment 13

(11? Elle?) Conçut Éros, le premier de tous les dieux.

Fragment 14

Brillant(e) dans la nuit, errant(e) autour de la terre, lumière empruntée...

Fragment 15

Tournée toujours vers les rayons du soleil.

Fragment 16

1 Ainsi comme dans chacun il y a un mélange de membres

prodigues en mouvements, ainsi l'intellect est-il présent aux hommes. Car, pour les hommes, soit en général soit en particulier, la nature des membres est ce qui pense. Car la pensée est le plein.

Fragment 17

A droite les garçons, à gauche les filles.

Fragment 18

1 Lorsque la femme et l'homme mêlent simultanément les germes de Venus, la puissance qui, dans les veines, doit former des corps avec un sang différent, les élabore bien façonnés si elle conserve la proportion;
4 mais si les puissances de semence mélangée luttent et ne s'unissent pas dans le corps qui en résulte, elles troublent avec leur double semence le sexe qui doit naître.

Fragment 19

1 Ainsi sont nées ces choses selon l'opinion, et elles sont présentes maintenant.
2 Et après, une fois développées, elles mourront. Pour chacune les hommes ont établi un nom distinctif.

Fragm. 1

1. Las yeguas que me llevan tan lejos como me lo permiten mis fuerzas, me han arrastrado, pues me han conducido hacia el camino sembrado de señales que pertenecen a la Diosa, quien, en lo que respecta a todo, dirige hasta allá al hombre que sabe.
4. Hacia allá fui llevado, pues en esa dirección me condujeron las hábiles yeguas que tiraban del carruaje, mientras que las jovencitas iban indicando el trayecto.
6. El eje que arde en los travesaños produce un chirrido (pues está prensado por los dos lados por las ruedas circulares) cuando las hijas del sol, que abandonaban el espacio de la Noche, se empeñaban en empujarme hacia la luz, al mismo tiempo que se levantaban, con sus propias manos, los velos que cubrían sus cabezas.
11. Allí se encuentran las puertas de los caminos de la Noche y del día, enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra; (siendo) etéreas, están tapadas por grandes (hojas de) puertas, cuyas llaves, que se cambian (constantemente), son de Díké (La Justicia), que castiga sin compasión.
15. Las muchachas la aplacaron con dulces palabras y la persuadieron con astucia para que quitara enseguida de las puertas el sellado cerrojo. Al desplegarse las hojas de las puertas produjeron un gran bostezo, haciendo girar uno tras otro los goznes de bronce en las tuercas, clavados con pernos y tornillos.
20. Allí, las muchachas mismas condujeron el carruaje y las yeguas directamente por la gran avenida.
22. La Diosa me recibió muy atenta, tomó en su mano mi mano derecha y, dirigiéndose a mí, pronunció estas palabras:
24. Joven, que vas acompañado por guías inmortales y por las yeguas que me llevan hasta mi morada, ¡salud! Pues no es un albur funesto el que te ha movido a tomar este camino (que se halla, en efecto, fuera del camino de los hombres),
28. Sino Temis y Díké. Es necesario que aprendas todo: tanto el corazón inquebrantable de la verdad bien planteada como las opiniones de los mortales, de quienes toda verdadera convicción está ausente.
31. Pero, no obstante, debes aprender también esto: cómo sería necesario que las opiniones existan realmente, abarcándolo todo sin detenerse en nada.

Fragm. 2

1. ¡Caramba! Diré – y tú, que escuchas, acepta mi propuesta – cuáles con los únicos caminos de la investigación que hay para reflexionar:
3. que es, y no ser no es posible: es el camino de la Persuasión (pues sigue a la Verdad);
5. que no es y que no ser es necesario. Te señalo aquél como un camino totalmente desconocido,
7. pues no conocerás lo que no es (pues no es posible) y no lo mencionarás ya más.

Fragm. 3

Pensar y Ser son la misma cosa.

Fragm. 4

- 1. Observa cómo las cosas ausentes están firmemente presente para el pensamiento. Pues no podrás obligar al Ser a no afirmarse en el Ser,**
- 3. ni estando completamente disperso según un orden ni estando reunido.**

Fragm. 5

Es indiferente para mí comenzar pues regresará de nuevo.

Fragm. 6

- 1. Es necesario decir y pensar lo que es, porque ser es posible y la nada no existe. Mando proclamar esto,**
- 3. pues comenzarás por ese primer camino de la búsqueda por ese primer camino de la búsqueda**
- 4. y después por el que han hecho los mortales que nada saben, hombres de dos cabezas, pues, dentro de su pecho, la incapacidad guía al intelecto errante; andan ciegos y sordos, desorientados, faltos de la facultad de juzgar,**
- 8. para quienes el ser o el no ser se consideran como la misma cosa y no como la misma cosa; su camino regresa al punto de partida.**

Fragm. 7

- 1. Que no se imponga tal cosa jamás; que no haya cosas que no sean. Aleja tu pensamiento de ese camino de la búsqueda, y que la costumbre inveterada no te obligue, a lo largo del camino,**
- 4. a utilizar el ojo que no ve, el oído que no devuelve sino un eco, y la lengua. Juzga según el racionamiento la refutación polémica que te acabo de anunciar.**

Fragm. 8

- 1. No hay sino una sola propuesta del camino: ES. Acerca de (la existencia) de ese camino hay muchas pruebas: lo que ES es no engendrado e indestructible, total, único, inamovible y completo.**
- 5. No era ni será, pues ahora está presente, completamente homogéneo, uno y continuo. ¿Qué origen le buscarás? ¿Cómo y a partir de qué habría podido desarrollarse? No te permito decir ni pensar que eso se produciría desde lo que no es, pues no es posible decir ni pensar lo que no es. ¿Qué necesidad lo habría impulsado hacia delante o, una vez, crecido, comenzar desde la nada?**
- 11. Es necesario, pues, que exista absolutamente o que no exista. La fuerza de la convicción no permitirá que a partir de lo que no es se produzca alguna cosa a su lado. Por eso Diké no le permite nacer ni morir, soltando las amarras, pero lo mantiene. El criterio a este respecto es éste:**
- 16. ES o NO ES. Se ha creído necesario hacer que lo uno sea impensable e innombrable (pues no es el verdadero camino) y que el otro exista y sea auténtico.**
- 19. ¿Cómo lo que es podría ser de inmediato? ¿Cómo podría originarse? Pues si ha nacido no es; e igual si debe ser en el futuro.**

21. De este modo, tanto la generación como la destrucción que no es posible conocer se extinguen. No es divisible, pues es totalmente homogéneo (el Ser).
23. No hay nada en demasía, lo que excluiría su cohesión, ni en decadencia, pues está plenamente completo de lo que es; es todo continuo, porque lo que es toca a lo que es.
26. Inmóvil dentro de los límites de grandes cadenas, no tiene principio ni fin, puesto que la generación y la destrucción han sido alejadas; la verdadera convicción las ha rechazado.
29. Permanece el mismo en sí mismo y descansa en sí mismo; así, permanece indemne, pues la poderosa Necesidad lo mantiene dentro de las cadenas de su contorno, que lo presiona todo alrededor,
32. porque no se le permite que resulte imperfecto. En efecto, no tiene necesidad de nada; si esto ocurriera, tendría necesidad de todo.
34. Pensar y la razón del pensamiento son lo mismo; pues sin aquello que es, gracias a lo cual se enuncia, no encontrarás el pensar; pues no hay y no habrá otra cosa que lo que es, ya que la *Moirá* lo ha obligado a ser total e inmóvil; por esta razón no habrá los nombres que los mortales han establecido, persuadidos de que esta era la verdad:
40. engendrarse y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alterar el color exterior.
42. Teniendo en cuenta que existe un límite último, es perfecto por todos lados, semejante a la masa de una esfera bien redonda, absolutamente equidistante desde el centro, porque no es posible que exista en un grado mayor o menor, aquí o allá.
46. Pues lo que no es, que le impediría llegar a la homogeneidad, no existe; y lo que es no es de tal manera de tener, aquí o allá, menor o mayor ser, pues es completamente intacto.
49. Semejante a sí mismo por todos lados, se mantiene en forma homogénea en sus límites.
50. Concluyo aquí la reflexión digna de fe y el pensamiento que tiene que ver con la verdad; a partir de aquí, aprende las opiniones de los mortales, escuchando la engañosa serie de mis palabras.
53. Han establecido dos puntos de vista para asignar nombres a las apariencias exteriores, de las cuales no han constituido una unidad – en lo que se han equivocado-; han juzgado la existencia de formas opuestas y han planteado argumentos alejados unos de otros; por una parte, el fuego etéreo de la llama,
57. suave y ligerísimo, absolutamente el mismo que sí mismo, pero no el mismo que otro; por otra, lo que es en sí su contrario, la oscura noche, forma espesa y pesada.
60. Te manifiesto toda esta situación probable a fin de no permitir que cualquier punto de vista humano te pueda rebasar.

Fragm. 9

1. Mas como todo ha sido señalado como luz y noche, y lo que tiene sus propias facultades ha sido designado gracias a éstas o a aquéllas, todo está lleno, al mismo tiempo, de luz y de noche oscura,
4. iguales la una a la otra, pues fuera de ellas no hay nada.

Fragm. 10

1. Conocerás la naturaleza etérea de todas las señales que están en el éter, y las acciones destructoras de la llama pura del brillante sol, y de donde todo eso proviene;
4. y aprenderás las acciones de la rotación de la luna cambiante, y su naturaleza; y conocerás también el cielo que todo lo abarca, de dónde nace, y cómo la necesidad que lo dirige lo encadena para mantener los límites de los astros.

Fragm. 11

Cómo la tierra, el sol, la luna, el éter general, la vía láctea del Olimpo supremo, y la potencia ardiente de los astros, han emprendido su nacimiento...

Fragm. 12

- 1. Los (¿anillos?) más internos están llenos de fuego puro; los que lo siguen, (llenos) de (oscura) noche; pero entre ellos se escapa una parte de llama.**
- 3. En medio de esos (¿anillos?) se encuentra la Diosa que todo lo gobierna. Ella dirige completamente el odioso parto y la unión,**
- 5. impulsando a la hembra a unirse al macho y, a su vez, e inversamente, el macho con la hembra.**

Fragm. 13

(¿Él?, ¿ella?) concibió a Eros, el primero de todos los dioses.

Fragm. 14

Luminosa en la noche, errante alrededor de la tierra, luz prestada...

Fragm. 15

Dirigida siempre hacia los rayos del sol.

Fragm. 16

- 1. Así como en cada cual hay una mezcla de miembros, pródigos en movimientos, del mismo modo la inteligencia está presente en los hombres. Pues, para los hombres, sea en general, sea en particular, la naturaleza de los miembros es lo que piensa. Pues el pensamiento todo lo llena (es lo pleno).**

Fragm. 17

A la derecha los varones, a la izquierda las niñas.

Fragm. 18

- 1. Cuando la mujer y el hombre mezclan simultáneamente las semillas de Venus, el poder que, en las venas, debe formar cuerpos con una sangre diferente, los elabora bien proporcionados si ella conserva la proporción;**
- 4. pero si los poderes de semilla mezclada luchan y no se unen en el cuerpo que de ahí resulta, perjudican con su doble semilla el sexo que debe nacer.**

Fragm. 19

- 1. Así nacen tales cosas según la opinión, y están presentes hoy.**
- 2. Y después, una vez desarrolladas, morirán. Los hombres, para cada una, han establecido un nombre que las distinga.**

II. BIBLIOGRAFÍA SOBRE PARMÉNIDES

www.bdigital.ula.ve

Sería exagerado considerar esta *Bibliografía sobre Parménides* como exhaustiva. Siempre existirá la posibilidad de encontrar algún título que se nos haya escapado, y no sería por desconocimiento o simplemente por la inexistencia misma de un repertorio más o menos exótico, o aun por olvido. Por otra parte, esta bibliografía está expresamente limitada, pues hemos reseñado únicamente: a) ciertas obras, b) en determinadas lenguas, y (c) dentro de un cierto período de tiempo...

Por último, hemos agrupado todos los títulos por orden cronológico, desde 1573 hasta 1983, aun considerando que nuestra bibliografía no puede ser 'completa' sino hasta 1981 o 1982.

[Traducción parcial al castellano del autor de este trabajo].

www.bdigital.ula.ve

- 1 ALBERT (K.), "Zum Lehrgedicht des Parmenides", *Der Altsprachliche Unterricht*, 12, 1969, 30-50.
- 2 ALBERTELLI (P.), "La dottrina parmenidea dell'essere", *Annali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa*, ser. II, 4, 1935, 327-334.
- 3 — *Gli Eleati*, Bari, Laterza, 1939.
- 4 ALTAN (C. T.), *Parmenide in Eraclito, o Della personalità individuale come assoluto nello storicismo moderno*, Udine, Del Bianco, 1951, 99 p.
- 5 ANDERSON (D. E.), "The paradox of Parmenides", *Southern Journal of Philosophy*, 4, 1966, 49-54.
- 6 ANDRIOPOULOS (D. Z.), "Parmenides' fragment 16 and his theory of perceiving and knowing", *Actes de la 12e conférence internationale d'études classiques, Eirene* (Bucarest, oct. 1972), 553 - 561.

- 7 ANSCOMBE (G. E. M.), "Parmenides, mystery and contradiction", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69, 1968/9, 125 - 132.
- 8 — *The collected philosophical papers*, I: From Parmenides to Wittgenstein, Oxford, 1981.
- 9 APELT (E. F.), *Parmenides et Empedoclis doctrina de mundi structura*, Jenae, 1857, 149 p.
- 10 ARATA (C.), "A proposito del tema antropologico nella prospettiva neo-parmenidea", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Università di Macerata, Padova, 3 - 4, 1970/1971, 401 - 404.
- 11 — "Principio di Parmenide e principio di persona", *Rivista della Filosofia Neoscolastica*, 69, 1977, 581 - 609.
- 12 AUSTIN (S. W.), *The method of Parmenides*, diss., Texas University, 1979, 183 p.
- 13 AZEVEDO (V. S. B. de), *O idealismo em Parménides de Eléia*, diss., Univ. Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1973, 120 p.
- 14 BAEUMKER (A.), "Die Einheit des parmenidaisches Seienden", *Jahrbücher für klassische Philologie*, 133, 1886, 541 - 561.
- 15 BALLAUF (T.), *Die Idee der Paideia. Eine Studie zu Platons "Höhlengleichnis" und Parmenides "Lehrgedicht"*, Meisenheim a.d. Glan, Hain, 1952, 90 p.
- 16 BALLEW (L.), "Straight and circular in Parmenides and the 'Timaeus'", *Phronesis*, 19, 1974, 189 - 209.
- 17 BARNES (J.), "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, 1979, 1 - 21.
- 18 BASSOW (A. H.), "The Way of Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 61, 1960/1, 73 - 86.
- 19 BATTISTINI (Y.), *Trois contemporains: Héraclite, Parménide, Empédocle*, Paris, 1955, 203 p.
- 20 BAUSOLA (A.), "Sul problema del divenire" (cf. SEVERINO, E.), *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 57, 1965, 271 - 277.
- 21 BEAUFRET (J.) [- RINIÉRI (J. J.)], *Le Poème de Parménide*, Paris, P.U.F., 1955, 96 p.
- 22 BEAUFRET (J.), "Héraclite et Parménide", *L'Herne*, 15, 1971, 152 - 161 (rééd. in *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1973, 38 - 51).
- 23 — "Lecture de Parménide", dans *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1973, 52 - 85.
- 24 BECKER (OSKAR), "Drei Abhandlungen [mais "Bemerkungen" dans l'index] zum Lehrgedicht des Parmenides", *Kant-Studien*, 55, 1964, 255 - 259.
- 25 BECKER (OTFRID), "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken", *Hermes*, Einzelschriften 4, 1937, 1 - 223.

- 26 BEDOYA (O.), "Verdad y Opinión en Parménides", *Franciscanum*, 7, 1965, 63 - 83.
- 27 BELLO (M.), Parménides. Tentativa de Interpretación, *Revista portuguesa de Filosofia*, 13, 1957, 259 - 284.
- 28 BENEDUM (J.) - MICHLER (M.), "Parménides Ullades und die Medizinische Schule von Eilen", *Clio Medica*, 6, 1971, 295 - 306.
- 29 BERGER (H.), "Die Zonenlehre des Parménides", *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaften zu Leipzig*, 47, 1895, 57 - 108.
- 30 BERG (T.), "Commentatio de Empedoclis Prooemio" (Parménide, fr. 1, 2, 6 et 7), 8 - 43, et "Parménides", 66 - 82, in *Kleine philologische Schriften*, II, Halle, 1886.
- 31 BERTI (E.), "Pluralismo e monismo in Parménide", *Bollettino Filosofico*, 4, 1970, 193 - 198.
- 32 BETH (E. W.), *De Wissenschaft der Wisskunde von Parménides tot Bolzano*, Antwerpen, 1944, 205 p.
- 33 BICKBELL (P. J.), "Aristotle's comment on the Parménidean One", *Acta Classica*, 7, 1964, 109 - 112.
- 34 — "Dating the Eleatics", *For Service to Classical Studies* (Essays in honour of F. Lattier), ed. M. Kelly, Melbourne, 1966, 1 - 14.
- 35 — "Parménides' refutation of motion and an implication", *Phronesis*, 12, 1967, 1 - 5.
- 36 — "Parménides' fr. 10", *Hermes*, 96, 1968, 629 - 631.
- 37 — "A new arrangement of some Parménidean verses", *Symbolae Osloensis*, 42, 1968, 44 - 50.
- 38 — "Parménides DK 28 B 5", *Apeiron*, 13, 1979, 9 - 11.
- 39 — "Parménides DK 28 B 4", *Apeiron*, 13, 1979, 115.
- 40 BIDEZ (J.), "Observations sur quelques fragments d'Empédocle et de Parménide", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9, 1896, 190 - 207 et 298 - 309.
- 41 BLASS (F.), "Taparveidng oder Taparveidng?", *ΤΡΑΨ*, Abhandlungen zur indogermanische Sprachgeschichte A, Fick gewidmet, Göttingen, 1903, 1 - 16.
- 42 BLOCH (K.), "Ueber die Ontologie des Parménides", *Classica et Medievalla*, 14, 1953, 1 - 29.
- 43 BLOCK (J.), "Plato, Parménides, Ryle and exemplification", *Mind*, 73, 1964, 417 - 422.
- 44 BOCCANIGRA (A.), "Tratti oscuri nel 'sentiero del giorno'" (cf. SEVERINO, E.), *Supplena*, 20, 1967, 504 - 10.
- 45 BODRERO (E.), *Parménide. Frammenti del poema intorno alla natura*, *Sophia*, 2, 1934, 3 - 12.

- 46 BOECKH (A.), *Parménidis libri de natura exordium emendatur Prooemium*, *Indicis lectionum hibernarum* 4, Beroлин, 1836/7 (rééd. in *Gesammelte Kleine Schriften*, II, 1874, 415 - 419).
- 47 BOEDER (H.), "Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 4, 1959, 82 - 112.
- 48 — *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*, Den Haag, 1962.
- 49 — "Parménides und das Verfall des kosmologischen Wissens", *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966/7, 30 - 77.
- 50 — "Der Ursprung der Dialektik in der Theorie des Selendens: Parménides und Zenon", *Studium Generale*, 2, 1968, 184 - 202.
- 51 BOLLACK (J.), "Sur deux fragments de Parménide" (fr. 4 et 16), *Revue des Etudes Grecques*, 70, 1957, 56 - 71.
- 52 BOLLACK (J.) - WISMANN (H.), "Le moment théorique: Parménide fr. 8,42 - 49", *Revue des Sciences Humaines*, 39, 1974, 203 - 212.
- 53 BONTADINI (G.), "Σόκραν τὰ παλαιώτα" (cf. SEVERINO, E.), *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 56, 1964, 439 - 468.
- 54 — "Dialogo di metafisica" (cf. SEVERINO, E.), *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 60, 1968, 1 - 8.
- 55 BOODIN (J. E.), "The vision of Parménides", *Philosophical Review*, 52, 1943, 478 - 489.
- 56 BOOTH (N.), "Were Zeno's arguments a reply to attacks upon Parménides?", *Phronesis*, 2, 1957, 1 - 9.
- 57 BORGEAUD (W.), "Un cas bizarre de l'usage chez Parménide" (fr. 7,1), *Museum Helveticum*, 12, 1955, 277.
- 58 BORMANN (K.), *Parménides*. Untersuchungen zu den Fragmenten, Meiner, Hamburg, 1971, 263 p.
- 59 — "The Interpretation of Parménides by the neoplatonist Simplicius", *The Monist*, 62, 1979, 30 - 42.
- 60 BOS (A. P.), "Parménides' ontological over Denken en Spreken", *Philosophia Reformata*, 47, 1982, 155 - 178.
- 61 BOSLEY (R.), "Monistic argumentation", *Canadian Journal of Philosophy*, suppl. 2 (New Essays on Plato and the Presocratics), ed. Shiner-King Parlow, 1976, 24 - 44.
- 62 BOUSSOULAS (N. I.), "Essai sur la structure du Mélange dans la pensée présocratique: Parménide", *Sophia*, 26, 1958, 211 - 220.
- 63 — "La structure du Mélange dans la pensée de Parménide", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 69, 1964, 1 - 12.
- 64 BOWRA (C. M.), "The Proem of Parménides", *Classical Philology*, 32, 1937, 97 - 112 (rééd. in *Problems in Greek Poetry*, Oxford, 1953, 38 - 53).

- 65 BRANDIS (C. A.), *Commentationum Eleaticarum*. Pars prima: Xenophania, Parmenidis et Melissi doctrina a propriis philosophorum reliquis exposita, Altona, 1813.
- 66 BRÉTON (G.), *Essai sur la poésie philosophique en Grèce: Xénophane, Parménide, Empédocle*, thèse, Paris, 1882, 267 p.
- 67 BREUNINGER (A.), *Parmenides und der frühe Platon*, diss., Tübingen, 1958, 303 p.
- 68 BROECKER (W.), "Gorgias contra Parmenides", *Hermes*, 86, 1958, 425-440.
- 69 — "Parmenides", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 9, 1964, 79 - 86.
- 70 — "Parmenides' 'Aaitéiv', *Hermes*, 106, 1978, 504 - 505.
- 71 — "Heiddeggers letztes Wort über Parmenides", *Philosophische Rundschau*, 29, 1982, 72 - 76.
- 72 BRUCKER (J.), *Historia Critica Philosophiae*, I, Lipsiae, 1742, 1157 sq.
- 73 BUHL (M.), "Zum Stil des Parmenides", *Festschrift O. Regenbogen zum 65. Geburtstag*, Heidelberg, 1956, 35 - 52.
- 74 BURKERT (W.), "Das Problem des Parmenides und die Katastasis des Pythagoras", *Phronesis*, 14, 1969, 1 - 30.
- 75 BURONI (G.), "Dell'essere e del cognocere, Studi su Parmenide, Platone e Rosmini", *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, ser. II (Scienze morali, storiche e filologiche), 29, 1878, 287 - 528, et 30, 1878, 513 - 708.
- 76 BUX (E.), "Gorgias und Parmenides", *Hermes*, 76, 1941, 393 - 407.
- 77 CALOGERO (G.), *Studi sull' Eleatismo*, Roma, 1932, 264 p.
- 78 — "Parmenide e la genesi della logica classica", *Annali della Reale Scuola Normale Superiore di Pisa*, Classe di lettere, storia e filosofia, ser. II, 5, 1936, 143 - 185.
- 79 — "Filosofia e medicina in Parmenide", *Filosofia e scienze in Magna Graecia*, Atti del Quinto Convegno di Studi sulla Magna Graecia, Napoli, 1966, 69 - 71 et "discussioni".
- 80 — "Plotino, Parmenide e il 'Parmenide'", Atti del Convegno Internazionale sul tema: *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente* (Roma, 1970), Roma, 1974, 49 - 59.
- 81 CALVO (T.), "Truth and Doxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977, 245 - 260.
- 82 CALZA (G.), "I sommi tra filosofi greci. II: Parmenide", *Rosmini*, 1887, 97 - 122.
- 83 CAMON AZAR (J.), "Parmenides y el clasicismo griego", *Revista de Ideas Estéticas*, 31, 1973, 3 - 7.
- 84 CAMPBELL (R.), "Sur une interpretation de Parménide par Heidegger", *Revue Internationale de Philosophie*, 5, 1951, 390 - 399.

- 85 CAPIZZI (A.), "Recenti studi sull'Eleatismo", *Rassegna di Filosofia*, 4, 1965.
- 86 — *Introduzione a Parmenide*, Bari, Laterza, 1975, 156 p.
- 87 — *La porta di Parmenide*, Due saggi per una nuova lettura del Poema, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1975, 125 p.
- 88 — "Appunti di un demitificatore", *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 32, 1977, 401 - 405.
- 89 — "Tracce di una polemica sulla scrittura in Eraclito e Parmenide", *Giornale critico della Filosofia italiana*, 58, 1979, 106 - 130.
- 90 — "Eliade, Meleagrisi, Pandionidi, Osservazioni sulla metafora mitica in Parmenide", *Quaderni Urbinati*, 32, 1979, 149 - 160.
- 91 — "A proposito di un recente libro su Parmenide" (cf. CASERTANO, G.), *Quaderni Urbinati*, 33, 1980, 145 - 148.
- 92 CASERTANO (G.), "Introduzione ad una nuova lettura di Parmenide", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*, 13, 1970/1, 259 - 265.
- 93 — "Una nuova lettura di Parmenide", *Atti della Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli*, 85, 1974, 379 - 421.
- 94 — "Discutendo di Parmenide", *Il Pensiero*, 20, 1975, 189 - 200.
- 95 — *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli, Guida, 1978, 342 p.
- 96 CARDINI (M.), *Gli Eleati*, Frammenti e testimonianze, Lanciano, (19247).
- 97 CASSIN (B.), *Si Parménide*, Le traités anonymes *De Melisso Xenophane Gorgia*, Edition critique et commentaire, Lille, 1980, pp. 43 - 75.
- 98 CHALMERS (W. R.), "Parmenides and the beliefs of mortals", *Phronesis*, 5, 1960, 5 - 22.
- 99 CHERNISS (H.), "Parmenides and the 'Parmenides' of Plato", *American Journal of Philology*, 53, 1932, 122 - 138.
- 100 CHESTOV (L.), *Диалектика бытия*, *Logos*, 20, 1931, 17 - 87.
- 101 CHITTA (E.), "Sobre a questão da unidade do método e da realidade" (Parmenide, Hegel), *Veritas*, 27, 1967, 676 - 691.
- 102 CILIENTO (V.), "Parmenide in Plotino", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 43, 1964, 194 - 203.
- 103 CLARK (R. J.), "Parmenides and sense perception", *Revue des Études Grecques*, 82, 1969, 14 - 32.
- 104 CLASSEN (C. J.), "Licht und Dunkel in der frühgriechischen Philosophie", *Studium Generale*, 18, 1965, 97 - 116.
- 105 COLOMBO (A.), *Il primato del nulla e le origini della metafisica*. Per

una ricomposizione del pensiero di Parmenide, Milano, 1972, 147 p.

106 CONIO (C.), "Parmenidismo ed eracitismo nel buddhismo indiano", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 60, 1968, 470 - 483.

107 CORDEIRO (N. L.), *L'être et le non-être chez Parménide*, thèse, Paris, 1971, 255 p.

108 — "El significado de las 'opiniones' en Parménides", *Cuadernos de Filosofía*, 19, 1973, 39 - 47.

109 — "Acerca de tres pasajes del Poema de Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 1, 1975, 237 - 243.

110 — "El intento de A.P.D. Mouralatos de 'simbolizar' la tesis parmenidea", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 2, 1976, 79 - 81.

111 — "Respuesta a Gómez-Lobo (cf. GÓMEZ-LOBO, A.), *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 1977, 189 - 193.

112 — "Les deux chemins de Parménide dans les fragments 6 et 7", *Phronesis*, 24, 1979, 1 - 32.

113 — "Le vers 1, 3 de Parménide ('La Déesse conduit à l'égard de tout')", *Revue Philosophique*, 107, 2, 1982, 159 - 179.

114 — "La versión de Joseph Scaliger du Poème de Parménide", *Hermes*, 110, 1982, 391 - 398.

115 — "Joseph Scaliger y el Poema de Parménides", *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía* (Buenos Aires, oct. 1980), Buenos Aires, 1982, vol. II, 117 - 122.

116 CORNFORD (F. M.), "Parmenides' two ways", *Classical Quarterly*, 27, 1933, 97 - 111.

117 — "A new fragment of Parmenides", *Classical Review*, 49, 1935, 122 - 123.

118 — "Parmenides' Way of Truth", in *Plato and Parmenides*, London, 1939, 38 - 52.

119 COSGROVE (M. R.), "The kotopos motif in Parmenides", *Phronesis*, 19, 1974, 81 - 94.

120 COURTNEY (W. L.), "Ancient Idealism: Parmenides", in *Studies in Philosophy ancient and modern*, London, 1982, 1 - 25.

121 COUVREUR (P.), "Quelques additions aux *Fragmenta Philosophorum Graecorum de Mullach*", *Revue de Philologie*, 17, 1893, 108.

122 COVOTTI (A.), "Sulle relazioni fra Parmenide e Zenone e la scuola pitagorica", *Studi Storici*, 2, 1893, 25 - 44.

123 — "Par Parmenide 8,5", *Rivista di Filosofia*, 1908, 424 - 427.

124 — "Intorno alla polemica di Parmenide contro Eracito", *Atti della Reale Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, 53, 1930, 75 - 79 (reed. in *I Presocratici*, Napoli, 1934, 126 - 129).

125 — "Intorno agli attributi dell'essere parmenideo", *Atti della Reale Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli*, 53, 1930, 80 - 85 (reed. in *I Presocratici*, Napoli, 1934, 137 - 141).

126 — "La verità antica di Parmenide e l'atito di Zenone", in *I Presocratici*, Napoli, 1934, 97 - 113.

127 — "Intorno alla finitezza dell'essere parmenideo nel testo simplificato", in *I Presocratici*, Napoli, 1934, 130 - 136.

128 — "Intorno alla seconda parte del Poema di Parmenide", in *I Presocratici*, Napoli, 1934, 122 - 125.

129 COXON (A. E.), "The philosophy of Parmenides", *Classical Quarterly*, 28, 1934, 134 - 144.

130 — "The text of Parmenides fr. 1,3", *Classical Quarterly*, 18, 1968, 69.

131 CRAVEN NUSSBAUM (M.), "Elastic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought", *Harvard Studies in Classical Philology*, 83, 1979, 63 - 108.

132 CRISTALDI (R. V.), "L'eternità dell'essere. Dialogo con B. Severino", *Theoria*, 1967, 169 - 179.

133 CROISSANT (J.), "Le début de la Doxa de Parménide", in *Mélanges offerts à A.M. Derousselleux*, Paris, 1937, 99 - 104.

134 CUBRELLS (F.), "Método y ciencia en el Poema de Parménides", *Anales del Seminario de Valencia*, 2, 1961, 265 - 322.

135 DAUBIAC (L.), "Les origines logiques de la doctrine de Parménide", *Revue Philosophique*, 15, 1883, 533 - 536.

136 DAVIDSON (T.), "Parmenides", *The Journal of Speculative Philosophy*, 4, 1870, 1 - 16.

137 D'AVINO (R.), "Parmenide e il linguaggio", *Helikon*, 5, 1965, 296 - 317.

138 DE CORTE (M.), "Parménide et la sophistique", in *Around d'Aristote*, Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Mgr. A. Mansion, Louvain, 1955, 47 - 58.

139 DEICHGRAEBER (K.), *Parmenides' Aufgahr zur Gdith des Rechts*. Untersuchungen zum Prooemion seines Lehrgedichtes, (Appendices: I, Die Ankündigung der Dike; II, Zur "Theologie" des Parmenides; III, Seele, Seelenwanderung und "Physis"; IV, Zu B 18; Entstehung des normalen und anormalen Sexus), Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden, 1939, 96 p.

140 DELL'ORO (A.), "Precedenti al principio dell'unità del mondo in Parmenide", *Historia*, 8, 1934, 279 - 289.

141 DEL PINO (M.), *La realidad en la sabiduría presocrática: Heráclito, Parménides, Empédocles*, Estudio y Traducción, Barcelona, Visión Libros, 1981, 190 p.

- 142 DE MARCHI (E.), *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate*, Torino, Clausen, 1905, 51 p.
- 143 — "Proemio del Poema di Parmenide", *Classici e neolatini*, 1910, 1-2.
- 143 bis DE RIJK (L. M.), "Did Parmenides reject the sensible world?", in *Gracchi reason. Essays in ancient and medieval philosophy presented to J. Owens*, ed. by L. P. Gerson, (Papers in Medieval Studies 4), Leiden, 1983.
- 144 DE SANTILLANA (G.), *Prologio to Parmenides*, Cincinnati, 1964, 49 p.
- 145 DE WAHLENS (A.), "Le Poème de Parménide" (cf. BEAUFRETT, J.), *Revue Internationale de philosophie*, 10, 1956, 496 - 503.
- 146 DIELS (H.), *Parmenides Lehrgedicht*, mit seinem Anhang über griechische Thesen und Schöser, Berlin, 1897, 164 p.
- 147 — "La 'parvenza' in Parmenide", *Athen e Roma*, 2, 1899, 1 - 5.
- 148 — "Parmenides", *Hermes*, 35, 1900, 196 - 201.
- 149 DI NAPOLI (G.), "L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 39, 1947, 159 - 237.
- 150 DISANDRO (C. A.), "Otra vez el Proemio de Parménides", *Estudios teológicos y filosóficos*, 3, 1961, 121 - 128.
- 151 — *Título del mythos al logos. Hesiodo, Heráclito, Parménides*, La Plata, 1969, 379 p.
- 152 DOERPLER (J.), *Die Eleaten und die Orphiker*, Frelstadt, 1911.
- 153 DOERING (A.), "Das Weltssystem des Parmenides", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 104, 1894, 161 - 177.
- 154 — "Ein Wort pro domo in Bezug auf H. Diels' Parmenides", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 111, 1898, 222 - 231.
- 155 — "Zu Parmenides und zum Eleaten", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 144, 1911.
- 156 DOLIN JR. (E. F.), "Parmenides and Hesiod", *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 1962, 93 - 98.
- 157 DUBARLE (E.), "Le Poème de Parménide, doctrine du savoir et premier état d'une doctrine de l'être", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 57, 1973, 3 - 34 et 397 - 431.
- 158 DUCCI (E.), "Il tò tòv parmenideo nella interpretazione di Simplicio", *Angelicum*, 40, 1963, 173 - 194 et 313 - 327.
- 159 — "Il tò tòv parmenideo nella interpretazione di Filopono", *Rassegna di scienze filosofiche*, 17, 1964, 253 - 300.
- 160 EBNER (P.), "Parmenide medico Οὐρανός", *Giornale di Metafisica*, 21, 1966, 103 - 114.
- 161 ECHAURI MORÉ (R.), "Parmenides y el ser", *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, 6, 1973, 99 - 115.

- 162 EGGERS LAN (C.), "Die ὄδὸς ἀλήθειας der parmenideischen Wahrheit", *Hermes*, 88, 1960, 376 - 379.
- 163 — "Los dos caminos de investigación que podía concebir Parménides", *Philosophia* (Mendoza), 27, 1963, 13 - 28.
- 164 — *Las concepciones del tiempo y de la eternidad en Heráclito y Parménides, y su síntesis en Platón*, thèse, Universidad de Buenos Aires, 1975, 215 p.
- 165 ELLIS (R.), "Some suggestions on Diels *Poet. Philos. Fr.* (Parm. fragm. 16,1 - 2)", *Classical Review*, 16, 1902, 269 - 270.
- 166 ENGLISH (R. B.), "Parmenides' indebtedness to the Pythagoreans", *Transactions and proceedings of the American Philological Association*, 1912, 81 - 94.
- 167 ENRIQUES (F.), "La polemica eleatica per il concetto razionale della geometria", *Periodico di Matematica*, 1923, 73 - 98.
- 168 ESTIENNE (H.), *Théorie platonique - Poésis Philosophica*, Geneva, 1973, 41 - 46 (notes de J. J. Scaliger, p. 217).
- 169 EVANS (W. J.), *Heracilius and Parmenides as moral philosophers*, diss., Yale University Press, 1970, 219 p.
- 170 FAGGI (A.), "Parmenide di Elea e il concetto dell'essere", *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, 67, 1932, 293 - 308.
- 171 FAIRBANKS (A.), "On Platonic quotations from the early greek philosophers", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 1897, 75 - 87.
- 172 FALUS (R.), "Parmenides - Interpretationen", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 8, 1960, 267 - 294.
- 173 FARANDOS (G. D.), *Die Krisis der Philosophie*, II: Die Wege des Suchens bei Heraklit und Parmenides (= Epistemata: Reihe Philosophie 8), Würzburg, 1982, 88 p.
- 174 FERRARA (W. J.), "Some reflections on the Being-Thought relationship in Parmenides, Anselm and Hegel", *Analecta Anselmiana*, 4, 1972, 75 - 111.
- 175 FERRARI (S.), "Gli Eleati", *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, ser. IV, parte I, 1892, 53 - 144.
- 176 FIORE (M.), *L'antica Vella e la scuola di Elea*, Molfeta, 1957.
- 177 FISCHETTI (G.), "Tre note greche" (Parm. fr. 16), *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed arti*, Classe di Scienze Morali e Lettere, 132, 1973/4, 155 - 206.
- 178 FRAENKEL (H.), "Parmenidesstudien", *Nachtrag von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1930, 153 - 194 (ed. in *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, München, 1955; 2e.

- éd, augm., 1960) (trad. angl. in ALLEN, R. E. — FURLEY, D. J. (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy*, London, 1975, vol. II, 1 - 47).
- 179 — *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951 (2e. éd., München, 1962).
- 180 FRANCOU (A.), "Les dièretes jumelles de Parménide", *Phronesis*, 3, 1958, 83 - 94.
- 181 FRENKIAN (A. M.), *Études de Philosophie Présocratique*, II: "La philosophie comparée: Empédocle d'Agrigente — Parménide d'Élée", Paris, Vrin, 1937, 110 p.
- 182 — "Les origines de la théologie négative de Parménide à Plotin", *Revisia Clasica* (Bucaresti), 115, 1943, 11 - 50.
- 183 FRESA (A.), "Parmenide di Elea e la teoria delle zone celesti e terrestri", *Atti della Accademia Pontaniana*, 12, 1962/3, 263 - 274.
- 184 FUELLBORN (G. G.), *Dasparisiden von 'Elateion Jaiyawa — Fragmente des Parmenides*, Züllichau, 1795, 104 p.
- 185 FURLEY (D. J.), "Notes on Parmenides", *Phronesis*, supp. 1 (*Exegesis and Argument. Studies in greek philosophy presented to G. Vlastos*, ed. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Borty), Assen, 1973, 1 - 15.
- 186 — "Anaxagoras in response to Parmenides", *Canadian Journal of Philosophy*, supp. 2 (*New Essays on Plato and the Presocratics*, ed. Shiner-King Farlow), 1976, 61 - 65.
- 187 FURTH (M.), "Elements of Eleatic Ontology", *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, 111 - 132 (rééd. in MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Presocratics. A collection of critical essays*, New York, 1974, 241 - 270).
- 188 GADAMER (H. G.), "Rekonstruktionen zum Lehrgedicht des Parmenides", *Varia Variorum* (Festsgabe K. Reinhardt), Köln, 1952, 58 - 68.
- 189 GAISFORD (T.), *Poetae minores graeci*, Oxonii, vol. 2, 1816, XLIV - XLVII.
- 190 GALLOP (D.), " 'Is' or 'Is not' ", *The Monist*, 62, 1979, 61 - 80.
- 191 GARCÍA BACCA (J. D.), *El Poema de Parménides*. Ateniado de hermenéutica histórico-vital, México, 1943, 234 p.
- 192 GARCÍA DÍAZ (A.), "La noción de no-ente en la filosofía de Parménides", *Dialéctica*, 1, 1955, 104 - 134.
- 193 GAUDRON (E.), "Pour l'interprétation de la pensée pré- aristotélicienne: à propos de Parménide", *Laval théologique et philosophique*, 2, 1946, 59 - 73.
- 194 GAYMANS (W. F.), *Parmenides*. Een studie. Assen, 1941, 51 p.

- 195 GERSHENSON (D. E.) — GREENBERG (D. A.), "Aristotle confronts the Eleatics: two arguments on 'the One' ", *Phronesis*, 7, 1962, 137 - 151.
- 196 GIACON (C.), "Ritornare a Parmenide" (cf. SEVERINO, E.), *Rivista di filosofia neoscolastica*, 56, 1964, 469 - 485.
- 197 GIANNINI (G.), "Parmenide, Heidegger e Santo Tomaso", *Sapientia Aquinatis*, 1, 1955, 482 - 488.
- 198 GIGANTE (M.), "Parmenide Uliade", *La Parola del Passato*, 19, 1964, 450 - 452.
- 199 — "Parmenide e i medici nelle nuove iscrizioni di Vellei", *Rivista di filologia e di tradizione classica*, 95, 1967, 487 - 490.
- 200 GIGON (O.), *Der Ursprung der griechischen Philosophie, von Hesiod bis Parmenides*, Basel, Schwabe, 1945.
- 201 GILBERT (O.), "Die Balyaw des Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 20, 1907, 25 - 45.
- 202 — "Ionier und Eleaten", *Rheinisches Museum*, 64, 1909, 185 - 201.
- 203 GIORDANO (D.), "Parmenide. Proemio del Τισπὶ φύσεως", in *Imi filologiae graeci*, Bologna, Ed. Alfa, 1957, 5 - 29.
- 204 — "Parmenide B 1, 28 - 32", *Vichiana*, 3, 1966, 395 - 399.
- 205 GLADISCH (A.), *Die Eleaten und die Inder*, Posen, 1844.
- 206 — "Berichtigung eines Fragments des Parmenides", *Jahrbuch für klassische Philologie*, 119, 1879, 343 - 344.
- 207 GNEKMI (A.), "Reflexioni sul principio di Parmenide e sull'antimetafisica contemporanea", *Homage to Elordiy, Bilbao*, Universidad Deusto, 1978, 145 - 156.
- 208 GORF (R.), "Saying and Being with Heidegger and Parmenides", *Man and World*, 5, 1972, 62 - 78.
- 209 GÓMEZ-LOBO (A.), "Parmenides. Las puertas de la noche y del día", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 1977, 185 - 188.
- 210 — "Las vltas en Parménides", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 3, 1977, 269 - 281.
- 211 — "Retractación sobre el Proemio de Parménides" (cf. CORDERO, N. L.), *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 7, 1981, 253 - 260.
- 212 GOMPERZ (H.), "Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen", *Indog*, 10, 1924, 2 - 34.
- 213 GRAßER (A.), "Parmenides über Sagen und Denken", *Museum Helveticum*, 34, 1977, 145 - 155.
- 214 — "On language, thought and reality in ancient greek philosophy", *Dialectica*, 31, 1977, 359 - 388.
- 215 — "Vier Bücher zur Eleatik", *Göttingische Gelehrte Anzeiger*, 230, 1978, 37 - 69.

- 216 GREENE (D. S.), *The development of metaphysics from Thales to Parmenides: expi phisoc.*, diss., University of Colorado, 1975, 285 p.
- 217 GREY (D.), "Parmenides and the invention of metaphysics", *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, University of London, 7, 1960, 67 - 68.
- 218 GUAZZONI FOÀ (V.), "Le recenti interpretazioni italiane e straniere dell'essere eleatico", *Rivista di filosofia neoscolastica*, 50, 1958, 326 - 340.
- 219 — "Dell' *ἀεῖρον* di Anassimandro all' *ἀθάνατος* di Parmenide", *Giornale di Metafisica*, 15, 1960, 465 - 474.
- 220 — *Attualità dell'ontologia eleatica*, Torino, 1961, 35 - 76.
- 221 — "Senofane e Parmenide in Platone", *Giornale di metafisica*, 16, 1961, 467 - 476.
- 222 — "Per l'interpretazione di ἀθάνατος nel fr. 10 di Parmenide", *Giornale di Metafisica*, 19, 1964, 558 - 562.
- 223 — "Un ripensamento sulla *σφάσις* di Parmenide", *Giornale di Metafisica*, 21, 1966, 344 - 354.
- 224 — "Quid de rerum naturae scientia Parmenides sensit?", *Giornale di metafisica*, 25, 1970, 47 - 52.
- 225 — *Il problema delle "vie di ricerca" in Parmenide*, Bergamo, 1979, 164 p.
- 226 GUNDLING (N. H.), *Gundlingiana*, Halle, 1717, tome 3, volume 15, part. I: "Gedanken über Parmenides Philosophie", 371 - 413.
- 227 HART (H.), "Analysis of a reply" (cf. VOLLENHOVEN, D. H. T.), *Philosophia Reformata*, 32, 1967, 68 - 70.
- 228 HAVELLOCK (E. A.), "Parmenides and Odysseus", *Harvard Studies in Classical Philology*, 5, 1958, 133 - 143.
- 229 HEDWIG (K.), "Negatio negationis", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 24, 1980, 7 - 33.
- 230 HEIDEGGER (M.), "Moira" (Parm. fr. 8, 34 - 41), in *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, 231 - 256.
- 231 — "Séminaire de Zähringen", séance du 8 sept. 1973, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, 333 - 339.
- 232 — *Parmenides* (Gesamtausgabe Band 54; II Anleitung: Vorlesungen 1973 - 1944), Frankfurt a. M., Klostermann, 1982, 252 p.
- 233 HEIDEL (W. A.), "The significance of the *ἀεῖρον* in the Eleatic Philosophy", *International Congress of Arts and Sciences of St. Louis*, sect. Greek Language, 1904.
- 234 HEINRICH (C. F.), "Speciegium observationum in Parmenides fragmenta", in FUELLBORN (G. G.), *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, vol. VIII, Züllichau, 1797, 191 - 200.

- 235 HEINRICH (K.), *Parmenides und Ionu*. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie, Frankfurt a. M., 1966, 209 p.
- 236 HETSCH (E.), "Erscheinung und Meinung", *Philosophisches Jahrbuch*, 74, 1966, 30 - 77.
- 237 — *Gegenwart und Evidenz bei Parmenides*. Aus der Problemgeschichte der Äquivalenz, Wiesbaden, Steiner, 1970, 66 p.
- 238 — "Sein und Gegenwart im frühgriechischen Denken", *Gymnasium*, 18, 1971, 431 - 437.
- 239 — "Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides", *Hermes*, 102, 1974, 411 - 419.
- 240 — *Parmenides und die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München, Tüschum, 1974, 205 p.
- 241 — "Parmenides", *Gymnasium*, 84, 1977, 1 - 18.
- 242 — *Parmenides und die Anfänge der Erkenntnistheorie und Logik*, Auer, Donauwörth, 1979, 296 p.
- 243 HELD (K.), *Heraclit, Parmenides und die Anfang von Philosophie und Wissenschaft*. Eine phänomenologische Bestimmung, Berlin, 1980, 604 p.
- 244 HERRERO (J.), "Materia e idea en el ente de Parmenides", *Revista de Filosofía*, 15, 1956, 261 - 272.
- 244 bis HERSCHBELL (J. R.), *A commentary on the fragments of the Poem of Parmenides*, diss., Harvard, 1964.
- 245 — "Parmenides' Way of Truth and B 16", *Apeiron*, 4, 1970, 1 - 23.
- 246 — "Parmenides and Outil in Odyssey 9", *Classical Journal*, 68, 1972, 178 - 180.
- 247 — "Plutarch and Parmenides", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, 1972, 193 - 208.
- 248 HINTIKKA (J.), "Parmenides' cogito argument", *Ancient Philosophy*, 1, 1980, 5 - 16.
- 249 HINZE (O. M.), "Parmenides Aufstieg zum Licht und der tantrische Yoga", *Symbolon*, 7, 1971, 53 - 79.
- 250 HOELSCHER (U.), "Dramatisches zu Parmenides", *Hermes*, 84, 1956, 365 - 397.
- 251 — *Anfängliche Fragen*, Göttingen, 1968, 221 p.
- 252 — *Parmenides*. Von Wesen des Seienden, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, 128 p.
- 253 HOPFMANN (E.), "Untersuchungen zu Parmenides", *Sokraties*, 4, 1916, 621.
- 254 — "Parmenides und Platon", *Jahresberichte des Philologischen Vereins zu Berlin*, 47, 1921, 137.

- 255 — "Der historische Ursprung des Satzes vom Widerspruch", *Sokratel.* 11, 1923, 1 - 13.
- 256 HOUWINK TEN CATÉ (H. J.), "Des geschiedenis de Parmenidesinterpretatie", in *Her Antike Leerdich*, Amsterdam, 1957, 20 - 41.
- 257 IHDE (D.), "Parmenidean puzzles", *Southern Journal of Philosophy*, 4, 1966, 49 - 54.
- 258 — "Parmenidean meditations", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1, 1970, 16 - 23.
- 259 IMBRAQUOLA (G.), *L'ordinamento assiomatico nei frammenti parmenidei*. Per uno studio sulla genesi dell'assiomatica astratta nel processo di formazione delle teorie scientifiche. Milano, Marzorati, 1974, 184 p.
- 260 — "Introduzione alla filogenesi dei concetti di modello naturale e patologico nella cultura antica", *Giornale di Metafisica*, 32, 1977, 571 - 642.
- 261 — *Theoria e mito in Parmenide*, Suppl. 12 *Filosofia oggi*, 1979, 152 p.
- 262 — "Il problema delle *Sporon dokai*", *Filosofia oggi*, 3, 1980, 209 - 235.
- 263 ISNARDI PARENTE (M.), "Parmenide e Socrate demitificati" (cf. CA-PARZI, A.), *Rivista critica di storia della filosofia*, 31, 1976, 422 - 436.
- 264 JACKSON (H.), "Two notes on Parmenides (50, 51, 52 Stein) (fr. 7, 1, fr. 6, 1 - 2)", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1892, 2 - 3.
- 265 — "On Parmenides 52 (60), *oi ypo mhrore todro dajti etvai mh dovra*", *Journal of Philology*, 21, 1893, 73 - 74.
- 266 — "On Parmenides *rapl phosos* 122 - 125 (= fr. 9)", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1896, 8 - 9.
- 267 — "Parmenides 3 (Stein) (= fr. 1, 3)", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1897, 9.
- 268 — "On Parmenides 1,28-32, 3 [= 5] 6, 1 - 2", *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1908, 3 - 4.
- 269 JABGER (W.), "Ein verkanntes Fragment des Parmenides", *Rheinisches Museum*, 100, 1957, 42 - 47 (tedd. in *Scripta minor*, II, Roma, 1960, 511 - 516).
- 270 JAMESON (G.), "Well-rounded truth and circular thought in Parmenides", *Phronesis*, 3, 1958, 15 - 30.
- 271 JANTZEN (J.), *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (Zeitschrift 63), München, C. H. Beck, 1976, 135 p.
- 272 JONES (B.), "Parmenides' 'Way of Truth'", *Journal of the History of Philosophy*, 11, 1973, 287 - 298.

- 273 JUCKER (H.), "Zur Bildlichkeit des Parmenides", *Museum Helveticum*, 25, 1968, 26 - 36.
- 274 JUENDEL (E.), *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Hera-Klit*, Berlin, de Gruyter, 1964, 57 p.
- 275 KAHN (C. H.), "The thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics*, 22, 1968/9, 700 - 724.
- 276 — "More on Parmenides", *Review of Metaphysics*, 23, 1969/70, 333 - 340.
- 277 KARSTEN (S.), *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*, Volumen Primum, Pars Altera: Parmenida, Amstelodami, 1835, 212 p.
- 278 KEHLER (W. H.), *Ultimate entities as Parmenidean Particulars*, diss., New York-Buffalo, 1978, 142 p.
- 279 KEMBER (O.), "Right and left in the sexual theories of Parmenides", *Journal of Hellenic Studies*, 91, 1971, 70 - 79.
- 280 KENT SPRAGUE (R.), "Parmenides. A suggested rearrangement of fragments in the Way of Truth", *Classical Philology*, 50, 1955, 124 - 126.
- 281 — "Parmenides, Plato and I Corinthians 12", *Journal of Biblical Literature*, 86, 1967, 214 - 216.
- 282 — "Symposium 211a and Parmenides B 8", *Classical Philology*, 66, 1971, 261.
- 283 KERN (O.), "Zu Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 3, 1890, 173 - 176.
- 284 KIRK (G. S.) — STOKES (M. C.), "Parmenides' refutation of motion", *Phronesis*, 5, 1960, 1 - 4.
- 285 KLUBANSKY (R.), "The Poem of Parmenides", *Medieval and Renaissance Studies*, 1, 1939/40.
- 286 — "The rock of Parmenides", *Mélanges de Science Religieuse*, 1, 1941/43, 178 - 187.
- 287 KŁOWSKI (J.), "Zum Entstehen der Begriffe Sein und Nichts und der Weltentstehungs- und Welterschöpfungstheorien in strengen Sinne", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 49, 1967, 121 - 148 et 225 - 254.
- 288 — "Die Konstitution der Begriffe Nichts und Sein durch Parmenides", *Kant-Studien*, 60, 1969, 404-416.
- 289 — "Zum Entstehen der logischen Argumentation", *Rheinisches Museum*, 93, 1970, 111 - 141.
- 290 — "Parmenides. Grundlegung seiner Seinslehre (B 2 - 7)", *Rheinisches Museum*, 120, 1977, 97 - 137.

- 291 KNIGHT (T. S.), *Beyond Parmenides*. The problem of non-being. An ontological essay developing some implications of Plato's distinction between absolute and relative non-being, diss., Syracuse University, 1956, 138 p.
- 292 — "Parmenides and the void", *Philosophy and Phenomenological Research*, 19, 1959/9, 526 - 528.
- 293 KOESTERS (H.), *Das parmenideische Sein im Verhältnis zur platonischen Ideenlehre*, Vloresen, 1901, 15 p.
- 294 KRINGS (H.), "Vom Anfang der Philosophie (Gedanken zur Parmenides)", in *Interpretation der Welt. Festschrift für R. Guardini*, Würzburg, 1965, 17 - 31.
- 295 KRANZ (W.), "Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes", *Sitzungsberichte der Königl. - Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1, Hermes, 69, 1934, 117 - 119.
- 296 — "Vorkratisches", I, *Hermes*, 69, 1934, 117 - 119.
- 297 KREITNER (L. B.), "A greek arch and Parmenides' head", *History Today*, 18, 1968, 129 - 131.
- 298 KULLMAN (W.), "Zanon und die Lehre des Parmenides", *Hermes*, 86, 1958, 157 - 172.
- 299 KUSPIT (D. B.), "Parmenideans tendencies in the epoche", *Review of Metaphysics*, 18, 1964/5, 739 - 770.
- 300 LACEY (A. R.), "The Eleatics and Aristotle on some problems of change", *Journal of the History of Ideas*, 26, 1965, 451 - 468.
- 301 LA GROCE (E.), "Empedocles' sphaeros and parmenidean legacy", *Platon*, 22 - 23, 1980/1, 114 - 122.
- 302 LANGAN (W. J.), "Parmenides and mystical reason. A metaphysical dilemma", *Modern Schoolman*, 60, 1982/3, 30 - 47.
- 303 LARA (L.), "El enigmático Parménides", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 19, 1981, 101 - 110.
- 304 LASCARIS (C.), "Parménides. Sobre la Naturaleza", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 13, 1975, 1 - 55 (rééd. San José, Costa Rica, 1982, 52 p.).
- 305 LEB (H. M.), "Father Parmenides: or, further concerning negative factus", *Journal of Philosophy*, 50, 1953, 70 - 74.
- 306 LEVI (A.), "Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della ἄρχη", *Athenaeum*, 5, 1927, 269 - 287.
- 307 — "Parmenide, Platone, la scienza moderna e il problema dell'intelligenza dell'esperienza", *Scientia*, 42, 1948, 79 - 82.
- 308 LIEBHOLD (K. J.), "Zu Parmenides" (fr. 1,31 - 32), *Jahrbuch für klassische Philologie*, 129, 1884, 160.

- 309 LIEBRUCKS (E.), *Platons Entwicklung zur Dialektik. Untersuchungen zum Problem des Eleatismus*, Frankfurt a.M., 1941.
- 310 LINKE (K.), "Zu Parmenides κεπὶ φύσεως", *Philologus*, 1906, 472 - 474.
- 311 LLOYD (G. E. R.), "Parmenides' sexual theories. A reply to Mr. Kamber" (cf. KEMMER, O.), *Journal of Hellenic Studies*, 92, 1972, 178 - 179.
- 312 LOCHER (A.), "Parmenides, Ein Einfacher Anfang von Ontologie und Metaphysik?", *Philosophisches Jahrbuch*, 88, 1981, 356 - 363.
- 313 LOENEN (J. H. M. M.), *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1959, 207 p.
- 314 LOEW (E.), "Parmenides und Heraklit im Wechselkämpfe", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 24, 1911, 343 - 369.
- 315 — "Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 31, 1917, 63 - 90 et 125 - 152.
- 316 — "Zu Parmenides 1,31 - 32", *Philologische Wochenschrift*, 44, 1924, 300 - 302.
- 317 — "Ovoju und dvojučev bei Parmenides", *Philologische Wochenschrift*, 45, 1925, 666 - 668.
- 318 — "Das Lehrgedicht des Parmenides", *Philologische Wochenschrift*, 48, 1928, 605 - 608.
- 319 — "Das Lehrgedicht des Parmenides. Gliederung und Gedankengang", *Rheinisches Museum*, 78, 1929, 148 - 165.
- 320 — "Die Ausdrucke φροσiv und νοσiv bei den Vorkraticern. I: Bei Heraklit und bei Parmenides", *Philologische Wochenschrift*, 49, 1929, 426 - 429.
- 321 — "Die Götterwesen bei Parmenides", *Philologische Wochenschrift*, 50, 1930, 620 - 624.
- 322 — "Das Lehrgedicht des Parmenides. Eine Kampfschrift gegen die Lehre Heraklits", *Rheinisches Museum*, 79, 1930, 209 - 214.
- 323 — "Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides", *Wiener Studien*, 53, 1935, 1 - 36.
- 324 LONG (A. A.), "The principles of Parmenides' cosmogony", *Phronesis*, 8, 1963, 90 - 107 (rééd. in ALLEN, R. E. — FURLBY, D. J. (ed.), *Studies in Pre-socratic Philosophy*, London, 1975, vol. II, 82 - 101).
- 325 LÓPEZ SALGADO (C.), "Razon y revelación en el Poema Parmenides", *Revista Rosminiana di Filosofia e di Cultura*, 11, 1977, 17 - 34.
- 326 — "Suficiencia y trascendencia del ser en el Poema de Parmenides", *Sapientia*, 33, 1978, 167 - 186.

- 327 LORITE MENA (J.), "Parmenide. La parole entre la vérité et le soupçon", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 83, 1978, 289 - 307.
- 328 LUTHER (W.), "Die frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache", *Gymnasium*, 65, 1958, 75 - 107.
- 329 — "Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie die Demokrit", *Archiv für Begriffsgeschichte*, 10, 1966, 90 - 119.
- 330 MACKENZIE (M. M.), "Parmenides' dilemma", *Phronesis*, 27, 1982, 1 - 12.
- 331 MADDEN (E. H.) — SACHS (M.), "Parmenidean particulars and vanishing elements, *Studies in History and Philosophy of Science*, 3, 1972, 151 - 166.
- 332 MANCHERSTER (P. B.), "Parmenides and the need for eternity", *The Monist*, 62, 1979, 81 - 106.
- 333 MANSFELD (J.), *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Aasen, Van Gorcum, 1964, 285 p.
- 334 — "Parmenides Fr. 2, 1", *Rheinisches Museum*, 109, 1966, 95 - 96.
- 335 — "A reply to Prof. Vollehnoven" (cf. VOLLEHNOVEN D. H. T.), *Philosophia Reformata*, 31, 1966, 124 - 125.
- 336 — "Σπουδὴν βυζαντινῶν ὅρων", *Actes des XIV. Internationale Kongresses für Philosophie*, Wien, 1968, 414 - 419.
- 337 — "Hesiod and Parmenides in Nag Hammadi", *Vigiliae Christianae*, 35, 1981, 174 - 182.
- 338 — "Bad world and demiurge. A 'gnostic' motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo", *Studies in gnosticism and hellenistic religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th. birthday*, ed. by Broek, R. van den-Vermaeren, M. J., Leiden, Brill, 1981, 261 - 314.
- 339 MARKET (O.), "La via de la opinion", *Revista de Filosofia*, 20, 1961, 85 - 89.
- 340 MARTIN, (H.), "Amatorius 756B-F. Plutarch's citation of Parmenides and Hesiod", *American Journal of Philology*, 90, 1969, 183 - 200.
- 341 MARTIN (T.), "Théories astronomiques de Parménide", *Actes des Inscriptions et Belles Lettres*, 3 mai 1878.
- 342 MARTINELLI (S.), *Verità e opinione nel Poema di Parmenide*, Milano, Cagliati, 1929, 26 p.
- 343 MATHIEU (V.), "Parmenide e Bradley", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei, Rendiconti della classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 13, 1958, 15 - 42.
- 344 MEDICUS (F.), "Zur Physik des Parmenides", *Philosophische Abhandlungen M. Heinze zum 70. Geburtstag gewidmet*, Berlin, 1906, 137 - 145.

- 345 MEIJER (P. A.), "Das methodologische im 5. Fragment des Parmenides", *Classica et Medievalia*, 30, 1969, 102 - 108.
- 346 MEINERS (C.), *Historia Doctrinae de Verbo Deo*, Paris altera, qua graecorum philosophorum de rerum ortu et divina natura opiniones illustratur, Lemgoviae, 1780, p. 329 sq.
- 347 MERLAN (P.), "Neues Licht auf Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48, 1966, 267 - 276.
- 348 — "τὸ ἀποκρίθαι δοξαζόμενος" (Artist, *Met.* N.2, 1089a), *Philologus*, 111, 1967, 119 - 121.
- 349 MICELI (R.), "Dall'essere degli Eleati al non-essere del Sofista", *Archivio di Storia della Filosofia Italiana*, 5, 1936, 156 - 185.
- 350 MIGNOSI (R.), *Parmenide e la logica della disgiunzione*, Palermo, S. F. Flaccovio, 1977 (?), 125 p.
- 351 MILHAUD (G.), "Le concept du nombre chez les Pythagoriciens et les Eleates", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1, 1893, p. 108 sq.
- 352 MIGUEZ (J. A.), *Parménides, Zenón, Meliso: la escuela de Elea*, traducción, prólogo y notas, Buenos Aires, Aguilar, 1962, 102 p.
- 353 MILLÁN PUEBLAS (A.), "Para una interpretación del ente en Parménides", *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza, 1949, II, 830 - 832.
- 354 MILLER (E. L.), "Parmenides the prophet?", *Journal of the History of Philosophy*, 6, 1968, 67 - 69.
- 355 MILLER (P. D.), "Parmenides on moral beauty", *Journal of the History of Philosophy*, 15, 1977, 253 - 265.
- 356 MILLER (M. H.), "Parmenides and the disclosure of Being", *Apeiron*, 13, 1979, 12 - 35.
- 357 MINAR JR., (E. L.), "Parmenides and the world of seeming", *American Journal of Philology*, 70, 1949, 41 - 55.
- 358 MONDOLFO (R.), "Note sull'Eleatismo" (cf. CALOGERO, G., *Studi*), *Rivista di Filosofia e di Istruzione Classica*, 62, 1934, 209 - 228 (rééd. in *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936, 156 - 185).
- 359 — "La prima affermazione della sfericità della terra", *Rendiconti delle Sessioni della Accademia delle Scienze dell'Istituto di Bologna*, Classe di Scienze Morali, 10, 1936 - 7, 79 - 94 (rééd. augm. in *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, 1964, 101 - 117).
- 360 — "Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 16, 1961, 399 - 424.

- 361 — "Heraclio y Parménides", *Cuadernos filosóficos*, 2, 1961, 5 - 16.
- 362 — "Discussioni su un testo parmenideo" (Fr. 8, 5 - 6), *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 19, 1964, 310 - 315.
- 363 MONTANO (A.), "Una proposta metodologica per lo studio di Parmenide", *Atti della Reale Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli*, 87, 1976, 109 - 113.
- 364 MONTERO MOLINER (F.), "El pensar en la doctrina de Parménides", *Revista de Filosofía*, 17, 1958, 349 - 362.
- 365 — "La realidad de las 'apartenencias' según Parménides de Elea", *Revista de Filosofía*, 18, 1959, 3 - 10.
- 366 — "Lo ente en la doctrina de Parménides", *Revista de Filosofía*, 18, 1959, 445 - 463.
- 367 — *Parménides*, Madrid, Gredos, 1960, 227 p.
- 368 MORRA (G. F.), "Caraballense e Heidegger, interpreti di Parmenide", *Giornale di Studi Caraballenses*, Genova, 1964, 207 - 221.
- 369 MORRISON (J. S.), "Parmenides and E", *Journal of the Hellenic Studies*, 75, 1955, 59 - 68.
- 370 — "Four notes on Plato's *Symposium*", *Classical Quarterly*, 14, 1964, 42 - 55.
- 370 bis MOURELATOS (A. P. D.), *The philosophy of Parménides*, diss., Yale, 1964.
- 371 — "epoké and its derivatives in Parménides", *Classical Philology*, 60, 1965, 261 - 262.
- 372 — "Comments on 'The thesis of Parménides'" (cf. KAHN, C. H.), *Review of Metaphysics*, 22, 1968/9, 725 - 734.
- 373 — *The Route of Parménides*. A study of word, image and argument in the fragments, Yale University Press, 1970, 308 p. (extracts du chap. "The deceptive words of Parménides" rééd. in MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Presocratics*. A collection of critical essays, New York, 1974, 312 - 349).
- 374 — "Heraclitus, Parménides, and the naive metaphysics of things", *Phronesis*, supp. 1 (*Exegesis and Argument*), Studies in Greek Philosophy presented to G. Vlastos, ed. E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos, R. M. Rorty), Assen, 1973, 16 - 48.
- 375 — "Determinacy and indeterminacy as the key contrasts in Parménides", *Lampas*, 8, 1975, 334 - 343.
- 376 — "Determinacy and indeterminacy, being and non-being in the fragments of Parménides", *Canadian Journal of Philosophy*, supp. 2 (*New Essays on Plato and the Presocratics*, ed. Shiner-Kling Farrow), 1976, 45 - 60.

- 377 — "Some alternatives in interpreting Parménides", *The Monist*, 62, 1979, 3 - 14.
- 378 — "'Nothing' as 'not-being': some literary contexts that bear to Plato", in *Arkivros*, ed. G. W. Bowersock, W. Burkert, M. C. J. Putnam, Berlin-New York, 1979, 319 - 329.
- 379 — "Pre-Socratic origin of the principle that there are no origins from nothing", *Journal of Philosophy*, 78, 1981, 649 - 665.
- 380 MUGLER (C.), "Der Schatten des Parménides", *Hermes*, 103, 1975, 144 - 154.
- 381 MULLACH (F. G. A.), *Aristotelis De Melisso, Xenophane et Gorgia disputationes, cum Eleaticorum Philosophorum Fragmentis*, Berlin, 1845.
- 382 NACHOD (H.) — STERN (P.), "L'aventure d'une sentence de Parménide al Petrarca", *Giornale storico della letteratura italiana*, 99, 1932, 341 - 343.
- 383 NATORP (P.), "Aristoteles und die Eleaten", *Philosophische Monachshefte*, 26, 1890, 1 - 16 et 147 - 169.
- 384 NATUCCI (A.), "De Parménide à Zénon", *Scientia*, 83, 1948, 106 - 111.
- 385 NEBEL (G.), "Das Sein des Parménides", *Der Bund*, 1947, 87 - 119.
- 386 NICOLETTI (E.), "Dalla trascendentalità dell'essere alla differenza ontologica" (cf. SEVERINO, E.), *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 56, 1965, 284 - 304.
- 387 NORTHRUP (M. D.), "Hesiodic personifications in Parménides A 37", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 110, 1980, 223 - 232.
- 388 O'BALEN (D.), "Temps et intemporalité chez Parménide", *Les Études Philosophiques*, 3, 1980, 257 - 272.
- 389 OSIER (J.), "Parménides and the Pythagoreans", *The Classical Bulletin*, 52, 1976, 65 - 66.
- 390 OTTAVIANO (C.), "La prima testimonianza epigrafica su Parménide filosofo e medico", *Sophia*, 33, 1965, 311 - 313.
- 391 OWEN (G. E. L.), "Elastic questions", *Classical Quarterly*, 10, 1960, 84 - 102 (rééd. in ALLEN, R. E. — FURLEY, D. J. (ed.), *Studies in Presocratic Philosophy*, II, London, 1975, 48 - 81).
- 392 — "Plato and Parménides on the timeless present", *The Monist*, 50, 1966, 317 - 340 (rééd. in MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Presocratics*, New York, 1974, 271 - 292).
- 393 OWENS (J.), "The physical world of Parménides", *Essays in honour of A. C. Pegis*, Leyden, Brill, 1974, 378 - 395.
- 394 — "Naming in Parménides", in *Kephalaion*, Studies in Greek Philoso-

- phy and its continuation offered to C. J. de Vogel, ed. J. Mansfield — L. M. Rijk, Assen, Van Gorcum, 1975, 16 - 25.
- 395 — "Knowledge and katábasis in Parmenides", *The Monist*, 62, 1979, 13 - 29.
- 395 bis PARMÉNIDE, *Poème*, trad. [très modifiée par rapport à celle de 21] par J. Beaufret, ed. M. Chandeligne, Paris, 1982.
- 396 PARMÉNIDES, ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ: Προοίμιον und Das Haus der Nacht; Die Torsschwelle der Wege von Tag und Nacht bei Hesiod (Theog. 746 - 757), griechisch und deutsch (trad. ?), *Lexis*, 2, 1949, 12 - 15.
- 397 PARMÉNIDES, *Ueber das Sein*, griechisch und deutsch, hrsg. von H. V. STUBEN, Stuttgart, Reclam, 1981, 211 p.
- 398 PARMÉNIDES and EMPÉDOCLEUS, The fragments in verse translation by S. LOMBARDO, San Francisco, Grey Fox Press, 1982, 65 p.
- 399 PATIN (A.), "Parmenides in Kampf gegen Heraklit", *Jahrbuch für Klassische Philologie*, Supplementband 25, 1899, 489 - 660.
- 400 PATINELLA (V.), "Parmenide: della mitologia alla logica", *Quaderni di Filosofia*, 2, 1979, 91 - 118.
- 401 PAX (E.), "Ex Parmenide ad Septuaginta. De notione vocabuli ὄντα", *Verbum Domini*, 38, 1960, 92 - 102.
- 402 PECK (A. L.), "Plato vs. Parmenides", *Philosophical Review*, 71, 1962, 159 - 184.
- 403 — "Plato, Parmenides, Block and exemplification" (cf. BLOCK, I.), *Mind*, 76, 1967, 597.
- 404 PERTHMAN (E. C. H.), *Parmenides*, Bitterfeld-Leipzig, 1903 (?) [Ouvrage non localisé, mentionné par 86]
- 405 PELLIKAAN-ENGEL (M. E.), *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' Proem*, Amsterdam, Hakert, 1974, 109 p.
- 406 PENATI (G.), "Appunti metodologico-critici circa il contenuto del senso dell'essere" (cf. SEVERINO, E.), *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 56, 1965, 278 - 283.
- 407 PEREIRA (P. A. T. da SILVA), "Parménides e o movimento", *Boletim*, 1981, 113, 409 - 425.
- 408 PETTIT (P.), "Parmenides and Sartre", *Philosophical Studies* (Dublin), 17, 1968, 161 - 184.
- 409 PEYRON (A.), *Empédocle et Parménide fragments ex codice Tauherensis Bibliothecae restituta et illustrata*, Lipsiae, 1810, 55 - 61.
- 410 PREUTER (H.), *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*, Bonn, 1975, 198 p.
- 411 PHELAN (G. B.), "The being of creatures: St. Thomas solution of the

- dilemma of Parmenides and Heraclitus", *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 31, 1957, 118 - 125.
- 412 PHILIP (J. A.), "Parmenides' theory of knowledge", *Phoenix*, 12, 1958, 63 - 66.
- 413 PHILLIPS (E. D.), "Parmenides on thought and being", *Philosophical Review*, 64, 1955, 546 - 560.
- 414 PIERI (A.), "Parmenide e la lingua della tradizione epica greca", *Studi italiani di filologia classica*, 49, 1977, 68 - 103.
- 415 PLATT (A.), "Miscellanea" (Parm. fr. 1, 37 [= 7, 6] 2.2, 8.5), *Classical Quarterly*, 5, 1911, 253 - 257.
- 416 PLESSING (V. F. L.), *Versuch zur Aufklärung der Philosophie des älteren Altherums*, Leipzig, 1788/90 (Parm.: I, vol. 3, p. 7 sq.).
- 417 POMILIO (E.), "La fortuna di Parmenide dall'antichità ad oggi", *Malta*, 6, 1953, 125 - 147.
- 418 PONTICELLI (L.), "Annunzio ad alcune tesi metafisiche di E. Severino", *Rivista di Filosofia Neoscholastica*, 56, 1965, 848 - 862.
- 419 PRAUS (C.), "Hegels Parmenides Deutung", *Kant-Studien*, 57, 1966, 276 - 285.
- 420 PRÉCHAL (F.), "Séneque et Parménide. Note critique sur Séneque ad Lucil. 88.44", *Revue d'histoire de la Philosophie et d'histoire Générale de la Civilisation*, 9, 1935, 88 - 89.
- 421 PRETTI (G.), "Sulla logica degli Eleati", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 31, 1976, 82 - 84.
- 422 PRIER (R. A.), *Structure and symbol in Heraclitus and Parmenides*, Ithaca, Yale University, New Haven, 1970, 272 p.
- 423 — *Archale Logic. Symbol and structure in Heraclitus, Parmenides and Empedocles*, Den Haag, Mouton 1976, 164 p.
- 424 — "The critics on light and Parmenides", *Platon*, 31, 1979, 268 - 274.
- 425 PUGLIESE CARATELLI (G.), "Φωλαρχός", *La Parola del Passato*, 18, 1963, 385 - 386.
- 426 — "Ταχυεύς φωτιστός", *La Parola del Passato*, 20, 1965, 306.
- 427 — "Ancora su φωλαρχός", *La Parola del Passato*, 25, 1970, 243 - 248.
- 428 QUILES (J.) — GRANERO (I.), "Los Eleatas: Parménides, Zénon y Meliso", *Ciencia y Fe*, 5, 1949, 103 - 112, et 6, 1950, 101 - 110.
- 429 QUILES (J.) — MERCADER (J. P.) — CARRAU (G.), *Estudios de filología griega. Xenophanes, Parménides, Platón*, Buenos Aires, 1940.
- 430 RACK (K.), *Parmenides. Probleme der Interpretation und Versuche ihrer Lösung*, diss., Würzburg, 1954, 156 p.

- 431 RALRS (G.), "Der Satz vom Widerspruch bei Parmenides", in *Lebensformen des Geistes*, ed. H. Glockner, *Kant-Studien*, Ergänzungsheft 86, 1964, 7 - 29.
- 432 RAMNOUX (C.), *Parménide et ses successeurs immédiats*, Monaco, 1979, 180 p.
- 433 RANULF (S.), *Der eleatische Satz vom Widerspruch*, København, 1924, 244 p.
- 434 RAUSCHENBERGER (W.), "Herakleitos und die Eleaten", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 32, 1919, 108 - 112.
- 435 — "Parmenides und Heraklit", *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 28, 1941, 134 - 150.
- 436 RAVEN (J. E.), *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge University Press, 1948, 196 p.
- 437 REALE (G.), "Il concetto di opinione (*doxa*) e le ragioni della sua svalutazione teorica negli Eleati e in Platone", *Contributi dell'Istituto di Storia Antica dell'Università del Sacro Cuore*, V, 1978, 7 - 32.
- 438 RECKERMANN (A.), "Nietzsche und Parmenides", *Philosophische Jahrbuch*, 89, 1982, 325 - 346.
- 439 REICH (K.), "Anaximander und Parmenides", *Marburger Winkelmann-Programm*, Marburg Verlg. des Kunstgeschichtlichen Seminars, 1951, 13 - 16.
- 440 — "Parmenides und die Pythagoreer", *Hermes*, 82, 1954, 287 - 294.
- 441 REILLY (T. J.), "Parmenides' fr. 8, 4. A correction", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 1976, 57.
- 442 REINHARDT (K.), *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt, Klostermann, 1916 (3e. éd., 1977), 268 p. (quelques extraits ont été traduits en anglais et publiés sous le titre "The relation between the two parts of Parmenides' Poem" in MOURELATOS, A. P. D. (ed.) *The Presocratics*. A collection of critical essays, New York, 1974, 293 - 311.
- 443 RIAUX (F. M.), *Essai sur Parménide d'Élée*, Paris, 1840, 255 p.
- 444 RICCI GAROTTI (L.), "Parménide B 3 e 6 (DK) in alcune interpretazioni heideggeriane", *Studi Urbini*, 35, 1961, 160 - 172.
- 445 RIEZLER (K.), *Parmenides*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1934, 99 p.
- 446 RINDON (E.), "Parmenides, político o metafísico?", *Aquinas*, 23, 1980, 52 - 78.
- 447 RIST (J. M.), "Parmenides and Plato's Parmenides", *Classical Quarterly*, 20, 1970, 221 - 229.
- 448 RIVIÈRE (S.), "The path of truth in Parmenides teaching, and Plato's and Aristotle's criticism of it", *Syzygy*, 18, 1967, 169 - 182.
- 449 ROBINSON (T. M.), "Parmenides on the ascertainment of real", *Canadian Journal of Philosophy*, 4, 1975, 623 - 633.
- 450 — "Parmenides on the real in its totality", *The Monist*, 62, 1979, 54 - 60.
- 451 ROHATYN (D. A.), "A note on Parmenides B 19", *Apeiron*, 5, 1971, 20 - 23.
- 452 ROQUE NÚÑEZ (H.), *La escuela eleática. Los fragmentos*, Córdoba, 1994.
- 453 ROSETTI (L.), "Le aporie di Parmenide", *Logos*, 1974 (= 1976), 171 - 176.
- 454 RUESTOW (A.), "Ueber Parmenides", *Verhandl. d. 52 Vers. deutsch. Philol. u. Schülw. zu Marburg*, 1913, 164 - 167.
- 455 RUGGIU (L.), *Parmenide*, Venezia, Marzillo, 1975, 422 p.
- 456 SAINATI (V.), "Tra Parmenide e Protagora", *Filosofia*, 16, 1965, 49 - 83.
- 457 SALTZER (W. G.), *Parmenides, Leukippos und die Grundlegung der epikureischen Physik und Ethik bei Lukrez*, diss., Frankfurt a.M., 1964, 162 p.
- 458 SALUCCI (B.), *Parmenide. I frammenti*, trad., Firenze, 1969.
- 459 SANDERS (V.), *Der Idealismus des Parmenides*, diss., München, 1910, 76 p.
- 460 SAUVAGE (M.), *Parménide, ou la sagesse impossible*, Paris, Seghers, 1973, 176 p.
- 461 SAXE FERNÁNDEZ (E.), "Reflexión y autoritarismo en Parménides y Platón", *Revista de Filosofía* (Costa Rica), 14, 1976, 47 - 62.
- 462 SCHICK (T.), "Chack and spur: Parmenides' concept of (what) is", *Classical Journal*, 60, 1965, 170 - 173.
- 463 SCHLÜTZER (J.), *Heidegger und Parmenides*. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratikerforschung, zur Formung des parmenideischen Proömlions (28B1), Abh. zur Philos. Psych. und Pädagogik, 147, Bonn, Bouvier, 1979, 397 p.
- 464 SCHORFIELD (M.), "Did Parmenides discover eternity?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, 1970, 113 - 135.
- 465 SCHOTTLAENDER (R.), "Drei vorsokratische Topoi", *Hermes*, 62, 1927, 435 - 446.
- 466 SCHUBSSLER (I.), "La relación entre el pensamiento y el ser en el Poema de Parménides", *Anuario Filosófico* (Navarra), 11, 1978, 197 - 205.
- 467 SCHWABL (H.), *Parmenides. Die Einheit seines Gedlechtes*, diss., Wien, 1950.

- 468 — "Sein und Doxa bei Parmenides", *Wiener Studien*, 66, 1953, 50-75 (trad. in GADAMER, H. G. (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968, 391 - 422).
- 469 — "Zur Theogonie bei Parmenides und Empedokles", *Wiener Studien*, 70, 1957, 278 - 289.
- 470 — "Hesiod und Parmenides", *Rheinisches Museum*, 106, 1963, 134 - 142.
- 471 SEVERINO (E.), "Ritornare a Parmenide", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 56, 1964, 137 - 175.
- 472 — "Ritornare a Parmenide. Postscripto", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 57, 1965, 559 - 618.
- 473 — "La filosofia nel mondo d'oggi", *Giornale di Metafisica*, 20, 1965, 724 - 725.
- 474 — "Il sentiero del giorno", *Giornale critico della Filosofia Italiana*, 21, 1967, 12 - 65.
- 475 — "La terra è l'essenza dell'uomo", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 22, 1968, 339 - 400.
- 476 — "Raposta ai critici", *Rivista della Filosofia Neoscolastica*, 60, 1968, 349 - 376.
- 477 SICHIROLLO (L.), "Lecture aristoteliche (Parm. B 8,5-6)", *Studi Ubbinate*, 33, 1959, 126 - 136.
- 478 SIDER (D.), "Confirmation of two 'conjectures' in the Presocratics (Parmenides B 12 and Anaxagoras B 15)", *Phoenix*, 33, 1979, 67 - 69.
- 479 SIEGEL (R. E.), "Parmenides and the void", *Philosophy and Phenomenological Research*, 22, 1962, 264 - 266.
- 480 SILVA (C. H. DO CARMO) "O mentio e a sua indiferença temporal. O parmenidismo de Heidegger perspectivado a partir de 'Zeit und Sein'", *Revista Portuguesa de Filosofia*, 33, 1977, 299 - 349.
- 481 — "Diktamos. Da dupla viação ao discernimento. Crítica da expressão em Parmenides e sua revalorização simbólica", *Didaskalia*, 6, 1976, 307 - 379.
- 482 SIRCHIA (F.), "Ritornare a Parmenide ... o al Megarici?" (cf. SEVERINO, E.), *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 57, 1965, 322 - 326.
- 483 SLONIMSKY (H.), *Herkunft und Parmenides*, Glessen, 1912, 53 p.
- 484 SNELL (B.), "Tagelstra?", *Glonia*, 37, 1958, 316.
- 485 — "Aahäsa", *Würzburger Jahrbuch für die Altertumswissenschaft*, 1, 1975, 9 - 17.
- 486 SOLMSEN (F.), "Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's *Symposium*", *American Journal of Philology*, 92, 1971, 62 - 70.

- 487 — "Light from Aristotle's *Physics* on the text of Parmenides B 8", *Phronesis*, 22, 1977, 10 - 12.
- 488 SOLOMON (J. H. M.), "Parmenides and the gurus", *Platon*, 30, 1978, 157 - 173.
- 489 SOMIGLIANA (A.), "L'Uno-Tutto e i versi 31 e 32 del primo frammento di Parmenide", *Sophia*, 31, 1963, 42 - 45.
- 490 — "Le figurazione allegoriche del 'Proemio' di Parmenide", *Sophia*, 33, 1965, 301 - 310.
- 491 — "La presunta polemica Parmenide - Eraclito ed un errato principio interpretativo", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 58, 1966, 210 - 220.
- 492 — "Comme interpreter in Parmenide l'équivalence tra 'sentire' e 'pensare'", *Sophia*, 37, 1969, 81 - 86.
- 493 — "Le due vie di Parmenide nel quadro speculativo del pensiero antico", *Sophia*, 39, 1971, 269 - 277.
- 494 — "I versi 4 ss. del fr. B 6 di Parmenide e la supposta polemica anti-eracleica", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 67, 1975, 325 - 335.
- 495 SOMVILLE (P.), *Essai sur la pensée de Parménide*, thèse, Paris, 1968.
- 496 — "Hypotyposes parmenidiennes", *Tijdschrift voor Filosofie*, 32, 1970, 488 - 493.
- 497 — "Émile Meyerson et Parménide", *Revue Philosophique*, 95, 1970, 155 - 161.
- 498 — *Parménide d'Élée. Son temps et le nôtre*, Paris, Vrin, 1976, 96 p.
- 499 SONGB-MOELLER (V.), *Zweifelhafte Wahrheit und Zeitliches Sein. Eine Interpretation des parmenidischen Gedichtes (= Epistematiz: Reihe Philosophie 3)*, Würzburg, 1980, 160 p.
- 500 SOUZA (R. de), "Parmenides e o Eclesiastes (Uma meditação sobre o ser)", *Atas da III Semana Internacional de Filosofia realizada na Cidade de Salvador, Bahia, Sociedade Brasileira de Filósofos Brasileiros*, Rio de Janeiro, 1977, 8 - 12.
- 501 SPANDLER (G. A.), "Aristotle's criticism of Parmenides in *Physics I*", *Apeiron*, 13, 1979, 92 - 103.
- 502 SPRUYT (C. B.), "Th. Comperz on Parmenides", *Verslagen en Mededeelingen der Akademie van Wetenschappen*, 4, 1901, 42 - 56.
- 503 STAAL (J. F.), "Parmenides and Indian thought", *Philosophical Quarterly* (India), 28, 1955, 81 - 106.
- 504 STAGE (W. T.), "The parmenidean dogma", *Philosophy*, 24, 1949, 195 - 204.
- 505 STALLMACH (J.), "Der Mensch zwischen Schein und Sein. Zum anthropologischen Motiv im parmenideischen Denken", *Gramosyne*.

- Festschrift für W. Marg zum 70. Geburtstag, hrsg. von Kurz, G. — Mueller, D. — Nicolai, W., München, Beck, 1981, 239 - 250.
- 506 STANNARD (J.), "Parmidean logic", *Philosophical Review*, 69, 1960, 526 - 533.
- 507 STERANINI (L.), "Essere e imagine in Parmenide", *Giornale Critico della Filosofia Italiana*, 31, 1952, 35 - 69.
- 508 — *Il preinagittismo dei greci: Pitagora, Eracito, Parmenide, Gorgia*, Padova, Cedam, 1953, 135 p.
- 509 STEIGER (K.), "The cosmology of Parmenides and Empedocles", *thèse (thé.)*, *Homotia*, 2, 1980, 159 - 165.
- 510 STEIN (H.), "Die Fragmente des Parmenides nebst φύσις", *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem F. Ritschell*, Lipsiae 1864/7, 763 - 806.
- 511 STEWART (D.), "Contradiction and the ways of Truth and Seemings", *Apelron*, 14, 1981, 1 - 14.
- 512 STOKES (M. C.), "Parmenides Fr. 6", *Classical Review*, 10, 1960, 193 - 194.
- 513 STOUGH (C. L.), "Parmenides Way of Truth (B 8.12 - 13)", *Phronesis*, 13, 1968, 91 - 107.
- 514 STROHAL (R.), "Parmenides und das Sein", in *Erkenntnis und Wirklichkeit*, Ein oujtorotov γεωδαιακόν mit Richard Strohal, Innsbruck, 1958, 11 - 24.
- 515 SUSEMILH (F.), "Zum zweiten Theile des Parmenides", *Philologus*, 58, 1899, 205 - 214.
- 516 SWINDLER (J. K.), "Parmenides' paradox. Negative reference and negative existentialis", *Review of Metaphysics*, 33, 1979 - 80, 724 - 744.
- 517 *Symposium on Parmenides*, Monash University, Department of Classical Studies, Seminar for Ancient Philosophy and Science, *Apelron*, 1, 1967.
- 518 SZABO (A.), "Zum Verständnis der Eleaten", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 2, 1953/4, 243 - 289.
- 519 — "Eleaten", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 3, 1953/6, 57 - 102.
- 520 — "Die Philosophie der Eleaten und der Aufbau von Euklids Elementen", *Philosophia*, 1, 1971, 195 - 228.
- 521 SZOSTAKOWSKI (I.), "Questionum Parmenidearum", I, Gymn. Progr. 4, Trzemeszno, 1860, 12 p.; II, Progr. d. Mariengymn. 4, Posen, 1869, 14 p.
- 522 TANNERY (P.), "La physique de Parménide", *Revue Philosophique*, 18, 1884, 264 - 292.

- 523 TARAN (L.), "El significado de voev en Parmenides", *Annales de Filologia Classica*, 7, 1959, 122 - 139.
- 524 — *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays*, Princeton, 1965, 380 p.
- 525 — "Proclus in Parm. 1152.33 (Cousin) and Parmenides 28 B 3 (Diels-Kranz)", *Classical Philology*, 62, 1967, 194 - 195.
- 526 — "Perpetual duration and temporal eternity in Parmenides and Plato", *The Month*, 62, 1979, 43 - 53.
- 527 TARRANT (H. A. S.), "Parmenides B 1.3. Text, context and interpretation", *Antichon*, 10, 1976, 1 - 7.
- 528 TEDUCCI (F.), "Interrogativi", in *Filosofia dell'Unità*, Roma, 1972, 18 - 35.
- 529 TELOH (H.), "Parmenides and Plato's Parmenides 131a - 132c", *Journal of the History of Philosophy*, 14, 1976, 125 - 130.
- 530 TENNEMANN (W. O.), *Geschichte der Philosophie*, I, Leipzig, 1798, 180 - 198.
- 531 THEODORACOPULOS (J. N.), "La filosofia de Parmenides", *Folia Humanistica*, 6, 1968, 109 - 117.
- 532 TIEDEMANN (D.), *Gelert der spekulativen Philosophie*, I, Marburg, 1791, 163 - 194.
- 533 TILGHMAN (B. R.), "Parmenides and logical atomism", *Southern Journal of Philosophy*, 1969, 151 - 160.
- 534 TIMPANARO CARDINI (M.), "Saggio sugli Eleati", *Studi Classici e Orientali*, 16, 1967, 149 - 255.
- 535 TOWNSLEY (A. L.), "Parmenides and Gregory of Nyssa: an antecedent of the dialectic of participation in Being in De Vita Moyse", *Salessianum*, 36, 1974, 641 - 646.
- 536 — "Cosmic Eros in Parmenides", *Rivista di Studi Classici e Orientali*, 23, 1975, 337 - 346.
- 537 — "Parmenides' religious vision and aesthetics", *Athenaeum*, 53, 1975, 343 - 351.
- 538 — "Some comments on Parmenidean Eros", *Es*, 64, 1976, 153 - 161.
- 539 TRAGLIA (A.), "Per la storia dei termini δύωια e φύια e sul valore di δύωια, λόγος ed έρωc in Eracito e in Parmenide", in *Contribuiti*, Trani, Vecchi, 1955, 147 - 161.
- 540 TUGWELL (S.), "The Way of Truth", *Classical Quarterly*, 14, 1964, 36 - 41.
- 541 UNTERSTEINER (M.), *Parmenide. Studio critico*, Torino, Bocca, 1925, 251 p.
- 542 — "L'essere di Parmenide e ούκον non έν", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 10, 1955, 5 - 23.

- 543 — "La 'Doxa' en la filosofía de Parménides", *Dianoia*, 2, 1956, 203 - 221.
- 544 — "L' δόξα di Parménide come via all' εὐν", *Studi Urbinati*, 29, 1956, 22 - 69.
- 545 — *Parménide, Testimonianze e Frammenti*, Firenze, Laterza, 1958, CCX + 185 p.
- 546 — "Ancora su Parménide (B 8,5 - 6)", *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 20, 1965, 51 - 53 (rééd. in *Scritti Minori*, Brescia, 1971, 180 - 183).
- 547 USSENER (H.), "Variae lectionis specimen primum", *Jahrbücher für Klassische Philologie*, 139, 1889, p. 369 - 397, § XXIV.
- 548 VALENTIN (P.), *L'idée des limites du savoir chez Héraclite, Parménide et Platon*, thèse, Lille, 1971, 406 p.
- 549 [VAN DER KEMP (J. T.), *Parménides, aive de stabilendis per applicationem principiorum diuinoscopiorum ad res sensu, et experientia cognoscendas scientiae cosmologicae fundamentis*, Ediniae, 1781 (Cet ouvrage n'a rien à voir avec la pensée de Parménide)]
- 550 VAN HAGENS (B.), *Parménide*, Brescia, La Scuola ed., 1945, 162 p.
- 551 VAN REESEMA (W. S.), *De Parmenidis, Anaxagorae, Protagorae principia, et Platonis de his iudicio*, Lugduni-Batavorum, 1840, 122 p.
- 552 VATKE (T.), *Parmenidis Velleiensis doctrina quae fuerit*, diss. Berolini, 1864, 79 p.
- 553 VERDENIUS (W. J.), *Parménides. Some comments on his Poem*, Groningen, Wolters, 1942, 88 p.
- 554 — "Notes on the Presocratics (Parm. B 1, 8,57)", *Memosyne*, 13, 1947, 271 - 289.
- 555 — "Parménides conception of light", *Memosyne*, 2, 1949, 116 - 131.
- 556 — "Parménides B 2,3", *Memosyne*, 15, 1962, 237.
- 557 — "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parménides", *Phronesis*, 11, 1966, 81 - 98, et 12, 1967, 99 - 117.
- 558 — "Opening doors (Parm. B 1,17 - 18)", *Memosyne*, 30, 1977, 287 - 288.
- 559 — "Opening doors again", *Memosyne*, 33, 1980, 175.
- 560 VICK (G.), "Heidegger's linguistic rehabilitation of Parménides' 'Being'", *American Philosophical Quarterly*, 8, 1971, 139 - 150.
- 561 VITALLI (R.), "Il νόος di Parménide", *Vichiana*, 6, 1969, 227 - 251.
- 562 — "Il φύν di Parménide", *Studi Urbinati*, 46, 1972, 303 - 324.
- 563 — *Parménide di Elea, negli εὐνοιας*. Una ricostruzione del *Poema*, Faenza, Legn. 1977, 117 p.
- 564 VLASTOS (G.), "Parménides theory of knowledge", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 77, 1946, 66 - 77.
- 565 VOLLENHOVEN (D. H. T.), "Methode-problemen by Parménides-interpretatie", *Philosophia Reformata*, 30, 1965, 63 - 112.
- 566 VON FRITZ (K.), "Nóox, voety and its derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras), I: From the beginning to Parménides", *Classical Philology*, 40, 1945, 223 - 242 (rééd. complète in MOURELATOS, A. P. D. (ed.), *The Presocratics*, A collection of critical essays, New York, 1974, 23 - 85).
- 567 VOS (H.), "Die Bahnen von Tag und Nacht", *Memosyne*, 16, 1963, 18 - 34.
- 568 VUIA (O.), *Remontée aux sources de la pensée occidentale: Héraclite, Parménide, Anaxagore*. Nouvelle présentation des fragments en grec et français et leurs doxographies, Paris, Centre Roumain de Recherches, 1961, 123 p.
- 568 bis WAGNER (F. W.), "Zu Platon (Soph. 237a = Parm. 7,1 - 2)", *Rheinisches Museum*, 11, 1857, 316 - 320.
- 569 WAHL (J.), "Heidegger, Parménide, Sophocle", *Monde Nouveau*, 11, 1956, fasc. 99, 37 - 57; fasc. 100, 46 - 73.
- 570 WALTHER (G. G.), *Ergüßene eleatische Gräber*, Magdeburg-Leipzig, 1724, III, 6.
- 570 bis WAUCH (R. B.), *The philosophical system of Parménides*, diss., Cornell, 1907.
- 571 WEISCHDEL (W.), *Parménides und Heraklit*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1948, 39 p.
- 572 WELZK (S.), *Die Einheit der Erfahrung*. Eine Interpretation der parmenidischen Fragmente, München, 1976, 329 p.
- 573 WHELBELER III (S. C.), "Megarian paradoxes as Eleatic arguments", *American Philosophical Quarterly*, 20, 1983, 287 - 295.
- 574 WHITE (G. L.), *The identity of style and content in Parménides' Poem*, diss., Pennsylvania, 1973, 169 p.
- 575 — "The 'hidden harmony'. A study of Heraclitus and Parménides", *Southwest Philosophical Studies*, 1, 1976, 34 - 39.
- 576 WHITTAKER (J.), "Parménides fr. 8,5" in *God, Time, Being* (= *Symbolae Osloenses*, fasc. suppl. 23), Upsala 1971.
- 577 WHITTAKER (T.), "A note on Eleatics", *Mind*, 33, 1924, 428 - 432.
- 578 WIERISMA (W.), "Notes on greek Philosophy" (Parm. 1,17, 2,4, 8,61), *Memosyne*, 20, 1967, 403 - 408.
- 579 WIESNER (J.), "Die Negation der Entstehung des Seienden. Studien zu

- Parmenides B 8,5 - 21", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52, 1970, 1 - 34.
- 580 WILLAMOWITZ-MOELLENDORF (U. V.), "Lesefrüchte", *Hermes*, 34, 1899, 203 - 206 (rééd. in *Keine Schriften*, IV, Berlin, 1962, 45 - 48).
- 581 WILSON (J. R.), "Parmenides B 8,4", *Classical Quarterly*, 20, 1970, 32 - 34.
- 582 WISNIEWSKI (B.), "La théorie de la connaissance de Parménide", *Studi Italiani di Filologia Classica*, 35, 1963, 199 - 204.
- 583 — "Sur la signification du *éon* et de la *δόξα* chez Parménide", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Lettere, Scienze ed Arti, Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche*, 98, 1964, 63 - 68.
- 584 WITTHROW (G. J.), "The epistemological foundations of natural philosophy", *Philosophy*, 21, 1946, 5 - 28.
- 585 WOLF (E.), "Dike bei Anaximander und Parmenides", *Lexis*, 1, 1949, 16 - 24.
- 586 WOO (K. Y. P), *Begriffsgeschichtlicher Vergleich zwischen Tao, *doō* und *Adyos**, Wiss. Serie der Univ. Taipei, IV, München, 1969, 266 p.
- 587 WOODBURY (L.), "Parmenides on names", *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, 145 - 169.
- 588 ZAFIROPOULO (J.), *L'École Eléate*, Paris, Les Belles Lettres, 1950, 49 - 137.
- 589 — *Parménide, *Tal* *phérezus**, Paris, Tallone, 1953, in *fol.*
- 590 ZEPPI (S.), "La concezione parmenidea della limitatezza spaziale dell'ente e la teologia parmenidea", in *Studi sulla Filosofia Preso-cratice*, Firenze, 1962, 57 - 66.
- 591 ZUCCHI (H.), "El problema de la Nada en Parménides", in *Estudios de Filosofía Antigua y Moderna*, Tucumán, 1956, 9 - 19.

- 592 ADORNO, F. "Da Platone a Parmenide, da Parmenide a Platone", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 7-18.
- 593 AGUD, A. - FERNANDEZ DELGADO, J.A. "Sobre la traducción de textos de naturaleza filosófica y moral. Parménides, fr. 2, 3, 6 DK, y Hélicdo, Trábatos, 286-91", *Helénica*, 35, 1984, 177-196.
- 594 ALBERT, K. "Notizen zum Gedicht des Parménides", in *Vom Kult zu Logos. Studien zur Philosophie der Religion*, Hamburg, 1982, pp. 16-32.
- 595 ANSCOMBE, G.E.M. *From Parmenides to Wittgenstein*, I, Oxford, 1981, pp. 3-8 (trad. de ?).
- 596 ARRIGHETTI, G. "L'heredità dall'epica in Parmenide", in *Festschrift für Robert Muth* zum 65. Geburtstag, Hrsg. Haendel, P. - Meid, W., Innsbruck, 1983, pp. 9-16.
- 597 ARTESI, L. "Il rapporto Parmenide-Talesio, dal Persio al Marnani", *Gloriale Critico della Filosofia Italiana*, 70, 1991, 15-34.
- 598 AUBENQUE, P. "Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide", in *Études sur Parménide* (cf.) pp. 102-34.
- 599 AUSTIN, S. "Genesis and motion in Parmenides B 8, 12-13", *Harvard Studies in Classical Philology*, 87, 1983, 151-168.
- 600 — "Parmenides and ultimate reality", *Ultimate Reality and Meaning*, 7, 1984, 220-232.
- 601 — *Parmenides*. Being, bounds, and logic, Yale University Press, 1986, 204 pp.
- 602 — "Parmenides' reference", *Classical Quarterly*, 40, 1990, 266-67.
- 603 BARCCHI, A. "Parmenides über die Meinungen der Sterblichen", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 30, 1983, 125-166.
- 604 BALDWIN, B. "Parmenides in Byzantium", *Liverpool Classical Monthly*, 15, 1990, 116-16.
- 605 BEETS, M.G.J. *The coherence of reality*, Heralius, Parmenides, Plato, Delft, 1986, 170 pp.
- 606 BERNICK, S. "The logic of the development of Feminism: or Is MacKinnon to Feminism as Parmenides to Greek Philosophy?", *Hypatia*, 7, 1992, 1-15.
- 607 BERTI, E. "Hegel und Parmenides oder: Warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt", in *Hegel und die antike Dialektik*, ed. Riedel, M., Frankfurt, 1990, pp. 65-83.

- 608 BIGNONE, E. "Parmenide e Claudiano "In laudi Sil." II, 6 sgg.", *Bollettino di Filologia Classica*, 1917, 212-14.
- 609 BISCUSO, M. "Il tradimento di Mnemosyne. Parmenide e il mythos orale", *Cannocchiale*, 1-3, 1988, 5-38.
- 610 BLANDINO, G. "Breve nota sul neo-parmenidismo", *Divus Thomas*, 91, 19-88, 92-95.
- 611 BLANK, D.L. "Faith and Persuasion in Parmenides", *Classical Antiquity*, 1, 1982, 166-177.
- 612 BODNAR, I. "Contrasting Images. Notes on Parmenides B 5", *Apeiron*, 19, 1985, 57-63.
- 613 — et KLIMA, G. - RUSZA, F. "The verification of Parmenides" (en Hongrois), *Magyar Filozófiai Szemle*, 3-4, 1986, 447-51.
- 614 BOEHME, R. *Die Verkörnte Muse*. Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides, Bern, 1986, 178 pp.
- 615 BOLLACK, J. "La cosmologie parmenidienne de Parménide", in *Herméneutique et Ontologie*, Hommage à P. Aubenque, éd. Brague, R., Courton, J.F., Paris, 1990, 17-53.
- 616 BOS, A.P. "Les révélations de Parménides sur la pensée et la parole" (en Néed.), *Philosophia Reformata*, 47, 1982, 155-178.
- 617 BRAGUE, R. "La vraisemblance du Faux: fr. 1,31-32 DK", in *Études sur Parménide* (cf.), pp. 44-68.
- 618 BRISSON, L. "Remarques sur les études parmenidiennes en France", *Revue des Études Grecques*, 103, 1990, 684-92.
- 619 BRONIAK, C.J. "Heraclius, Parmenides and Plato on living the good life", *Dialogue* (U.S.A.), 30, 1987, 28-37.
- 620 BRUNSCHWIG, J. "Parménide un et divisible", *L'âge des sciences*, 3: "La philosophie et son histoire", éd. J. Vuillemin, Paris, 1990, 233-263.
- 621 CAPRIZI, A. "Trasposizioni del lessico omerico in Parmenide ed Empedocle", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 54, 1987, 107-118.
- 622 — "Opis akoc. The sources of the problem of sensations in Parmenides", *Museum Philologicum Londinense*, 6, 1984, 9-35.
- 623 — "Quattro ipotesi aleatiche", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 42-60.
- 624 — "Eralcilo e Parmenide; un tipico luogo comune", *Il contributo*, 3, 1979, 6-14.
- 625 CASERTANO, G. "Astrazione ed appartenza. Parmenide (e Protàgora)", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 61-80.
- 626 — "Noterelle parmenidee", *Discorsi*, 9, 1989, 81-94.
- 627 CASSIN, B. "Gorgias critique de Parménide", *Siculorum Gymnasium*, 38, 1985, 299-310.
- 628 — "Le chant des sirènes dans le Poème de Parménide. Quelques remarques sur le fr. VIII, 26-33 DK", in *Études sur Parménide* (cf.), 163-69.

- 629 CASSIN, B. - NARCY, M. "Parménide sophiste. La citation aristotélicienne du fr. XVI DK", in *Études sur Parménide* (cf.), 277-293.
- 630 CAVARERO, A. *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*. (= Verifiche, X), Trento, 1984, 123 pp.
- 631 — "Platone e Hegel interpreti di Parmenide", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 81-99.
- 632 COLLOBERT, C. *L'Être de Parménide ou le refus du temps*, Paris, Kimé, 1993, 300 p.
- 633 CORDERO, N.L. "L'histoire du texte de Parménide", in *Études sur Parménide* (cf.), 3-24.
- 634 — "La Désesse de Parménide, maîtresse de philosophie", in *La naissance de la raison en Grèce*, éd. Maitel, J.F., Paris, 1990, 207-214.
- 635 CORTASSA, G. "Timone e Parmenide", *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 110, 1982, 416-29.
- 636 COSTANTINBAU, P. *Parménides und Hegel über das Sein*. Zur Interpretation des Anfangs der Hegelschen Logik, diss., Heidelberg, 1984, 273 pp.
- 637 — "La question de la vérité chez Parménide" *Phoenix*, 41, 1987, 217-242.
- 638 COULOUVARTSIS, L. "Les multiples discours de Parménides", in *Language and reality in Greek Philosophy*, Athènes, 1985, 60-66.
- 639 — *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Bruxelles, 1986, 382 pp. (2e éd., 1990).
- 640 — "Les multiples chemins de Parménide", in *Études sur Parménide*, éd. P. Aubenque, Paris, 1987, pp. 25-43.
- 641 COXON, A.H. *The fragments of Parmenides*, Assen, 1986, 278 pp.
- 642 CROISSANT, J. "Parménide", in *Études de Philosophie Ancienne*, Bruxelles, 1986, pp. 58-129 (Travail de fin d'études).
- 643 CURD, P.K. "Parmenidean monism", *Phronesis*, 36, 1991, 241-64.
- 644 — "Deception and belief in Parmenides's Doxa", *Apeiron*, 25, 1992, 109-33.
- 644 bis DE CERCO, D. "Parménide B 6, 8-9 DK", in *Esercizi Filosofici 1992*, Università Degli Studi di Trieste, 1993, 1-39.
- 645 DECKER, J.T. "L'écho de Parménide" (chez Heidegger), *Les Études Philologiques*, 1, 1986, 1-13.
- 646 DEHON, P.J. "Les recommandations de la désesse, Parménide fr. 1, 28-32", *Revue de Philosophie Ancienne*, 6, 1988, 271-289.
- 647 DEICHGRAEBER, K. "Das Ganze-Eine des Parmenides. Fünf Interpretationen zu seinem Lehrgedicht", *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Mainz, Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 7, 1983, 20 pp.

- 648 DETEL, W. "Zeichen bei Parmenides", *Zeitschrift für Semiotik*, 4, 1982, 221-239.
- 649 DIXSAULT, M. "Platon et le logos de Parménide", in *Études sur Parménide* (cf.), 215-253.
- 650 DOBROKHOTOV, A.L. "Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Parmenides' Zeiten gemacht hat?", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 127-42.
- 651 EBBERT, Th. "Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides", *Phronesis*, 34, 1989, 121-38.
- 652 ECHAVURI, R. "Sein und Nichtsein bei Parmenides, Melissos Platon und Thomas von Aquin", *Selzburger Jahrbuch für Philosophie*, 26-27, 1981-2, 89-97.
- 653 EGGERS LAN, C. "El tiempo en el poema de Parménides", in *Las nociones de tiempo y de eternidad de Homero a Platón*, México, 1984, pp. 113-151.
- 654 — "La vivencia de lo eterno en Parménides", in *Studi di Filosofia Pre-platonica*, éd. Capasso, M., de Martino, F., Rosati, P., Naples, 1985, 103-117.
- 655 — "A propósito de una reciente interpretación de Parménides" (celle de Gómez-Lobo), *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 13, 1987, 231-243.
- 656 *Études sur Parménide*, éd. P. Aubenque, Paris, 1987, vol. I: "Le Poème de Parménide" (324 pp.), vol. II: "Problèmes d'interprétation" (378 pp.).
- 657 FERRERO, S. "La via della Demone. Per lo studio sulla genesi e la struttura del poema di Parmenide", in *La matematica della civiltà arcaiche*, Turin, 1979.
- 658 FEYERABEND, B. "Zur Wegmetaphorik beim Goldblütchen aus Hippotion und dem Prodrinon des Parmenides", *Rheinisches Museum*, 127, 1984, 1-22.
- 659 FINKELBERG, A. "The cosmology of Parmenides", *American Journal of Philology*, 107, 1986, 303-317.
- 660 — "Like by like' and two reflections of reality in Parmenides", *Hermes*, 114, 1986, 405-412.
- 661 — "Parmenides: between material and logical monism", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, 1-14.
- 662 — "Parmenides' foundation of the Way of Truth", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 6, 1988, 39-67.
- 663 FLOYD, E.D. "Why did Parmenides write in verse?", *Ancient Philosophy*, 12, 2, 1992, 251-65.
- 664 FRANKS, J.C. "The knowledge of Greek in the early middle ages" (Parm. in Boetio), *Studi Medievali*, 27, 1986, 23-43.

- 665 FRANCOIS, A. "Le genre de vie parmenidien et les techniques de l'extrase dans la Grèce archaïque", in *Mélanges à la mémoire de Philippe Mérycia*, Paris, 1985, 15-66.
- 666 FRERER, J. "Aurore, Éros et Amant. Autour des deux parmenidiens", *Les Études Philologiques*, 1985, 460-70.
- 667 — "Parménide, penseur du cosmos", *Deinkalion*, 33-34, 1981, 77-86.
- 668 — "Parménide et l'ordre du monde. Fr. VIII, 50-61 DK", in *Études sur Parménide* (cf.), 192-212.
- 669 — "Platon, lecteur de Parménide dans le Sophiste", in *Études sur le "Sophiste"*, éd. P. Aubenque, Naples, 1991, 125-143.
- 670 — "Temps et espace chez Parménide", in *L'espace et le temps*, Actes du 22e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française, Paris, 1991, 81-3.
- 671 FRUNGS, M.S. "Heidegger's lectures on Parmenides and Heraclitus (1942-42)", *The Journal of the British Society of Phenomenology*, 22, 1991, 197-99.
- 672 FRUCHON, P. "Vérité et système dans la logique de la philosophie (d'Éric Weil) en rapport avec ses références à Parménide et à Platon, in *Cahiers Eric Weil*, II: "Éric Weil et la pensée antique", Université de Lille, 1989, pp. 99-105.
- 673 FURLBY, D.J. "Truth as what survives the *elenchos*. An idea in Parmenides", in *The criterion of Truth*, éd. P. Huby-G. Neal, Liverpool, 1989, 1-12; rééd. in *Cornell Problems. Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*, Cambridge, 1989, 38-46.
- 674 GADAMER, H.G. "Parmenides oder das Dämonische des Seins", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 143-176.
- 675 GALLOP, D.A. *Parmenides. Fragments, texte, trad. e introd.*, (= Phoenix Supp. 18), Toronto, 1984, 160 pp.
- 676 GALVEZ GARDUNO, R. "El premio de Parménides y el arte del acortijo", *Novus Tellus* (México), 4, 1986, 9-25.
- 677 GARCIA CALVO, A. "Edición crítica y versión rítmica de los fragmentos de Parménides", et "¿Qué pasa cuando se dice 'hay' en absoluto?", in *Lecturas Presocráticas Madrid*, 1981, pp. 182-234.
- 678 GARCIA BACCA, J.D. *Necesidad y azar. Parménides* (a. V a.c.) - *Mallarmé* (a. XIX d.C.), Barcelona, 1985, 188 pp.
- 679 GEIER, M. *Das Sprachspiel der Philosophen. Von Parmenides bis Wittgenstein*, Rowohlt, 1989, 276 pp.
- 680 GERMANI, G. "Per un'interpretazione delle vie parmenidee", *Annali del Dipartimento di Filosofia*, Università di Firenze, 2, 1986, 3-36.
- 681 — "Aletheia in Parmenides", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 177-206.

- 682 GIANNANTONI, G. "Le due vie di Parmenide", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 207-221.
- 683 GIGANTE, M. "Viaito Parmenide l'Heraclon alla foce del Sele?" *La Parola del Passato*, 45, 1990, 37-41.
- 684 GIL VILLEGAS, F. "Heraclito y Parménides: ontología y política", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 18, 1982, 9-25.
- 685 GLOWIENKA, B. "Exorcising the Gort of Parmenides", *Southwest Philosophical Studies*, 10, 1988, 37-47.
- 686 GONZALEZ ESCUDERO, S. "Una precisión sobre el 'es' en Parménides", *El basilisco* (Oviedo), 15, 1983, 62-70.
- 687 GÓMEZ LOBO, A. "El Proemio de Parménides y sus interpretaciones alemanas", *Revista de Filosofía* (Santiago de Chile), 23-24, 1984, 59-76.
- 688 — "Parménides. Texto griego, introducción y comentario", Buenos Aires, 1985, 251 pp.
- 689 — "Parménides y la diosa", *Ideas y valores* (Colombio), 70, 1986, 49-66.
- 690 GRAHAM, W. "Parmenides logical monism", *Actes d. XIV. Intern. Kongr. f. Philos.*, Bd. V, Wien, 1970, 408-13.
- 691 GRAZZIANI, A. "Rilievi sulla fondazione dell' *assiona parmenideo*", *Septem-za*, 43, 1990, 435-39.
- 692 GROARKE, L. "Parmenides' *timeless universe*", *Dialogue*, 24, 1985, 535-41.
- 693 — "Parmenides' *timeless universe again*", *Dialogue*, 26, 1987, 549-52.
- 694 GUERARD, C. "Parménide d'Élée chez les Néoplatoniciens", in *Études sur Parménide* (cf.), pp. 294-313.
- 695 HEINEMANN, G. "Zenoson Ptelei. Aristoteles, Parmenides, Hegel", *Hegel-Jahrbuch*, 1989, 263-71.
- 696 HELD, K. "Zur Vorgeschichte des ontologischen Gottesbeweises. Anselm und Parmenides", *Perspektiven der Philosophie*, 9, 1983, 217-234.
- 697 HINTIKKA, I. "Parmenides pernalaua ja kreikkalaisen tiedonkäsityksen", *Valvoja*, 845, 1966, 138-146.
- 698 HOESEL, V. *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophie-Geschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart, 1984, 774 pp.
- 699 HUSAIN, M. "The hybrid of Parmenides", *Dialogue*, 22, 1983, 451-59.
- 700 IMBRAGUOLIA, G. "Via della demone o via del numero?", *Filosofia Oggi*, 8, 1985, 233-84.
- 701 — "Introduzioni alla filogenesi dei concetti di modello naturale e patologico nella cultura antica. I: La frontiera sferica come idea strategica del *Pari Physicos* di Parmenide", *Giornale di Metafisica*, 32, 1977, 571-5642.
- 702 IMHOOF, S. "Le chemin du mythe à la philosophie" (c.r. de Couloubaritis, L.), *Revue de Théologie et de Philosophie*, 121, 1989, 91-6.

- 703 ISNARDI PARENTE, M. "Il Parmenide di Plutarco", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 225-236.
- 704 KAHN, Ch. H. "Being in Parmenides and Plato", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 237-261.
- 705 KARAYANNIS, G. *Lecture de Parménide par les philosophes grecs*, thèse, Université de Paris I, 1985, 256 pp.
- 706 — "Parménide d'Élée et la fondation de la science", *Philosophica*, 27-28, 1987-88, 258-71.
- 707 KEILESSIDOU, A. "Dire et savoir chez Xénophane et Parménide", *Philosophica*, 15-16, 1985-86, 172-85.
- 708 — "The Poem of Parmenides and hermeneutics", in *Philosophical Hermeneutic*, Athens, 1986.
- 709 KERFERD, G. "Parménides" (en Angl.), *Phronesis*, 34, 1989, 227-31.
- 710 — "Aristotle's treatment of the doctrine of Parmenides", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1991, 1-7.
- 711 KITCHUM, R.J. "Parmenides on what there is", *Canadian Journal of Philosophy*, 20, 1990, 167-90.
- 712 — "A note on Barnes's Parmenides", *Phronesis*, 38, 1, 1993, 95-7.
- 713 KOHLSCHTTER, S. "Parmenides and Empedocles in Porphyry's *History of Philosophy*", *Hermetica*, 150, 1991, p. 43-55.
- 714 KONE, C. *Les méaphores chez Parménide*, Thèse de Doctorat, Strasbourg, 1992.
- 715 KOURAMBENOS, Th. "Parmenidian influences in the 'Agamemnon' of Aeschylus", *Hermes*, 121, 3, 1993.
- 716 KOUTRAS, D. "Die Problematik des Denkens und der Sprache bei Parmenides", in *La cultura filosofica della Magna Grecia*, Messina, 1989, 149-57.
- 717 LAFRANCE, Y. "Las múltiples lecturas del Poema de Parménides", *Méthexis*, 5, 1992, 5-27.
- 718 LAKS, A. "Parménide dans Théophraste", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 262-80.
- 719 — "The More' and 'The Full': on the reconstruction of Parmenides' theory of sensation in Theophrastus' *De sensibus*, 3-4", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 8, 1990, 1-18.
- 720 LA SALA, F. "Fondazione della filosofia e riconsolazione della ricerca. Una rilettura del 'Peri Physicos' di Parménide", *Aguinas*, 29, 1986, 503-517.
- 721 LESHER, J.H. "Parmenides' critique of thinking. The *poiheris elenchos* of Fragment 7", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 1984, 1-30.
- 722 LESZL, W. "Un approccio 'epistemologico' all'ontologia parmenidea", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 281-311.

- 723 — *Parménide e l'eleatismo*, Università di Pisa, 1986, 307 pp.
- 724 LOEWIT, A. "Le principe de la lecture heideggerienne de Parménide", *Revue de Philosophie Ancienne*, 4, 1986, 163-210.
- 725 LOMBA FUENTES, J. *El oráculo de Narciso*. Lectura del Poema de Parménides, Zaragoza, 1985, 207 pp.
- 726 LOMBARDO, S. *Parménides and Empedocles*. The fragments in verse translation, San Francisco, 1982, 65 pp.
- 727 MALY K. "Parmenides: circle of disclosure, circle of possibility", *Heidelberg Studies*, 1985, 5-23.
- 728 MANN, U. "Die göttliche Wegscheide" (chez Parm.), *Eranos-Jahrbuch*, 56, 1987, 1-44.
- 729 MANSFELD, J. *Parmenides — Zeno. Her leerticht en de paradoxen*, fragmenten, vert. uit het Grieks en van wijspenning en historisch comment. Voorz. door J. Mansfeld, Kampen, 1988, 166 pp.
- 730 — *Parmenides. Ueber das Sein*, Ghechicht-Deutsch, mit Testimonia übersezt von R. Leimbach, und einem einführenden Essay herausgegeben von H. von Steuben, Stuttgart, 1985, 214 pp.
- 731 MARINI, A. "Sel paragrafi su Husserl e Heidegger. Parmenide ed Eraclito, il tragico e la dialettica", *Aur Aur*, 1988, 169-202.
- 732 MAROS DELLOURO, "Precedenti al principio dell'unità del mondo in Parmenide", *Historia*, 8, 1934, 278-89.
- 733 MARSSONER, A. "La struttura del Proemio di Parmenide", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 5, 1976-78, 127-181.
- 734 MARTEN, R. "Heidegger liest Parmenides", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 15, 1990, 1-15.
- 735 MARTINEAU, E. "Le 'cœur' de l'athéisme", *Revue de Philosophie Ancienne*, 4, 1986, 33-86.
- 736 MARTINELLI, F. "Fra Omero e Pindaro: Parmenide poeta", in *Forme del sapere nei Presocratici*, ed. Capizzi, A., Casertano, G., Roma, 1987, 169-186.
- 737 MARTINEZ MARZOA, F. *Heraclito. Parménides*. Bases para una lectura, Murcia, 1987, 312 pp.
- 738 MASON, R. "Parmenides and language", *Ancient Philosophy*, 8, 1988, 149-66.
- 739 MATSON, W. "Parmenides unbound", *Philosophical Inquiry*, 2, 1980, 345-60.
- 740 MATTHIEN, M. "A note on Parmenides' denial of past and future", *Dialectica*, 25, 1986, 553-57.
- 741 MC LEAN, G. "Contemplazione e realtà. Le radici pagane della mistica cristiana nella metafisica di Parmenide", *Il Nuovo Arcopago*, 2, 1983, 144-61.

- 742 MEIJER, P.A. "Parmenides' fr. of 'Hoe mak ik een mythe' ", (in *Ned. Lampa*, 17, 1984, 142-51).
- 743 MESSINA, G. *Index Parmenideus*. Auctores qui Parmenidis fragmenta tradunt. Gênes, 1987, 213 pp.
- 744 MIGLIORI, M. "Un nuovo e diverso 'ritorno a Parmenide'. L'interpretazione del *Poema Sulla Natura* proposta da Reale e Ruggiu", *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 83, 1991, 321-38.
- 745 MILLET, A. *Être vrai*. De Parménide à Nina Moukouri, *Journal*, 1987, 172 pp.
- 746 MOLINARO, A. "Parmenide ed Eraclito. Alle origini dell' analogia", in *Origine e sviluppo della analogia*, ed. Casetta, G., Roma, 1987, 37-62.
- 747 MULLER, R. "Euclide de Mégare et Parménide", in *Études sur Parménide* (cf.), pp. 274-6.
- 748 MUSTELLI, S. "Da Parmenide a Galeno", *Accademia dei Lincei*, Memoria della Classe di Scienze Morali e Storiche, 28, 1984-6, 213-76.
- 749 MUTSCHMANN, H. "Ueber Parmenides B 1 Diels", *Zeitschrift für das Gymnasialwesen*, 1912, 1-15.
- 750 NEHMAYS, A. "On Parmenides three ways of inquiry", *Daskalion*, 33-34, 1981, 97-111.
- 751 OBERT, M. "Parmenides. Ein Vergleich zweier Übersetzungen", *Anregung*, 32, 1986, 301-11.
- 752 O'BRIEN, D. "L'Être et l'éternité" et "Problèmes d'établissement du texte: la transmission du Poème dans l'Antiquité", in *Études sur Parménide* (cf.), 135-162, 314-50.
- 753 — "Le non-dire dans la philosophie grecque: Parménide, Platon, Plotin", in *Études sur la "Sophie"*, ed. P. Aubenque, Naples, 1991, 317-364.
- 754 O'BRIEN, D. — FRÉRE, J. "Le Poème de Parménide", *Études sur Parménide*, (cf.), vol. I.
- 755 PASQUA, H. "L'unité de l'Être parmenidien", *Revue Philosophique de Louvain*, 90, 1992, 143-55.
- 756 BELLETTER, F.J. "Plato on Notbeing. Some interpretations of the *symplectoidon*, *Soph.*, 259e, and their relation to Parmenides problem", *Midwest Studies in Philosophy*, 1983, 35-65.
- 757 — *Parmenides, Plato and the semantics of notbeing*. University of Chicago, 1990, 166 pp.
- 758 BELLICIA, H. "The text of Parmenides B 1.3 (D-K)", *American Journal of Philology*, 109, 1988, 513-522.
- 759 PERRY, B.M. *Simplicius as a source for and an interpreter of Parmenides*, diss., Washington University, 1983, 450 pp.
- 760 — "On the Cornford-fragment (28 B 8,38)", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71, 1989, 1-9.

- 761 PITCH, G. "Die Epiphanie der ewigen Gegenwart, Wahrheit, Sein und Erschauung bei Parmenides", in *Festschrift für W. Szilasi*, Munich, 1960.
- 762 POPPER, K.R. "How the moon might throw some of her light upon the two ways of Parmenides", *Classical Quarterly*, 86, 1992, 12-19.
- 763 PORATT, A.R. "Aspectos de la atemporalidad en el Poema de Parmenides", *Argos*, 9-10, 1985-86, 39--50.
- 764 PORTAGA, A. "Sein und Werden bei Parmenides", *Philosophia*, 13-14, 1983-84, 467-67.
- 765 POTTS, R.L. *The Universe and father Parmenides*, diss., Southern Illinois University at Carbondale, 1984, 153 pp.
- 766 PUGLIESE CARBATELLI, G. "Ancora di Parmenide e della scuola medica di Vallè", *La Parola del Passato*, 40, 1985, 34-8.
- 767 — "Nuove note sulla scuola medica di Parmenide a Vallè", *La Parola del Passato*, 41, 1986, 108-111.
- 768 — "La *idea* di Parmenide", *La parola del Passato*, 43, 1988, 337-346.
- 769 RAPP, C. "Das Fragment 3 des Parmenides. Ein Versuch", *Anregung*, 30, 1984, 384-94.
- 770 RATH, I. "Parmenides als ganzheitlicher Denker", *Conceptus*, 20, 1986, 31-45.
- 771 REALE, G. — RUGGIU, L. *Parmenide. Poema Sulla Natura*, trad. et notes G. Reale, comm. L. Ruggiu, Milan, 1991, 436 pp.
- 772 REGVALD, R. "Parménide, le trajet de la non-coïncidence", *Revue Philosophique*, 176, 1986, 13-29.
- 773 RESTA, C. "L'impenato di Parmenide: l'essere come presenza nell'interpretazione di M. Heidegger", *La cultura filosofica della Magna Grecia*, Messina, 1989, 215-25.
- 774 RIEDEL, M. "Hegel und das Problem des Anfangs der griechischen Philosophie" (Hegel et Parménide), *Antike und Abendland*, 34, 1988, 28-41.
- 775 ROBINSON, T.M. "Parmenides and Heraclitus on what can be known", *Review de Philosophie Ancienne*, 7, 1989, 157-67.
- 776 ROCCA SERRA, G. "Parménide et les médecins d'Élée", *Histoire des Sciences Médicales*, 19, 1985, 169-74.
- 777 — "Parménide chez Diogène Laërce", *Études sur Parménide* (cf.), pp. 254-273.
- 779 ROSSI, A.G. "Parménides y la continuidad simple del ser", *Seminarium*, 1, 1987, 20-25.
- 780 RUGGIU, L. "Unità e molteplicità in Parmenide", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 347-72.
- 781 — "Heidegger e Parmenide", in *Heidegger e la metafisica*, ed. M. Ruggiu, Gênes, 1991, 49-81.
- 782 SASSI, M.M. "Parmenide al divio. Per un'interpretazione del Proemio", *La Parola del Passato*, 43, 1988, 383-96.

- 783 SASSO, G. "L'esegesi parmenidea di Guido Calogero", *La Cultura*, 26, 1988, 189-285.
- 784 SCHMITZ, H. *Der Ursprung des Gegenstandes*. Von Parmenides bis Demokrit. Bonn, 1988, 425 pp.
- 785 SCHOPFIELD, M. "Coxon's Parmenides", *Phronesis*, 32, 1987, 349-359.
- 786 SCHURMANN, R. "Le différent historiologique. La loi de l'un, et la loi des contraires" (chez Parménide), *La Parola del Passato*, 43, 1988, 397-419 (reprints en anglais in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 13, 1988, 3-20).
- 787 SENIS, B. "Peiratos en desmoksira" (fr. 8 et 10), *Syktaria 8*; Texti e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso, éd. Angelino, C. - Salvaneschi, E., Génève, 1984, 66-83.
- 788 SIDER, D. "Textual notes on Parmenides' poem", *Hermes*, 113, 1985, 362-366.
- 789 SIDER, D. - JOHNSTONE, H.W. *The fragments of Parmenides*, Pennsylvania, 1986, 24 pp.
- 790 SIMONIS, W. "Das Wirklichsein der Welt nach Parmenides", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 33, 1988, 21-35.
- 791 SIRBU, M. "La pensée et l'être chez Parménide" (en Roum.), *Revista de Filologie* (Bucarest), 32, 1985, 265-8.
- 792 SLATTERY, M.P. "Parmenides: Anselm eminentier", *Anselm Studies*, 1988, 229-39.
- 793 SPANTIDOU, T. "La complémentarité des contraires au Poème de Parménide", in *La cultura Filosofica nella Magna Grecia*, Messina, 1989, 149-57.
- 794 SPINELLI, E. "Parmenide fr. 8,5-6: contra Simplicitum", *Etnechos*, 12, 1991, 303-12.
- 795 STEIGER, K. "Die Kosmologie des Parmenides und Empedokles", *Oikumene* (Budapest), 5, 1986, 173-236.
- 796 — "The meaning of 'one', 'many' and 'all' in the philosophy of Parmenides" (en Hongr.), *Magyar Filozofiai Szemle*, 3-4, 1986, 447-51.
- 797 STEINHARDT, K. "Sphinxstron: loci duo (7,1; 9,4) Parmenides, tres Empedoclei, emendati", in *Meletemata Platitana*, Numburgui, 1840, pp. 57-60.
- 798 STEWART, R.S. "Say no more: the relationship between Parmenides' Ways of Truth and Seeing", *Eidos*, 4, 1985, 167-86.
- 799 TARRANT, H. "Parmenides and the narrative of not-being", *Proceedings and Papers on AULIA* (Addaite), 16, 1974, 90-109.
- 800 — "The conclusion of Parmenides' poem", *Apeiron*, 17, 1983, 73-84.
- 801 TESTA, "Metafisica. Ancora? Parmenide nella interpretazione di Aldo Marsullo", *Riconstr.*, 4, 1982, 81-93.
- 802 THOM, P. "Lesnéwskian reading of ancient ontology: Parmenides to Democritus", *History of Philosophy of Logic*, 7, 1986, 155-6.

www.bdigital.ula.ve

- 803 TRABATTONI, F. *Parmenide. I frammenti*, trad., Milan, 1985, 42 pp.
- 804 — "Parmenide, Untersteiner e il fr. 8,5-6", *Etnechos*, 12, 1991, 313-18.
- 805 — "Mario Untersteiner interprete di Parmenide", in *L'etica della ragione*. Ricordo a Mario Untersteiner, éd. A. Battagazzore - F. Decleva Calzi Milan, 1989, 125-152.
- 806 TRINIDADE SANTOS, J. "Em defesa da identidade", *Euphrosyne*, 14, 1986, 9-36.
- 807 VERHOVEN, C. "Ben ingreep in Parmenides' Prooemium", *Algemeen Nederlandsche Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 81, 1989, 202-5.
- 808 — "Elegant construenen of the fenomenen volgen. Aristoteles over Parmenides", *Vrij Meiserva*, 4, 1985-6 223-30.
- 809 VETTER, H. "Ueber 'anfanglichen Fragen' am Beispiel des Parmenides", in *Wahrheit und Wirklichkeit*, Festschrift für Leo Gabdel zum 80. Geb., éd. Kampfer, P. - Pülmer, G. - Vetter, H., Berlin, 1983, pp. 155-68.
- 810 VILLANI, A. "La tenue ontologique dans le Poème de Parménide", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, 1988, 291-315.
- 811 VIOLA, C. "À propos d'un fragment du Poème de Parménide cité par Clément d'Alexandrie (Ve Stromate, c. IX, 59,6)", *Bulletin de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 26, 1984, 90-92.
- 812 — "Aux origines de la gnoseologie. Réflexions sur le sens du fr. IV (DK) du Poème de Parménide", in *Études sur Parménide* (cf.), pp. 69-101.
- 813 VISION, G. "Reference and the goat of Parmenides", *Græzer Philosophische Studien*, 25-6, 1985-6, 297-326.
- 814 VLADUTESCU, G. "Une lecture parallèle: Parménide et Spinoza" (en Roum.), *Magyar Filozofiai Szemle*, 3-4, 1987, 366-9.
- 815 WIESNER, J. "Uebersetzungen zu Parmenides, fr. VIII, 34 (DK)", in *Études sur Parménide* (cf.), pp. 170-91.
- 816 WOODBURY, L. - BOWEN, C. "Parmenides on naming by mortal men: fr. B 8,5-5c", *Ancient Philosophy*, 6, 1986, 1-13.
- 817 WYATT, W.F. "The root of Parmenides", *Harvard Studies in Classical Philology*, 94, 1992, p. 113-20.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA:

A. FUENTES:

[Para las fuentes del poema de Parménides, véanse pp. 147 - 149].

Aristóteles, *Física* (Leçons de Physique, trad. et commentaire de Jules Barthélemy Saint-Hilaire; trad. revue par P. Mathias; introduction et dossier de J. - L. Poirier / Presses Pocket, Paris / 1990). Libros III y IV, traducidos al castellano por Alejandro Vigo, y publicados, con la introducción y comentario del mismo autor, por Editorial Biblos, Buenos Aires / 1995.

-----, *De coelo*, versión castellana del traductor del original inglés de Guthrie, tomo II, obra citada más abajo.

-----, *De generatione et corruptione*, versión castellana del traductor inglés de Guthrie, tomo II, obra citada.

-----, *Metafísica*, trad. castellana de Hernán Zucchi, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000.

-----, *Organon* (Tratados de Lógica), *Categorías*, *Analíticos I*, *Refutaciones sofísticas*: Traducción castellana: México, Ed. Porrúa / 1993.

-----, *Ética a Nicómaco*, en 'Obras de Aristóteles', traducción castellana por P. De Azcárate / Biblioteca filosófica, Madrid. (Espasa-Calpe / 2ª ed. / Madrid, 1981).

Laercio, Diógenes, *Vidas y opiniones de los filósofos*, 10 libros. Edición crítica completa: Long, Herbert S. (2 v v.). Oxford, England, 1964.

Platón, *Obras completas*, 12 vv. Trad. castellana de García Bacca, J. D. Caracas, Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, 1980. La Editorial 'Gredos' de Madrid, publicó (el año 2000), en 6 volúmenes, la traducción castellana de la mayor parte de los diálogos, con introducciones y notas.

Diels, H. : - *Doxographi graeci*, (Berlín, 1879; 2ª ed. / 1929).

- *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 v v. (Ed. Diels-Kranz, W. / XVI ed., Berlín, 1972).

Presocráticos: *Refranero, Poemas, Sentenciaro de los primeros filósofos griegos*, traducción castellana de Juan David García Bacca, Caracas, EDIME / 1972. (Hay una edición del Colegio de México, de 1943, con el título de *Los Presocráticos*).

Marcovich, M., *Heraclitus* (Texto griego y versión castellana) / Editio minor. Talleres Gráficos Universitarios (Mérida / Ven.), 1968.

Fernández, Clemente: *Los filósofos antiguos / Selección de textos*, con indicaciones de fuentes, bibliografía y su versión castellana. Biblioteca de Autores Cristianos / Madrid, 1974.

B. OTROS TEXTOS (Monografías, obras especializadas / Manuales):

A A. V V., Bravo, Francisco, 'Platón: de la ética a la ontología', pp. 65 y ss., en *Ensayos para una historia de la filosofía*, Coordinador: Francisco Bravo. Caracas, Fondo editorial de la Facultad de Humanidades y Educación (Universidad Central de Venezuela), 1998.

Arana Marcos, José Ramón, *Platón, doctrinas no escritas*, Bilbao (Esp.), Servicio editorial de la Universidad del País Vasco, 1998.

Bergson, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Quadrigue / Puf, 2006.

Bravo, Francisco, *Teoría platónica de la definición*, Fondo editorial de Humanidades y Educación, U. C. V. / Caracas, 2000.

Copleston, Frederick, *Historia de la Filosofía*, 9 vv. Trad. castellana de J. M. García de La Mora. Barcelona, España. Editorial Ariel, 2001.

Cordero, Néstor - Luis, *Les deux chemins de Parménide* (2ª éd.), Paris / Bruxelles, Librairie Vrin, 1997.

Cornford, F. M., *Plato and Parmenide*, Londres, Paul Kegan, 1939.

Delfgaauw, Bernard, *Historia de la Filosofía*, Buenos Aires, Ed. C. Lohé, 1966.

Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos / vol. 1, 7ª ed. (reimpresión), 1997.

Gambra, Rafael, *Historia sencilla de la Filosofía*, Madrid, Rialp / 12ª ed. 1981.

Gomperz, Theodor, *Pensadores griegos*, 3 vv. Trad. castellana dirigida por Cortés, J. y Martínez, A. / Barcelona, España. Empresa editorial Herder, 2000.

Guthrie, W. K. G., *Historia de la filosofía griega*, vol. II / Madrid, Gredos, 1993.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vv. Trad. castellana de Rocés, W., México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Heidegger, Martín, *Conferencias y artículos*, Trad. castellana de Barjau, E. Barcelona, España, Ediciones del Serbal (Odós / 5), 1994.

—————, *Hitos*, traducc. castellana / Alianza editorial, Madrid, 2001.

Hirschberger, Johannes, *Historia de la Filosofía*, 2 vv. Traducc. castellana: Herder, Barcelona, 1981.

-----, *Breve Historia de la Filosofía*, traducción castellana: Barcelona, España, Editorial Herder, 1973.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción castellana de Xirau, J. y Roces, W. Santafé de Bogotá (Colombia), Fondo de Cultura Económica, 1997.

Mariás, Julián, *Historia de la Filosofía*, Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1978.

-----, *Biografía de la Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Nietzsche, Friedrich, *Los Filósofos Preplatónicos*, traducción castellana: Madrid, Editorial Trotta, S. A., 2003.

Ramis, Pompeyo, *Lógica y Crítica del discurso*, Mérida, Ven / Consejo de Publicaciones. U. L. A., 2006.

Reale, Giovanni – Antiseri, Darío, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, (3 vv.), traducción castellana: Barcelona, Herder, 2001.

Vélez Correa, Jaime, *Historia de la filosofía antigua y medieval*, Santafé de Bogotá, 1961.

Zubirí, Xavier, *Cinco lecciones de Filosofía*, Madrid, Alianza Editorial / El Libro de bolsillo, 1999.

C. HEMEROGRAFÍA :

“**Filosofía**”, revista del postgrado de Filosofía de la Universidad de Los Andes, Mérida / Venezuela, nº 14 (Enero-diciembre de 2003), art. ‘La doctrina platónica de la Verdad’ pp. 209 y ss., de Miguel Montoya Salas.

De La Vega, Marta : *Los preplatónicos*, transcripción del seminario de julio de 2006 / Doctorado de Filosofía (U.L.A. / Mérida).