



Universidad  
de La Laguna

Escuela de Doctorado  
y Estudios de Posgrado

## TÍTULO DE LA TESIS DOCTORAL

El concepto de incorpóreo: de los presocráticos a Platón

---

### AUTOR/A

Alberto

Relancio

Menéndez

### DIRECTOR/A

Ignacio Adolfo

Marieta

Hernández

### CODIRECTOR/A

Antonio

Pérez

Quintana

## DEPARTAMENTO O INSTITUTO UNIVERSITARIO

---

## FECHA DE LECTURA

10/12/2020

---

Universidad de La Laguna

-Programa de Doctorado en Filosofía-



**Tesis Doctoral**

**El concepto de *incorpóreo*: de los presocráticos  
a Platón**

Alberto Relancio Menéndez

Director-tutor: Iñaki Marieta Hernández.

Codirector: Antonio Pérez Quintana.

La Laguna – 2020



IN MEMORIAM

SANTIAGO GONZÁLEZ ESCUDERO

# INTRODUCCIÓN GENERAL

1. PROPÓSITOS INICIALES (Y DERIVADOS) DE ESTE TRABAJO
2. LITERATURA ESPECIALIZADA SOBRE LO INCORPÓREO
3. ESTRUCTURA Y PARTES DE ESTE TRABAJO
4. METODOLOGÍA
5. OBJETIVOS ALCANZADOS
6. AGRADECIMIENTOS

# 1. PROPÓSITOS INICIALES (Y DERIVADOS) DE ESTE TRABAJO

El propósito originario de este trabajo tenía que ver con la idea directa que se traduce en el término acuñado por Platón: "ἄσώματος", "asómatos", "incorpóreo". El significado literal del término tanto en griego como en español parece ser muy claro y directo, en la medida en que es un término negativo y que parece apuntar a realidades o seres que no tienen cuerpo, y que en Platón se puede pensar que remiten inmediatamente al alma (racional) o a las denominadas Ideas o Formas inteligibles (y ya con más dudas a dioses o démones, por ejemplo).

Lo cual llevaría a deducir que si Platón introduce el término será porque su especial contenido va ligado a su pensamiento filosófico: la creación de la teoría de las Ideas, o, mejor dicho, en términos de contenidos, la concepción de que existe un mundo autónomo de Ideas o Formas<sup>1</sup> que no son seres físicos o perceptibles por los sentidos; o, incluso la noción de un alma desligada en términos absolutos de adherencias corpóreas o materiales. Lo que lleva, dándole la vuelta a lo anterior, a pensar que si el ateniense fue el primero en concebir esto será porque sus predecesores no fueran capaces de hacerlo por alguna razón, y que cuando hablaban, por ejemplo, del alma siempre la ligaban con su base física (almas de aire, fuego, átomos de alma). Y en esta línea, los preplatónicos, asimismo, no habrían concebido un ámbito de Ideas o Formas independiente del mundo sensible, es decir, del mundo natural, que sería el escenario de sus especulaciones: nos referimos a las

---

<sup>1</sup> Utilizamos aquí Ideas o Formas inteligibles como sinónimos, aunque vamos a usar preferentemente la segunda opción, menos equívoca y más precisa.

diversas teorías sobre la *Physis* que se suelen considerar desde Tales de Mileto en adelante, hasta la época de Sócrates, aproximadamente, con autores como Diógenes de Apolonia, Arquelaos de Atenas o Demócrito de Abdera.

Estos dos párrafos anteriores señalan la dimensión de los *pareceres* y *deducciones* a la hora de abordar el trabajo. Pero esto no podía ser más que el punto de partida sobre el pensamiento de Platón, y de forma muy vaga, pues se presupone el sentido y, sobre todo, los contenidos del concepto de incorpóreo (¿de qué tipo de incorpóreo estamos hablando cuando hablamos de Formas inteligibles, y, en concreto, qué son estas Formas? Lo mismo podría decirse para las almas, los dioses, etc.). Así que el objeto era analizar estos pre-juicios y estas pre-suposiciones.

Después de ciertos desarrollos del trabajo sobre Platón, se podía apreciar que el nivel de análisis que derivaba de lo incorpóreo removía toda la ontología platónica. Desde el cuestionamiento de qué se podía entender por una Forma inteligible frente a lo que los intérpretes históricos habían querido entender o aceptar en relación con esta hipótesis platónica, que había que precisar y repensar de raíz (aunque pareciera una osadía, o una pérdida de tiempo, volver a pensar una concepción mil veces tratada y evaluada), hasta tomarse en serio qué significado tenía para Platón intentar demostrar la existencia de un tipo de alma inmortal, indestructible, y en qué dimensión se movían estas almas racionales. Esto arrastraba toda una concepción antropológica del ser humano –qué era lo corpóreo y que era lo psicológico o anímico en éste-, generalizada inmediatamente al campo de la totalidad de los seres vivientes –¿tenían alma los animales?, ¿de qué tipo?, ¿y las plantas?, ¿y las rocas? Y todavía más intrigante y decisivo, frente a múltiples especulaciones de los intérpretes que no querían, o no sabían, dejar de lado los prejuicios de la cultura cristiana: ¿qué era un dios para Platón?, o, mejor dicho, ¿a qué idea racional fue a parar Platón a partir de los dioses mitológicos olímpicos, o de las religiones de misterios griegas o de las creencias órficas, en paralelo con la racionalización de la idea de alma? En términos ontológicos: ¿los dioses eran puras almas, y eran realmente incorpóreos, o tenían algún tipo de cuerpo y eran seres compuestos, como los humanos?

Así que el objetivo del trabajo iba caminando desde saber a qué denominaba Platón *incorpóreo* y en qué consistía esta falta de corporeidad, hasta averiguar qué eran realmente para él estos seres incorpóreos, y si había varios tipos distintos de ellos. Y la dificultad principal era que Platón utiliza muy pocas veces la palabra “ἄσώματος”, “asómatos”, y casi siempre habla de la ontología desde los tipos de conocimiento y sus objetos, salvo la valiosa excepción de *El Sofista*, donde se contraponen dos concepciones ontológicas de la realidad opuestas: los corporeístas –los que creen que todo lo que existe son cuerpos o está formado por estos- *versus* los amigos de las Formas –los partidarios de estos seres incorpóreos (como se dice explícitamente), inteligibles, pero no tangibles o visibles. Lo que ratificaba una visión consciente de la ontología de fondo que Platón muy raramente teoriza. Hasta el punto de que nunca se aclara en términos ontológicos qué es el ámbito o el reino sensible, aunque sea tratado como un género –junto con las Formas y el tercer género introducido en el *Timeo*: la *Chora* o espacio-material (por denominarlo de manera deficiente). ¿El ámbito sensible es la *Physis*, el Universo, los cuerpos, lo que se genera y se destruye...? ¿Y entonces las almas a qué género pertenecen?, ¿Y los dioses? Ya que no parece que ni almas ni dioses sean Formas ni que se puedan ubicar en un espacio-material subyacente al Cosmos. Quizá hablar de lo sensible sea hablar de algo compuesto o tan sólo relativo al conocimiento (a cierto tipo de conocimiento), igual que hablar de un ser humano en Platón es hablar de un compuesto heterogéneo (con componentes de distinto género), de un ser perecedero, pues el alma racional no pertenece al compuesto, ni es propia de un ser humano dado, pues transmigra de uno a otro. Así que el alma razonante de Sócrates no le pertenece, pues fue antes de muchos otros, y se habrá reencarnado en otros individuos; así que, al morir Sócrates, su cuerpo se destruye para siempre y con éste el compuesto humano.

No obstante, la construcción de lo incorpóreo en Platón lleva, como es lógico, a preguntarse por lo corpóreo, por el cuerpo y su concepción. Y nuestros prejuicios nos dicen (las creencias en que vivimos, diría Ortega, no lo que sabemos) que “cuerpo” es una palabra vulgar, del vocabulario más básico, que siempre se ha usado, y que todo el mundo entiende (nadie pregunta ¿qué es eso? Aunque tampoco nadie pregunta al hablar de alma o de Dios, pues cualquier persona ya cree saberlo). Pero en términos históricos, decir que se ha usado *desde siempre*, ¿qué quiere decir?



En el contexto de la cultura griega muchos eruditos creen que en Homero no hay un concepto de cuerpo, y, de hecho, se constata que la palabra σῶμα, “soma”, sólo se utiliza en el griego homérico con el sentido de “cadáver” (aunque hay quien discute ambas cosas). Ya no se pone en duda que a partir de Hesíodo en adelante “soma” se comienza a usar con el significado de *cuerpo de un ser humano o de un animal*. La pregunta crucial para nosotros era: ¿cuándo se generaliza el significado de cuerpo de un humano o animal a *cuerpo físico en general*? Y llegar a una conclusión sobre esto fue mucho más complejo de lo que a primera vista pudiera parecer, teniendo que remover una retahíla de tópicos heredados y dados por válidos durante décadas.

Porque si bien la pregunta originaria relativa a la etapa presocrática frente a la filosofía platónica era, ¿ya habían descubierto los presocráticos el concepto de *incorpóreo*, como afirmaba el clásico artículo de 1932 de Herbert Gomperz?, también, y mucho más tarde, se añadió otra más básica: ¿los autores del siglo V como Meliso o Demócrito, o incluso el célebre sofista Gorgias, ya tenían un concepto de *cuerpo físico*, o incluso geométrico, tal y como se dice en múltiples manuales o artículos de especialistas? ¿Era esto cierto, realmente? ¿Merecía la pena revisarlo?

## 2. LITERATURA ESPECIALIZADA SOBRE LO INCORPÓREO

Nuestra indagación en el mundo presocrático comenzó por uno de los pocos artículos de la literatura específica sobre el tema, el aludido artículo de Gomperz, precisamente titulado ἄσματος, “ASÓMATOS”. Era necesario analizarlo y criticarlo. Durante mucho tiempo este artículo fue la única referencia específica sobre el tema, a pesar de haber recibido muchas críticas, sobre todo en lo que se refería a los textos que se utilizaban –apócrifos de Filolao o de Anaxímenes, por ejemplo, asumiéndolos como auténticos- para mantener la tesis de que ya se había usado el término “asómatos” mucho antes de Platón, si bien con un sentido previo al que éste utilizaba.

Y este era la única fuente concreta que utilizaba en los años 60 del siglo pasado el célebre W.K.C. Guthrie en su magnífica obra de referencia sobre la Historia de la Filosofía Griega, que ya se olvida de los textos propuestos por Gomperz que nunca se aceptaron, pero que mantiene una variante muy repetida: el concepto de incorpóreo se fue construyendo poco a poco en los presocráticos. Que, sin embargo, se cruzaba con su no menos repetida fórmula de que la única forma de existencia en los presocráticos era la corpórea. Aunque Guthrie reconoce que, con el Amor y el Odio de Empédocles, y, sobre todo, con el *Nous* de Anaxágoras (el Ser de Parménides era mucho más ambiguo, pues Guthrie llega a admitir la división entre conocimiento sensorial y racional en él, pero no la verdadera comprensión de lo *inmaterial*) parecía que se había llegado al límite de este marco conceptual, y que ya se estaba pisando prácticamente el terreno de lo incorpóreo de hecho, a pesar de las deficiencias conceptuales o terminológicas.

Mucho más sorprendente para nosotros fue encontrar algún tiempo después un artículo mucho menos conocido, el artículo de Robert Renehan titulado “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality”, que es, por decirlo rápido, una mini enciclopedia sobre el tema, pues trata el tema de lo incorpóreo (y lo inmaterial, que él asimila) desde Homero hasta Orígenes y Proclo. A falta de un libro o monografía más extensa, el artículo de Renehan es un verdadero compendio del tema en un número reducido de páginas. La tesis principal de Renehan es que hubo una evolución conceptual en los presocráticos hacia el concepto de incorpóreo pero que el salto crucial lo dio Platón, inaugurando un ámbito nuevo, lo que daría lugar a una nueva ontología desarrollada sobre todo por el platonismo medio y el neoplatonismo, y que heredarían los teólogos cristianos. En palabras de Renehan: “... se debe reconocer que un hombre fue responsable de la creación de una ontología que culmina en el Ser incorpóreo como la realidad más verdadera y más alta. Ese hombre fue Platón.”<sup>2</sup>

Hemos hecho una pormenorizada exposición, seguida de un análisis crítico, del artículo de Renehan en nuestro trabajo, dado que es el texto más importante para nosotros desde el punto de vista temático e histórico. Hay argumentaciones

---

<sup>2</sup> Renehan, R.: “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality,” *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21-2 (1980) p. 138. Traducción nuestra.

muy acertadas en él, como la demoledora crítica hecha al artículo de Gomperz, y otras mucho más deficientes (e incluso contradictorias) como la confusión entre incorpóreo e inmaterial, que lleva a verdaderos callejones sin salida, como se verá más adelante.

Aunque Renehan no ha tenido excesiva difusión, sí caló en los autores estadounidenses de finales del siglo pasado y principios de este. Y en particular en una autora, Patricia Curd, que se interesó por el tema de lo incorpóreo publicando varios artículos sobre el tema en los autores presocráticos (e incluso durante unos años parecía preparar un libro que luego no llegó a ver la luz), y que discutió los presupuestos de Renehan. Curd defiende en sus artículos que ya Parménides en sus referencias del pensamiento genuino, o Heráclito y su *logos*, o bien Empédocles con su Amor y Odio, y, por supuesto, Anaxágoras con su *Nous*, ya están utilizando las categorías de incorpóreo o inmaterial, aunque no existan unos términos técnicos para nombrarlo. La autora, que se especializó en Parménides y Anaxágoras, argumenta muy bien sus textos pero, por ejemplo, se deja llevar en Parménides por una interpretación (la de Guthrie) absolutamente platonizante, donde ya se descubren dos ámbitos de seres: los sensibles y los inteligibles (sin saber muy bien qué estatus pudieran tener estos en el autor de Elea), o bien no acaba de definir qué es un cuerpo y qué supondría no tener cuerpo, o, peor aún, intenta utilizar una noción de materia vulgar o *técnica –stuff–* (en el sentido de materiales o cosas que se utilizan para producir objetos o útiles en diversas artes o técnicas; una acepción prefilosófica o, al menos, prearistotélica) para descubrir seres no materiales, en cuanto que no son *cosas* como las demás, sino seres inmateriales dentro de la *Physis*, *seres físicos inmateriales*. Sus teorizaciones son realmente interesantes, y en el fondo no difieren tanto de las teorías gradualistas de lo incorpóreo de Guthrie o el propio Renehan, pero no acaban de cuajar por lo complicado de las conceptualizaciones ontológicas que arrastran los conceptos, o por carecer de un marco teórico de referencia. Lo que quizá la llevó a abandonar esta línea de investigación y dedicarse estos últimos años a temas relacionados con la comprensibilidad de la *Physis* en los presocráticos o la revisión del modelo de substancia-accidentes de Aristóteles aplicado a los presocráticos.

### 3. ESTRUCTURA Y PARTES DE ESTE TRABAJO

Por lo que llevamos dicho, ya se puede adivinar que la estructuración de este trabajo tiene tres partes claras (y una más a la que ahora aludiremos).

1. Una revisión de las teorías sobre lo incorpóreo guiándonos por la literatura especializada citada. Esto es, basándonos en los artículos de Gomperz, de Renehan y de Curd, añadiendo la correa de transmisión de Guthrie, en cuanto referencia de generaciones de estudiosos.
2. Una segunda parte dedicada a algunas temas y autores cruciales en los presocráticos en el tema de lo incorpóreo –pues los demás los aceptamos en principio tal y como los hemos expuesto al revisar la exposición de Guthrie, con algunos matices. Dichos autores serían los siguientes:
  - a. La crítica a la versión platonizante (o metafísica) del Poema de Parménides, en la medida en que presupone un ámbito incorpóreo de lo inteligible. O dicho a la inversa: la recuperación de un Parménides presocrático y físico.
  - b. La indagación del vacío atomista (ΚΕΝΟΝ) como el modelo por antonomasia de un incorpóreo (*avant la lettre*) físico, en la medida en que se introduce una nueva forma de ser (que no podría ser conceptualizada como un cuerpo) dentro del ámbito de la *Physis*.
  - c. Una aproximación al complejo ámbito de los números en los pitagóricos, desmontando una supuesta teoría numérica sobre la *Physis inventada* por Aristóteles. Y dando algunas claves para no tener que presuponer que lo abstracto matemático tiene por qué ser necesariamente incorpóreo o necesariamente subjetivo (una elaboración mental basada en algo accidental, en versión aristotélica).

3. Una tercera parte centrada en el pensamiento de Platón, que distinguiría dos grandes bloques:
  - a. Cuerpos en Platón. Donde se trata de argumentar que es Platón quien da carta de naturaleza al concepto de *cuerpo físico* y *cuerpo geométrico* entre el *Fedón* y el *Timeo*, y no sus predecesores.
  - b. Incorpóreos en Platón. Donde se distingue entre incorpóreos transfísicos absolutos e incorpóreos diasomáticos relativos. Lo que lleva a tratar:
    - i. Las Formas inteligibles. Qué son y qué no son estas, y cuál es su estatus ontológico. Y su relación con el Cosmos perceptible.
    - ii. Las Almas. Qué son y su tipo de incorporeidad según su ámbito de actuación.
    - iii. Y el caso peculiar de los dioses (y los demonios) en la filosofía de Platón. Y la relación en estos entre lo incorpóreo y los cuerpos indestructibles.
  - c. Dos cuadros al final de las partes a) y b) sintetizan, por un lado, los tipos de cuerpos (y protocuerpos) que se pueden deducir del *Timeo* y, por otro, los distintos vivientes (*Zôa*) en su composición corpórea e incorpórea en el *Timeo* del Platón.
  
4. Una cuarta parte que en principio iba a ser un Apéndice, lleva al planteamiento de cómo hereda Aristóteles tanto las nociones de cuerpo como, sobre todo, la idea de incorpóreo, entendida por éste de manera notablemente distinta a su maestro. Con dos bloques:
  - a. Cuerpos en Aristóteles. Se revisa, por encima de todo, la distinción entre cuerpos físicos y matemáticos (en relación con los tipos de sustancias). Pero también los conceptos de cuerpos simples imperceptibles y perceptibles o de cuerpos astrales, así como la noción de lugar, entre otras cosas.

- b. Incorpóreos en Aristóteles. Se revisan los usos del término “ἄσώματος”, “incorpóreo”, en los diversos textos aristotélicos. Se distingue lo incorpóreo de lo inmaterial, y se indaga sobre la incorporeidad del alma.

Se intenta, por último, definir qué se puede considerar incorpóreo en Aristóteles, en relación con los incorpóreos platónicos, y se construye una tabla con las aplicaciones **de hecho** del concepto dentro y fuera de su filosofía.

## 4. METODOLOGÍA

Quizá lo más complicado desde el punto de vista de la metodología en un trabajo como este ha sido cómo equilibrar el objeto temático a estudiar con un periodo histórico dilatado, básicamente desde Parménides a Aristóteles, en el que había que tratar varios autores de suma importancia. La cuestión era: ¿dónde focalizar el tema en los diferentes autores y épocas, y qué dejar fuera?

En primera instancia, se trataba de ver hasta dónde hay atisbos en los autores presocráticos de lo que luego Platón denominará con el neologismo “ἄσώματος”, “asómatos”, y por qué el propio filósofo ateniense sintió la necesidad de acuñar este vocablo en un momento determinado de su obra, en el *Fedón* para ser exactos. Y por supuesto, una vez introducido, por qué es tan parco en el uso del término, y, sobre todo, una vez que se reconoce explícitamente en *El Sofista* (quizá un poco antes) los referentes ontológicos –las Formas inteligibles y, con dudas, el alma racional-, qué significado tiene para él este nuevo tipo de seres que no tienen cuerpo y se mueven en otra dimensión distinta a las cosas físicas.

Desde el punto de vista de la literatura especializada, ya hemos visto que es muy exigua, pues no existen libros al respecto, y sólo unos pocos artículos de tres

autores, aunque mucha gente cite el tema de pasada en innumerables obras, pero sin pararse a analizarlo mínimamente. Eso si nos atenemos estrictamente al concepto de *incorpóreo*. Pero si ampliamos un poco más el foco, acabaremos, necesariamente, en el concepto *cuerpo*, un concepto con truco incorporado, pues dejando de lado la acepción homérica de “cadáver”, desde Hesíodo es una palabra vulgar para denominar a los cuerpos de los seres humanos y de los animales. La doble cuestión aquí era: ¿Y para hablar de cualquier cuerpo físico en general, o incluso de un cuerpo en geometría, se usaba también “soma”? ¿Cuándo se comenzó a hacer esto? Había que indagar más allá de los tópicos en esta cuestión y volver a los textos, y a la datación de algunos de ellos o a su fiabilidad como citas auténticas.

Y si íbamos un paso más allá, ¿qué características debería tener lo corpóreo y qué tipos de cuerpos existen según los autores?; y, más centrado aún, ¿hay distintos tipos de incorpóreos, y qué significados y referencias concretas se les da en cada caso? Lo cual nos ha llevado a preguntarnos en el caso concreto de Platón, ¿qué es una Forma inteligible incorpórea para Platón? Lo que nos ha llevado de cabeza a chocar con las múltiples interpretaciones históricas que se han hecho de ellas. Y lo mismo ha sucedido con el alma –los tipos de almas- y con los dioses.

Lo que nos llevó, en síntesis, a varios presupuestos metodológicos:

1. Revisar los textos siempre en primera instancia, neutralizando en la medida de lo posible los tópicos aprendidos. Sin dejar de trabajar concienzudamente los artículos especializados sobre el tema.
2. Localizar los distintos enfoques e interpretaciones de los autores, intentando tener claros sus intereses, en la medida en que pertenecen a tal o cual escuela histórica o actual. Dado que no hay interpretaciones neutras, ser consciente lo más posible desde qué premisas se abordan los textos y por qué<sup>3</sup>.
3. Es preferible confiar en autores que no tengan ya una adscripción muy nítida a una escuela (que ya van a estar atados por unos presupuestos fijos, o por

---

<sup>3</sup> Aunque se trata de filosofía griega siempre se hace desde el presente, así que siempre se quiere imponer una perspectiva actual –sea idealista, materialista, analítica, neokantiana, neotomista, etc.- y hay que ser consciente desde dónde se habla y qué potencialidades tiene ese tipo de interpretación para dar cuenta del autor o del texto.

creencias irrenunciables), sino que sean, en la medida de lo posible, independientes, o, al menos, abiertos a rectificaciones de calado.

4. Cotejar siempre lo que dicen los intérpretes con los textos: sus hipótesis, sus prejuicios, lo que dan por supuesto y no discuten, lo que no explican, lo que ocultan, las confusiones en las que caen, los conceptos que usan, las instancias a que recurren, en quién se apoyan, qué cruces de textos hacen... Muchas investigaciones son *de encargo* (por diversos motivos) y ya tienen las conclusiones de antemano antes de haber realizado la investigación, así que forzarán los textos y los conceptos (y los escogerán) hasta que encajen con *lo que quieren que diga el autor*.
5. Lo importante es filtrar los libros o artículos que expliquen lo mejor posible al autor de referencia, no que explique los presupuestos de la escuela del intérprete o su propia filosofía. Lo que lleva a huir de polémicas académicas estériles, donde se trata de vencer al adversario o conseguir méritos o reconocimiento, al precio que sea.
6. Aunque, por supuesto, hay autores que tienen una autoridad reconocida en tal y cual campo, y hay que revisarlos –pero también cotejarlos con otros y con los textos-. Pero también usar artículos o libros que tengan interés por sí mismos, por su contenido y argumentaciones, y no simplemente por el nombre del autor o de la autora.
7. Y, por supuesto, no creerse a pie juntillas lo que se ha ido pasando de autor en autor, de manual en manual, de erudito en erudito, sobre tal o cual tema, durante décadas o siglos, sea este quien sea. Los eruditos y los especialistas tienen sus prejuicios como cualquier otro, aunque mejor disimulados.

Hemos seguido las pistas de los intérpretes que nos han parecido los más sensatos, los que mejor argumentaban, los que de verdad volvían a los textos, y no aquellos que forzaban los significados o comenzaban a construir castillos en el aire (algo más habitual de lo que parece): una suposición montada sobre otra suposición, elevada sobre una hipótesis, sobre un único texto, sobre una posible traducción... y que acaban en una serie de certezas extraídas de la nada.



Ha sido muy difícil en ocasiones –y entiendo que pueda despistar en parte al lector no avisado- saber dónde acotar un tema, por ejemplo, en el caso de Platón, cuando uno va dándose cuenta de cómo encajan las distintas piezas de una ontología, e intenta sistematizarla, aún a costa de seguir ciertos temas laterales al tema principal. A veces una cierta visión de conjunto es necesaria para entender una parte concreta de una filosofía.

Con los presocráticos hemos preferido seguir a autores solventes para encarrilar tal o cual interpretación y que no resultara estrambótica o inadmisibles, o simplemente arbitraria: podría haber argumentado bajo mi nombre –pues así lo pensaba- que Aristóteles se había inventado una escuela pitagórica en el siglo V a.C. que juraba y perjuraba que todo es número; o que el Poema de Parménides sigue una vía lógica, basada en cierto tipo de lenguaje, con vistas a imponer cierta lógica material al campo de la *Physis*; o que el Ser que no tiene cuerpo en Meliso no podía referirse a un cuerpo inanimado físico general, y de ahí las referencias al dolor y el sufrimiento... pero preferí apoyarme en síntesis apretadísimas de Carl Huffman/Leonid Zhmud, o de Tomás Calvo/Alberto Bernabé/José Solana Dueso, o de John Palmer, respectivamente. Sobre ellos hemos preferido basar nuestras ideas, aunque no estemos en todo de acuerdo con los detalles, o luego hayamos desarrollado nuestra argumentación con unos presupuestos o en un contexto muy alejado del suyo.

Otra forma de hacerlo habría sido *fusilar* –sin citar- a los autores, y hacer como que mi razonamiento partía de cero, y había tenido una revelación divina a la hora de interpretar temas tan polémicos y complejos.

Por otro lado, entendemos que este tipo de metodología no se podría o debería usar, probablemente, si uno no tiene una cierta experiencia en los temas que está estudiando, y, asimismo, si quiere prosperar en una comunidad académica de la que depende su puesto de trabajo. Da mucha libertad a la hora de investigar, pero conlleva una serie de riesgos.

## 5. OBJETIVOS ALCANZADOS

Aunque en las conclusiones finales, queda consignado lo que creemos que hemos conseguido con la realización de este trabajo, adelantaremos aquí algunas de ellas sintéticamente:

- Constatar que la categoría de incorpóreo en Platón abre nuevos ámbitos de realidad, uno determinado por la existencia de un tipo de almas de carácter racional, que gobiernan (en la medida en que lo permite la *resistencia* de la *Chora*) los cuerpos del Universo (y este en sí mismo, por parte del Alma del Mundo), tanto sus movimientos ordenados física como intelectualmente.
- Precisar qué tipos de seres son estos seres incorpóreos según Platón, y no según las múltiples interpretaciones posteriores, sobre todo en el caso de las Formas inteligibles. Así como resaltar que la individualidad reside no tanto en los compuestos humanos o animales sino en las propias almas racionales (con la excepción de los dioses).
- Aceptar que podría hablarse de *incorpóreos físicos* en los preplatónicos, *avant la lettre*, si los medimos desde una categoría que sólo se consolidaría más tarde –la de cuerpo físico estructurado. Podrían considerarse así el caso del Amor y el Odio de Empédocles, o el *Nous* de Anaxágoras, pero, sobre todo, de manera decisiva, el concepto de *vacío* en los atomistas. Serían conceptos más o menos deficientes o fallidos (más o menos míticos) desde un punto de vista racional, pero, en todo caso, pensados desde la *Physis*.
- La necesidad de no equiparar los incorpóreos físicos con el *verdadero incorpóreo* platónico, que desborda el género de los objetos físicos de forma absoluta. En ese sentido habría que hablar de *falsos incorpóreos* en el doble sentido de que proponen un nuevo tipo de realidades relativas (dentro de un marco conceptual dado) y de que, en su momento, no suponen una rectificación del concepto de cuerpo vivo de los animales o de los humanos, ya

que parece poco probable que el concepto de *cuerpo físico abstracto* hubiera sido puesto en circulación antes del propio Platón y sus coetáneos.

- La necesidad de distinguir en Platón entre lo que hemos llamado *incorpóreos transfísicos absolutos* e *incorpóreos diasomáticos relativos*. Evitamos usar “metafísicos” porque la palabra conlleva toda una tradición espiritualista, es decir, la concepción de un más allá espiritual que no está presente en Platón. Quizá sea este el criterio decisivo que separa a Platón del platonismo: en éste ni las Formas son sujetos o están en un mundo espiritual (aunque estén más allá del espacio y el tiempo en formato intensional, no extensional o cosmológico), ni las almas son trascendentes al Universo (ni sustancias espirituales) sino lo que mueve a los cuerpos del mismo –de ahí lo de diasomáticas- y a éste en su conjunto (en el caso particular del *Alma del Mundo*).

## 6. AGRADECIMIENTOS

El origen de este trabajo para obtener el grado de doctor se remonta al bienio de doctorado de 1991-1993 en la Universidad de Oviedo, cinco años después de acabar la carrera de Filosofía y CC. de la Educación, especialidad de Filosofía Pura, y ya trabajando como profesor de Instituto en Tenerife desde el otoño de 1987. En esos cursos de doctorado presenté un pequeño trabajo de investigación sobre lo incorpóreo en los presocráticos, y años después me concedieron la suficiencia investigadora para emprender formalmente la tesis doctoral.

La persona que hizo que me dedicara a este campo de investigación de la antigua filosofía griega fue Santiago González Escudero, que fue profesor mío en la carrera en la asignatura de “Historia filológica de la Filosofía” y a quien debo la orientación de mis estudios en este ámbito y, sobre todo, que me ayudara a la hora de sortear múltiples dificultades a la hora de simultanear la preparación e impartición de clases en un Instituto con el doctorado y el trabajo de la tesis en los

años 90. Aun así, el peso del trabajo de profesor de filosofía en la Enseñanza Media, la distancia entonces insalvable entre Oviedo y La Laguna (sólo a finales de 1999 nos enviamos nuestros primeros correos electrónicos) y el trabajo de conseguir bibliografía y estudiar en los periodos vacacionales, no fue suficiente para poder presentar en el año 2000 la tesis doctoral.

Durante años el proyecto fue abandonado, y cuando pensé en retomarlo en la primavera de 2008, fue demasiado tarde, pues un cáncer de rápida evolución acabó con la vida de Santiago en mayo de ese año. El, por esas fechas, era decano de la Facultad de Filosofía en Oviedo y me consta que estuvo dando clase hasta el mismo mes de abril, poco más de un mes antes de su muerte. Junto con el magisterio absolutamente imprescindible de Gustavo Bueno Martínez, Santiago fue un maestro y una persona siempre entusiasta y cercana que me alentó y me facilitó en todo momento mi trabajo en filosofía griega, y al que estoy muy agradecido. Por esta razón quiero dedicarle este trabajo que él inspiró y apoyó durante muchos años.

Por otro lado, debo al doctor en filosofía de la Universidad de La Laguna, Antonio Pérez Quintana, el ofrecimiento en la primavera de 2010 de dirigirme el mismo proyecto de tesis doctoral que había intentado llevar a cabo en Asturias, asumiendo con gran generosidad por su parte el tema y los presupuestos del trabajo truncado en los años 90. De esta forma, trasladé mi expediente a la Universidad de La Laguna y pude retomar un trabajo que había abandonado durante tan largo periodo de tiempo. En el otoño del 2010 quedó aceptado el proyecto en la Universidad de La Laguna, manteniendo incluso el mismo título originario y dentro de un Programa similar al que antaño se había desarrollado en Oviedo, pudiendo por mi parte poner en marcha el trabajo, poco a poco, de nuevo.

Culminar la presentación del proyecto de tesis en 2014 fue imposible y no quedó más remedio que saltar a una nueva ley de doctorado –la vigente- en estos últimos cinco cursos (asumiendo una dedicación a tiempo parcial). La ayuda de Antonio Pérez, director de la tesis durante los primeros tiempos y, más tarde, como codirector oficioso u oficial, ha sido fundamental para poder seguir adelante estos años, y le estoy muy agradecido por ello. La dirección de la tesis, después de la jubilación de Antonio Pérez (y de Ángela Sierra González, que figuraba como codirectora), pasó de forma temporal por la doctora M<sup>a</sup> Rosario Hernández Borges,

hasta llegar al actual titular de Filosofía Griega en la Universidad de La Laguna, el doctor Iñaki Marieta. Les agradezco a los tres, y en especial, al doctor Marieta, la amabilidad y generosidad que han tenido conmigo al desempeñar la tutoría y la dirección de un proyecto de tesis que venía rodado de tiempos pasados, y, sobre todo, por comprender unas muy difíciles condiciones de trabajo, las más, que me dejan poca disponibilidad horaria y en periodos muy concretos para dedicarme a investigar y escribir, en la medida en que he tenido que simultanearlo con mi trabajo en el IES Realejos y, en los últimos años, en paralelo con el Instituto, en la Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, reservando un tiempo muy limitado para mi vida personal.

Por esta razón, quiero reiterar mi agradecimiento por la comprensión de una situación complicada de hecho a los profesores Iñaki Marieta y Antonio Pérez, actuales director y codirector de este trabajo, que me han ayudado con sus correcciones y comentarios valiosos sobre el texto, así como con diversos trámites administrativos que ha habido que realizar. Y, asimismo, cómo no, a familiares y amigos, que durante muchos años han tenido que soportar oírme hablar de un proyecto que no parecía tener fin, pero que me han apoyado con su interés y ánimo en múltiples momentos de desaliento y, a veces, de desesperación. Quien ha pasado por ello, lo sabe.

No puedo dejar de agradecer, por último, la ayuda prestada por Carlos Frades Pérez en los últimos meses en lo referente a la confección de la bibliografía, índice, maquetación del texto, y revisiones varias. Estas tareas, y sus sugerencias y comentarios, han facilitado mucho llevar a buen puerto este trabajo.

# Trabajos de referencia sobre el concepto de incorpóreo en el pensamiento griego: Gomperz, Renehan, Guthrie y Curd

## INTRODUCCIÓN: Las dos teorías básicas sobre lo incorpóreo en el pensamiento griego

El tema de lo incorpóreo en los griegos muy raramente ha sido central en los estudios especializados, tratándose de forma marginal o como algo obvio en sí mismo, usualmente porque no se ha considerado al concepto de incorpóreo como algo técnico sino, más bien, como una mera derivación del significado normal en el lenguaje de la palabra “σῶμα”, “cuerpo”. Si se recurre a los diccionarios como el Liddell-Scott-Jones simplemente se señala que el término “ἄσώματος” fue acuñado por Platón y que aparece utilizado en cinco o seis ocasiones; lo que lo convierte en un término relativamente raro en el corpus platónico, sin perjuicio de que se le atribuya a Platón su creación.

No obstante, si nos centramos en la escasa literatura concreta sobre el concepto, parecen dibujarse dos teorías sobre el origen de la noción de incorpóreo en el pensamiento griego:

### A) Continuista

La idea central sería la siguiente: el paso de una concepción que considera todo lo real como corpóreo a una visión de la realidad que admite la existencia de

seres incorpóreos ha sido gradual. Esta postura está basada fundamentalmente en el artículo de Heinrich Gomperz de 1932 "ΑΣΩΜΑΤΟΣ"<sup>4</sup>, "Incorpóreo", que mantiene que hubo un preconceito y un significado previo de la palabra en el siglo V o incluso antes. Este preconceito -que utilizaría la palabra ἄσώματος con un significado más antiguo- consideraría a lo intangible y a lo que se escapaba a la percepción sensible, y, que, al mismo tiempo, no tuviera límites definidos dentro del mundo natural, algo incorpóreo. Esto ocurriría en principio en la época de los presocráticos, mientras que con Platón ya habría un cambio notable en el significado del término (que Gomperz trata de probar que ya existía antes de Platón): ahora ἄσώματος pasaría a significar "carente de todo cuerpo".

## B) Rupturista

Su idea central sería esta: el concepto de incorpóreo se alcanzaría gracias al salto conceptual que da Platón, que es quien introduce por primera vez la palabra ἄσώματος, y con ella el concepto de *incorpóreo*. Esta postura, que muchos estudiosos manejaban de forma intuitiva, está argumentada en el artículo de Robert Renehan "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality", publicado en 1980<sup>5</sup>, un trabajo que pasó desapercibido durante años, dado que su autor no es propiamente un especialista en filosofía griega sino un filólogo clásico que hizo una incursión en el campo de la filosofía de forma ocasional. Parece que el punto de partida de Renehan fue un artículo sobre el significado de σῶμα en Homero<sup>6</sup> frente a autores como Heinrich Gomperz o Bruno Snell, que le llevaría a indagar, en su artículo posterior, en los significados de incorpóreo e inmaterial desde Homero, Píndaro y los presocráticos hasta Orígenes y Proclo, en un denso y fulgurante recorrido de alrededor de doce siglos. La idea de Renehan es que aunque se atisbara en el periodo previo a Platón el significado de incorpóreo, al no tener claro el significado de inmaterial, no se pudo llegar a definir un concepto de

---

<sup>4</sup> Gomperz, H.: "ΑΣΩΜΑΤΟΣ" *Hermes*, Vol. 67, No. 2 (1932), pp. 155-167.

<sup>5</sup> Renehan, R.: "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality," *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21-2 (1980) 105-138.

<sup>6</sup> Renehan, R.: "The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer," *California Studies in Classical Antiquity* 12 (1979) 269-282. Versión electrónica en <http://www.jstor.org/stable/25010752>. En esta web se puede comprobar que la fecha de edición fue 1979 y no 1980, como así aparece citado en varios lugares (incluido el propio CV de Renehan).

incorpóreo que significara "sin propiedades o características materiales"; un logro indiscutible de Platón, que sería el que introduce el término técnico "ἄσώματος".

Comencemos revisando el artículo de Heinrich Gomperz, intentando sintetizar lo más fielmente posible su contenido.



# I. El artículo "ΑΣΩΜΑΤΟΣ" de H. Gomperz

## 1. La tesis de H. Gomperz. Textos en que se apoya

El artículo "ΑΣΩΜΑΤΟΣ"-“Incorpóreo”- de Heinrich Gomperz se publicó en 1932<sup>7</sup> y fue la única referencia especializada durante años en el tema al que hace alusión el título de su trabajo. En él se hacía eco de que en los principales diccionarios de griego antiguo siempre se atribuía a Platón la acuñación de la palabra "ἄσώματος", y con ella, el concepto de incorpóreo, en un sentido muy semejante al que nosotros utilizamos hoy en día.

Gomperz no estaba de acuerdo con esto e intentó demostrar en su artículo que la palabra -o al menos el concepto, aunque el término no existiera todavía-habría sido utilizada, si bien con un sentido menos abstracto, en época preplatónica. Propone en su pequeña investigación tres casos en donde "ἄσώματος" ya habría sido usado en autores del siglo V a. de C. e incluso antes; además de un disputado pasaje de Meliso de Samos, en el que, a pesar de no usarse el término, sí parece que se estaba utilizando el concepto *no tener cuerpo*.

Los tres casos donde el término podría haber sido usado, si se aceptaran como auténticos, serían los siguientes:

a) Un supuesto fragmento de Filolao de Crotona transmitido por un autor del siglo X, Claudiano Mamerto, que dice citar de Filolao la expresión ἄθάνατος τε καὶ ἄσώματος ἁρμονία {armonía inmortal e incorpórea}<sup>8</sup> y, asimismo, la expresión ἄσώματος ζωή {vida incorpórea}. La primera sería similar, según Gomperz, a la usada por Simias en el *Fedón* platónico, y la segunda expresión, que es

---

<sup>7</sup> Gomperz, H., "ΑΣΩΜΑΤΟΣ", *Hermes*, 67, 1932, pp. 155-167. Las traducciones del artículo de Gomperz son siempre nuestras.

<sup>8</sup> Nuestras traducciones insertas en el texto (o bien aclaraciones o comentarios) aparecerán siempre entre llaves.

referida a la vida que lleva el alma tras la muerte una vez separada del cuerpo<sup>9</sup>, «es efectivamente -según Gomperz- en cualquier sentido originario de esta palabra una vida "incorpórea"»<sup>10</sup>, si bien —explica éste- en un sentido corriente, precientífico.

b) Recurre Gomperz, asimismo, a una cita del neoplatónico Damascio, {autor que vivió entre la segunda mitad del siglo V y la primera mitad del siglo VI y fue el último escolarca de la Academia de Atenas, así como de los últimos representantes, junto con su discípulo Simplicio, del neoplatonismo tardío}, transmitida por Jerónimo y Helánico {autores estos de fecha incierta: se ha propuesto desde el siglo VI a. de C. hasta el periodo romano; probablemente del siglo III o II a. de C.}, y que se referiría a una antigua representación órfica del mundo, y que el propio Gomperz data en torno al año 500 a. de C. Se habla en ella de la «incorpórea Adrasteia, que se erige en todo el cosmos y sus límites»<sup>11</sup>. Divinidad que trae aquí a colación Gomperz por considerarla «ilimitada en tamaño»<sup>12</sup> en relación con su incorporeidad.

c) Un fragmento de Anaxímenes, que se suele considerar desde Diels como apócrifo, y que dice «El aire se acerca a lo incorpóreo. Y ya que nosotros nos desarrollamos por medio de su extensión, debe ser tan ilimitado como abundante, puesto que nada sale de él»<sup>13</sup>. Gomperz relaciona esto con Ferécides y Anaximandro, y recalca la relación entre incorpóreo e ilimitado, aunque advierte que el fragmento no dice que el aire sea incorpóreo, sino que sería material pero muy sutil, acercándose a lo incorpóreo. No obstante, cree que el uso del término "incorpóreo" podría ser auténtico, lo que llevaría su uso a mediados del siglo VI a. de C.

---

<sup>9</sup> Sin embargo, añadiríamos por nuestra parte, que el alma deje de estar unida al cuerpo no implica de forma automática que no sea corpórea. Eurípides puede decir que el alma (aire) retorna al éter y el cuerpo a la tierra cuando el individuo se muere, sin que esta separación alma-cuerpo conlleve que el alma sea incorpórea. Por otra parte, ninguna de las dos expresiones citadas tiene visos de ser un uso corriente o no técnico, y no parecen encontrarse en los escritos médicos ni en los escritos conservados de Filolao.

<sup>10</sup> Gomperz, H., Op. cit., p. 156.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 163.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 159.

d) Hay, sin embargo, un cuarto caso manejado por Gomperz que se refiere a la obra conservada de Meliso de Samos, donde si bien, dice aquel, no se encuentra la propia palabra sí lo designado por ella. El problema es que hay un choque en Meliso entre el fragmento 9, que dice que el Ser Uno no puede tener ningún cuerpo, ni grosor, pues entonces tendría partes y ya no sería uno, y el fragmento 3, que dice que el Ser tiene un tamaño sin límites, lo que parece querer decir -dice Gomperz- que se extiende espacialmente, algo que sólo podría referirse a un cuerpo (dado que, si no se refiere al espacio vacío, algo que no admite Meliso, tendrá que referirse a un cuerpo, razona aquel). Estos son los dos fragmentos:

Fr. 9: «Si es algo, debe ser uno; pero es algo, así que no puede tener cuerpo alguno: Pues si, por el contrario, tuviera grosor, tendría partes y ya no sería uno.»

Fr. 3: «Pero como es siempre así debe ser también el tamaño siempre sin límites.»<sup>14</sup>

Algunos autores -Zeller, Burnet- pensaron que el sujeto del fragmento 9 no se refería al Uno infinito sino a las unidades pitagóricas, y así descalificaron la transmisión de Simplicio. Pero otros no lo vieron así. De esta forma, Theodor Gomperz -el padre de Heinrich - y Von Gilbert intentaron probar, por contra, la posible compatibilidad en Meliso entre incorpóreo e ilimitado. El primero ya plantearía de alguna forma que Meliso podía tener en la cabeza la ecuación *cuerpo = tosca materialidad*, pensando en una materialidad más sutil que no sería propiamente corporal. Por su parte, Von Gilbert equipara *cuerpo = cierre en límites*: «"Sólo se puede llamar ἄσώματος -dice este autor- a que la sustancia no tenga forma corporal determinada (como la imagen circular de Parménides): pero de ninguna manera se puede expresar por medio de eso la insustancial o inmaterial, o sea el puro espíritu de la divinidad"».<sup>15</sup>

Gomperz piensa que quizá en la época de Meliso incorpóreo e ilimitado no fueran incompatibles, y así la equiparación que hace éste en el fragmento 9 de "tener un cuerpo" con "tener grosor" (πάχος), término éste que podría querer

---

<sup>14</sup>*ibidem*, p. 157 ss.

<sup>15</sup>*ibidem*, p. 158.

decir, como en la vieja física de Anaxímenes, *densidad* -por ejemplo, del aire- y entonces Meliso podría equiparar el grosor a la densidad más gruesa de los cuerpos, por oposición a la materia sutil, ilimitada según el tamaño, más fina, es decir, incorpórea. Anaxágoras, contemporáneo de Meliso, dice de su *Nous* que es ἄπειρον y «lo más fino y puro de todas las cosas» ¿Le habría negado Anaxágoras un "cuerpo" a su *Nous*? -se pregunta Gomperz-.

Concluye Gomperz esta primera parte del artículo diciendo lo siguiente:

Y ese es el núcleo de esta pequeña investigación. En los escasos restos de la más antigua especulación griega aparece tres veces incorporeidad unido a ilimitado; dos de estos restos se explican por falsificación (Anaxímenes Fr. 3 Diels, Orfeo Fr. 54 Kern), el tercero se interpreta como artificial (Meliso Fr. 9 Diels), porque se encuentra en esa unión una contradicción, cuya "reconciliación", según se manifiesta en Nestle, parece "apenas posible"<sup>16</sup>.

## 2. Σῶμα y sus diferentes significados históricos según Gomperz

En la segunda parte del artículo se plantea Gomperz, enfocando el asunto desde el lado opuesto, cuál podía ser el significado de σῶμα en el griego de la época, para intentar aclarar el correspondiente significado de "ἄσώματος". Según nuestro autor, σῶμα pasa de significar "cadáver" (Homero) a significar principalmente el cuerpo; así el primer significado de ἄσώματος sería «"descarnado, no vinculado al cuerpo"»<sup>17</sup> -así la "vida incorpórea" de la que hablaría Filolao, del alma tras la muerte, citada más arriba (Cl. Mamerto)-.

---

<sup>16</sup>*Ibidem*, pp. 163-164.

<sup>17</sup>*Ibidem*, p. 164.

Sigue Gomperz: «σῶμα» se aplica luego también a objetos inanimados, primero sólo a aquellos que se parecieran mucho al cuerpo en dos de sus características esenciales y muy próximas entre sí aunque no interdependientes: por un lado, la percepción sensible, en particular la tangibilidad y la visibilidad; por otra parte, el estar encerrado en límites más o menos fijos.<sup>18</sup> Σῶμα significa ahora – afirma el autor- algo así como "cuerpo fijo" o "rígido" y ἄσώματος puede significar entonces otra cosa. Es decir, por un lado, tendríamos la tangibilidad y la visibilidad, y, con ello, el "grosor" o "espesor" (πάχος); de ahí se derivaría la "tosca materialidad" (Th. Gomperz). Y, por otra parte, tendríamos lo que carece de límites fijos y rígidos (Gilbert), es decir, lo que es, en este sentido, ilimitado.

Y continúa Gomperz: «Sobre este nivel de desarrollo conceptual está fundamentada, en mi opinión, la relación de "incorpóreo" con "ilimitado": aquello que no es completo ni asequible no se deja delimitar en toda regla en los límites de una figura cualquiera; lo volátil es también lo dilatable; lo sutil, lo etéreo se burla de todo intento de terminarlo y delimitarlo; es así como [lo] incorpóreo, [aparece] como ilimitado.»<sup>19</sup>

Así ocurriría en los tres casos vistos con anterioridad: el de la Adrasteia órfica; el del aire invisible de Anaxímenes, "ilimitado y abundante", que "se aproxima a lo incorpóreo"; y el de Meliso, cuyo ser ilimitado no tiene grosor y es incorpóreo.

En resumidas cuentas, Gomperz nos está diciendo que, en un primer desarrollo del concepto, σῶμα tendría el siguiente significado: cualquier objeto, animado o no, tangible y visible, encerrado en límites (a esto se referiría la materia tosca o densa citada previamente). Y, por contra, habría un primer desarrollo de la palabra ἄσώματος (término que él pretende encontrar en la literatura previa a Platón) con el sentido de intangible, invisible, sin límites, equiparable a lo

---

<sup>18</sup> Ver W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, I, págs. 123-125, donde dice que es dudoso que el fr. 9 de Meliso se refiera a un cuerpo inanimado. Una referencia a objetos inanimados en el siglo V sólo la ve éste en el fr. 3 de Gorgias – parodia de los eléatas-, y en Filolao, fr. 12, si se pudiera considerar auténtico. El aire de Diógenes es animado e inteligente - afirma Guthrie- y en la tragedia (donde es frecuente), en Tucídides y en la literatura no filosófica σῶμα es siempre el cuerpo de un hombre o de un animal.

<sup>19</sup>*Ibidem*, p. 165-166.

evanescente, a lo sutil; es decir, al no haber un cuerpo delimitable, lo formado por una materia sutil e imperceptible se entendería como incorpóreo.

Gomperz señala en la última parte de su artículo que esta primera acepción de cuerpo como algo limitado siempre se ha mantenido, pero que la definición de cuerpo basándose en límites, y en su grosor o densidad, sería sustituida con el tiempo por otra que requeriría que un cuerpo, para ser tal, debería tener profundidad o extensión espacial. Y así a toda extensión espacial se la denominaría "cuerpo"; por lo que ahora una extensión espacial ilimitada sería algo corpóreo (o material) y no incorpóreo; pasando a ser lo incorpóreo lo que no tiene extensión en el espacio, lo que no está en el espacio (y es, por tanto, inmaterial).

Aunque matiza Gomperz: «Un resto de la opinión de que a un cuerpo le corresponden límites se ha mantenido siempre.»<sup>20</sup> Y pone como ejemplos un fragmento de Filolao hablando de los "cuerpos divinos" que giran en torno al fuego central, en su cosmología (Fr. A 16); a Demócrito, cuando llama a sus átomos "los cuerpos más pequeños" (Fr. 141); o también a Platón en el *Timeo*, que usa  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  para designar una partícula de determinada figura espacial (54b: "dos triángulos de los que se compone el cuerpo de fuego"), o que ha expresado que un "cuerpo" debería tener superficies límites (53c: "Cada una de aquellas formaciones del cuerpo tiene también profundidad"). Esta característica platónica de exigir "profundidad" ( $\beta\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ ) a un cuerpo es un desarrollo –dice Gomperz– del "grosor" ( $\pi\acute{\alpha}\chi\omicron\varsigma$ ) citado por Meliso (Anaxímenes podría haber hablado *avant la lettre* del aire como un cuerpo gaseoso), pues ahora «la extensión espacial se habría convertido en la señal principal del "cuerpo"»<sup>21</sup>; -así lo señalaría Gorgias en el Fr. 3/73-. «Y así toda extensión espacial ahora se denominaría "cuerpo"; "cuerpo" tendría el mismo significado que "materia"» -afirma Gomperz.

Esta última afirmación se constataría así en el "cuerpo eterno e inmortal" de Diógenes de Apolonia (Fr. 7), en Filolao (Fr. 12) o en Platón (*Tim.* 53c).

---

<sup>20</sup>*Ibidem*, p. 165.

<sup>21</sup>*Ibidem*, p. 166.

Pero con ello, y fundamentalmente con ello, sería imposible –remacha Gomperz– unir "incorporeidad" e "ilimitación" = extensión espacial ilimitada; la familia de ἀσώματων llegaría a ser incluida en la de inextensión espacial, esto es, la de aquello que no está en el espacio; lo que ahora se llama "incorpóreo" no puede ya carecer tan sólo de la materia tosca<sup>22</sup> sino de toda materialidad. Y en efecto, según se demuestra, parece que fueron los pitagóricos los primeros en explicar en este nuevo sentido números y relaciones numéricas, orden, disposición y similares, en cuanto "incorpóreos", y Platón [que] parece haberlos seguido, ha añadido sin embargo a la familia de lo incorpóreo las ideas.<sup>23</sup>

### 3. La Referencia final sobre Aristóteles

La nota a pie de página final del artículo de Gomperz está dedicada al desarrollo en Aristóteles del concepto de incorpóreo.

Comienza diciendo Gomperz que Aristóteles «ha hecho avanzar el nuevo y estricto sentido de incorpóreo desde Platón, efectivamente no sin ser consciente del viejo y popular sentido de esta palabra, puesto que también va a hacer uso corriente de él.»<sup>24</sup> El nuevo sentido sería considerar a lo incorpóreo como lo inespacial e inmaterial, y señala Gomperz *Met. A 7, 988a 25*, donde Aristóteles señala a la Díada de lo Grande y lo Pequeño de Platón como un incorpóreo, y afirma que hay ἀσώματα en este sentido. Y añade nuestro autor varias citas de obras aristotélicas donde «se acentuará la diferencia entre corpóreo e incorpóreo»: *Fís. IV 1, 209a 16*; *De Ani. I, 2 404b 31*; *Gen. et Corr. I, 5, 320a 30*.

Añade luego Gomperz una referencia de los *Tópicos* para ilustrar la imposible mezcla, según Aristóteles, de lo incorpóreo con lo corpóreo, que éste concretaría en el caso de la mezcla de color con fuego. Aprovecha Gomperz la mención del fuego

---

<sup>22</sup>¿Piensa Gomperz sólo en los sólidos y en los líquidos, estos últimos menos delimitados y menos visibles (transparentes) o agarrables?

<sup>23</sup>*Ibidem*, p. 166-167.

<sup>24</sup>*Ibidem*, p. 167.

para deslizarse hacia el sentido más viejo y popular de incorpóreo, según cree éste, que se plasmaría en el uso de comparativos o superlativos; por ejemplo, cuando dice el estagirita «la más sutil e incorpórea de las materias fundamentales» (refiriéndose a los cuatro elementos; *De An.* I 2, 405a 27). Otros usos populares o más antiguos en el sentido de Gomperz se encontrarían también en el *De Anima*, de donde extrae Gomperz la referencia a Heráclito sobre el alma equiparada con la respiración y en perpetuo flujo, siendo para Aristóteles esto lo más incorpóreo (405a 27); y la más general afirmación de éste sobre que el alma en los viejos pensadores era considerada incorpórea (405b 11), entendiendo por esto «el cuerpo más sutil y más incorpóreo» (I 5, 409b 21). Y termina el autor austríaco con tres citas de la *Física*, donde se dice: a) que el aire solo parece ser incorpóreo (IV 4, 212a 12), b) que el aire es «más sutil e incorpóreo que el agua» (215b 25), y c) y que un cuerpo atravesará más rápido un medio cuanto más incorpóreo sea éste (215b 10).

#### 4. Síntesis de la propuesta de Gomperz

Gomperz distingue, pues, dos sentidos cronológicos en  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ . Primero el de "cuerpo sólido", tangible, visible, con límites aparentes -para los sentidos- frente a  $\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ , que sería un "cuerpo sutil", no sólido, invisible, intangible, sin límites para nuestra percepción. Y un segundo sentido posterior donde  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  sería una generalización de cuerpo, a no sólo lo sólido perceptible, limitado, sino a todo aquello que ocupara espacio, que tuviera tres dimensiones, que tuviera profundidad; por muy sutil que fuese y aunque no tuviera límites perceptibles. Y entonces  $\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  querría decir ahora lo no espacial, lo que no está extendido en el espacio ni tiene profundidad, ni superficies limitantes: lo que está fuera del espacio.

El primer y viejo sentido de cuerpo -concluía -Gomperz-, y de incorpóreo, se daría ya en los presocráticos, incluso desde el siglo VI a. de C., y posiblemente se habría utilizado ya la propia palabra  $\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$ . El segundo significado más desarrollado y pulido de cuerpo y, por consiguiente, de incorpóreo, estaría atestiguado en Platón (en el espíritu y en la letra), que seguramente lo habría



tomado de los pitagóricos, los cuales habrían llegado a este significado absoluto de incorpóreo a través de sus teorías matemáticas, de las relaciones numéricas a las que Platón añadiría las Ideas en su famosa teoría.

## II. Comentario crítico del artículo de Gomperz

Para no caer en repeticiones innecesarias, haremos en este apartado un esquema de los principales temas que serían susceptibles de crítica en el artículo de Gomperz, dejando en muchos casos su desarrollo para cuando nos ocupemos de las críticas a éste de Robert Renehan en su propio artículo, algunas de las cuales asumiremos y comentaremos, sin perjuicio de criticar a ambos autores en varios puntos comunes, o al propio Renehan en algunos asuntos específicos, que van más allá de los planteamientos de Gomperz.

### 1. ¿Existió un término y un concepto de incorpóreo previos a Platón y con diferente significado? Relación entre vocabulario y conceptos

La propuesta de Gomperz en su artículo de proponer un término ἀσώματος preplatónico no ha tenido, que sepamos, continuidad, ni nadie ha podido detectar de forma fiable un uso auténtico de ἀσώματος previo a Platón con el significado estipulado por Gomperz. No se ha aceptado su uso en Anaxímenes, ni en la cosmología órfica transmitida por Damascio (que, aparte de graves problemas cronológicos, parece ser una mala lectura de los manuscritos), ni en el caso más prometedor de Filolao el pitagórico. Ni siquiera autores como Guthrie en principio abierto a admitir, al menos en parte, las ideas de Gomperz puede llegar a sostener

esta pretensión léxica. Un autor muy fiable para el caso de Filolao, como Carl Huffman, autor de una monografía de referencia sobre la autenticidad de los fragmentos de aquel<sup>25</sup>, desestima la posibilidad del uso del término “ἄσώματος” en este autor, a lo que habría que añadir la, creemos, convincente crítica del propio Renehan al respecto, que luego veremos. En consecuencia, el apoyo en el vocabulario de un primer concepto de *asómatos*, como pretende Gomperz, parece quedar fuera de juego.

En Gomperz es notorio que se pone por delante la pretensión de que la palabra funcionaría como una prueba de la existencia del concepto, pero no hasta el punto de negar que éste sin aquella no podría existir. De hecho, Gomperz esgrime el caso de Meliso de Samos como prueba de un concepto de *incorpóreo* previo a Platón, aunque no exista una palabra directa que lo nombre, si bien hay una expresión lingüística que describiría el mismo significado que aquella. Meliso atribuiría "no tener cuerpo alguno" a lo que existe, a un ser único e ilimitado, que coincidiría con la realidad toda.

La apoyatura lingüística aquí es clara, aún sin un término específico, y fundaría para Gomperz un preconcepto de *incorpóreo* que luego evolucionaría a través de los pitagóricos hasta llegar a Platón, con un nuevo significado, si bien enraizado en el anterior, y con un tecnicismo para nombrarlo. Gomperz utiliza una base lingüística para atreverse a hablar de un significado conceptual. Renehan, como veremos, va más allá, y pretenderá encontrar conceptos vagos sin apoyaturas léxicas directas, o apenas indirectas.

---

<sup>25</sup> Huffman, C., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge U.P., 1993.

## 2. Sobre los distintos significados de Σῶμα desde Homero a Platón

El esquema de la evolución de σῶμα según Gomperz sería este:

1. En principio σῶμα significaría "cadáver" en Homero, y luego (Hesíodo, etc.) pasaría a significar cuerpo orgánico de hombres o animales.

2. Luego extendería su significado a cuerpos inanimados, siempre que cumplieran dos requisitos:

a) fueran tangibles y visibles, y

b) tuvieran límites más o menos fijos (dando lugar a cierto grosor o espesor en ellos).

3. La evolución posterior de σῶμα sería la siguiente: lo primordial de un cuerpo ya no sería tanto sus límites (que conllevaría su grosor/espesor) sino el tener profundidad (tridimensionalidad), extensión espacial (aunque fuera ilimitada).

Es decir, *cuerpo/corporal* = *ser extenso en el espacio* (tener profundidad, tres dimensiones, y en muchos casos, límites).

El asunto de si en Homero la palabra σῶμα significa exclusivamente *cadáver* fue discutido en un primer artículo de Robert Renehan<sup>26</sup>, "The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer", como hemos citado más arriba. Más controvertido aún sería el paso del punto 2. que marcaría la extensión del significado de un cuerpo animal o humano a un cuerpo físico inanimado en general. Es cierto que Liddell y Scott en su *Lexicon* introducen la acepción «cualquier sustancia corporal», es decir, la acepción de cuerpo físico en general antes de Platón, aduciendo el fragmento 9 de Meliso, el 3 de Gorgias y el 12 de Filolao<sup>27</sup>. Sobre la autenticidad del fragmento de Filolao Carl Huffman afirma

---

<sup>26</sup> Renehan, R.: "The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer," *California Studies in Classical Antiquity* 12 (1979) 269-282.

<sup>27</sup> El fragmento de Filolao afirma: "Los cuerpos de la esfera son cinco. Los que están en la esfera: fuego, agua, tierra y aire; y el quinto, el buque de carga de la esfera.", *Los Filósofos Presocráticos*, III, Gredos, p. 137.

que “This is a much discussed fragment... However, what evidence there is suggests it is spurious... The main reason for suspecting that the fragment is not authentic is the introduction of a fifth element.... None of Aristotle’s reports on the Pythagoreans describes a theory of elements...”<sup>28</sup> {Este es un fragmento muy discutido... No obstante, lo que la evidencia dice es que es espurio...La principal razón para sospechar que el fragmento no es auténtico es la introducción de un quinto elemento... Ninguna de las informaciones de Aristóteles sobre los pitagóricos describe una teoría de elementos...} El fragmento 9 de Meliso entendido como referido a un cuerpo inanimado ya fue discutido por Guthrie, y últimamente ha sido retomado por Palmer, en una propuesta de interpretación que toma como base justamente que σώμα en Meliso significa lo habitual en el siglo V, como Renehan recuerda, es decir, un cuerpo orgánico vivo o muerto. Retomaremos luego la interpretación de Palmer sobre Meliso y nos atravesaremos por nuestra parte a analizar los textos de Gorgias que supuestamente hacen referencia a cuerpos físicos inanimados, y su fiabilidad.

En resumidas cuentas, es muy difícil tratar de probar que σώμα en el siglo V a. de C. ha extendido su significado a cuerpos físicos inanimados.

### 3. Gomperz denomina “incorpóreo” a varios conceptos diferentes que convendría distinguir

¿Qué significaría en cada uno de los casos anteriores, pues, ἄσώματος? Según el uso que hace Gomperz del término se podría hacer esta distinción:

---

Las traducciones de los textos presocráticos, así como las eventuales de Platón y Aristóteles, salvo que se especifique lo contrario, están tomadas de la Biblioteca Clásica Gredos, en sus volúmenes de *Filósofos Presocráticos* I, II y III, y de los tomos correspondientes a los Diálogos platónicos o a las obras aristotélicas

<sup>28</sup> Huffman, C., *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. Cambridge U.P., 1993, pp. 392-395.

1. Incorpóreo = descarnado, descorporeizado/no vinculado al cuerpo (por ejemplo, el alma en los pitagóricos, en cuanto separada del cuerpo, antes o después de su unión con un cuerpo humano o animal, sin perjuicio de que fuera corpórea en sí misma o mortal, aunque sujeta a reencarnaciones sucesivas).

2. Incorpóreo = no delimitado, materia sutil, etérea, sin espesor perceptible (el aire de Anaxímenes, el *Nous* de Anaxágoras, el Ser de Meliso).

3. Incorpóreo = ser inespacial, no estar en el espacio, no tener extensión espacial, carecer de toda materialidad -tosca o sutil- (números o relaciones numéricas en los pitagóricos, relaciones de orden o disposición: simetría, armonía; Ideas platónicas).

El caso 1. es un caso específico –pero muy significativo, como se verá luego en R. Renehan- referido a Filolao –a los pitagóricos- de la unión del alma y el cuerpo, y su separación, que puede estar vinculado al caso 2 o al 3, es decir, que se puede plantear como un alma corpórea o incorpórea en sí misma unida a un cuerpo humano o animal.

En el caso 2. no se discute tanto que de hecho se considere al aire o al *Nous* de Anaxágoras como cuerpos sutiles o no, sino el hecho de que se haya podido denominar a estos cuerpos sutiles en algún momento como incorpóreos. Partiendo de la base de que no hay textos considerados auténticos que usen el término, ni siquiera en versión eleática (que, como es sabido, utiliza con profusión términos con alfa privativa sin empacho), se discute el texto de Meliso donde se niega cuerpo al Ser infinito en magnitud y qué pudo querer decir esto en su época (este ser uno que no puede tener dolor ni sufrir pena). Nos ocuparemos en el próximo capítulo de esto.

Y, por último, en 3. se choca con la idea tan compleja de espacio –en cuanto contradistinta a vacío o lugar- entendido como extensión física que ocupan los cuerpos o algo similar, una idea moderna con raíces renacentistas –cartesiana, sobre todo- que se intenta ver ya en los griegos, y que presupone también una determinada concepción del espacio matemático, geométrico, y, en general, del estatus de los entes matemáticos, muy problemático también en la concepción clásica griega – y no digamos antes de Euclides-.

#### 4. El doble uso aristotélico de ἀσώματος según Gomperz.

##### Interpretación y problemas suscitados

Gomperz sugiere en su nota final a su artículo comentado que Aristóteles es consciente de que existía un antiguo significado de "incorpóreo" que él reutilizaría, y que, alternaría, con el significado nuevo introducido por su maestro Platón. Recordemos ambos sentidos:

I) Incorpóreo = inespacial, inmaterial, incorpóreo en sentido absoluto (en cuanto un desarrollo del sentido platónico).

II) Incorpóreo = "viejo y popular sentido" de ἀσώματος, materia sin límites fijos, sutil, incorpóreo en sentido relativo, que permite gradaciones corpóreas/materiales, presentes en Aristóteles en el uso de comparativos o superlativos.

Está claro que Gomperz interpreta los últimos usos del concepto de *incorpóreo* como usos más antiguos y vulgares, por así decirlo, de la palabra ἀσώματος, y no como aplicaciones posteriores –postplatónicas–, vulgarizaciones de un término técnico filosófico, que servirían para conceptualizar las situaciones de los diferentes grados de corporeidad dados en la Naturaleza, en la *Physis*, según los viejos fisiólogos: el fuego o el aire como «más sutil e incorpóreo que el agua», o el alma en los presocráticos considerada como «el cuerpo más sutil y más incorpóreo».

Aparte de que este supuesto uso popular o antiguo del concepto *asómatos* (con o sin término correspondiente) no está atestiguado sino sólo estipulado, y no probado, por Gomperz, surgen varias cuestiones:

a) ¿Por qué no se detecta este uso popular tradicional en oradores como Isócrates, contemporáneos de Aristóteles y no filósofos?

b) ¿Por qué el propio Platón no usa el término ἀσώματος nunca en sentido vulgar o tradicional, como sí hace con otros términos, como εἶδος o ἰδέα?

c) ¿Qué relación habría entre corpóreo y material en Aristóteles, ya que es él el creador del tecnicismo "materia", "ὕλη"?

d) ¿Qué relación habría entre *incorpóreo* en sentido absoluto, de raigambre platónica, e "inmaterial", un tecnicismo que ni Aristóteles ni sus inmediatos seguidores crean?

Aunque en las dos primeras cuestiones la carga de la prueba correría a cargo de Gomperz o algún seguidor de sus tesis, abre interrogantes que más tarde habrá que plantear. Las dos siguientes sí que intentaremos abordarlas de frente cuando veamos el planteamiento de Renehan en cuanto a las relaciones entre las ideas de cuerpo y materia. Sólo adelantaremos aquí que las ideas que parece tener Gomperz en su cabeza, las preconcepciones aplicadas en su artículo, sobre la relación entre corpóreo/incorpóreo y material/inmaterial podrían esquematizarse así:

a) físico corpóreo -estructura de cuerpo: espacial, limitado,  
perceptible...{materia sólida, tangible, fenoménica}

Material =

b) físico incorpóreo -sin estructura de cuerpo: espacial, extenso,  
pero ilimitado, materia sutil, no perceptible...

Inmaterial = no físico, sin extensión espacial, fuera del espacio...

Será útil recordar esta división cuando abordemos los capítulos siguientes sobre presocráticos y Platón, aunque nosotros evitaremos utilizar el concepto genérico de material (o inmaterial) para no ser demasiado anacrónicos ni cargar con presupuestos teóricos ajenos a los autores tratados.

### III. El artículo "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality" de R. Renehan

#### Introducción

Robert Renehan publicaría su artículo "Sobre los orígenes griegos de los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad"<sup>29</sup> en 1980, como un desarrollo de un artículo previo en el que discutía el significado del término σῶμα en Homero<sup>30</sup>. El primero de estos artículos pasaría desapercibido durante mucho tiempo, como decíamos más arriba, debido –esa es nuestra hipótesis- a que su autor no había trabajado en temas de filosofía griega específicamente sino en temas de literatura relacionados con su especialidad de filología clásica. En este trabajo, sin embargo, desplegaba una gran erudición a la hora de hacer un recorrido desde los comienzos de la cultura griega (incluso de otras culturas como la egipcia) hasta el comienzo de la tradición medieval cristiana, en relación con el tema de lo incorpóreo y de lo inmaterial. Si bien es admirable este recorrido en tan pocas páginas sobre el tema referido también se echa de menos una mayor elaboración técnica al tratar con conceptos tan abstractos y confusos como inmaterial o incorpóreo, y sus relaciones mutuas, más allá del magnífico trabajo filológico.

En los párrafos que siguen vamos a intentar resumir fielmente el artículo de Renehan en sus líneas maestras, fijándonos en algunas ideas concretas como, por ejemplo, la crítica que hace al artículo "ΑΣΩΜΑΤΟΣ" de Heinrich Gomperz.

---

<sup>29</sup>Renehan, R.: "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality," *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21(1980) 105-138.

<sup>30</sup>Gomperz, H.: "The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer," *California Studies in Classical Antiquity* 12 (1979) 269-282.



# 1. Críticas al mal uso de los conceptos y planteamiento de R. Renehan

Renehan cree que los conceptos de "incorporeidad" e "inmaterialidad" han sido malentendidos e interpretados de forma anacrónica (también en culturas previas a la griega), incluso por estudiosos de los griegos de gran prestigio, por ejemplo, Werner Jaeger, cuando hablando de la transmigración en el capítulo V de su *La teología de los primeros filósofos griegos*<sup>31</sup> habla de que el aire era incorpóreo para los pitagóricos, o deduce de la separación de la ψυχή del cuerpo que ésta es incorpórea: «The fallacy here consists - dice Renehan- in the unconscious assumption that a soul which is independent of, indeed opposed to, the body is therefore free from matter and incorporeal.»<sup>32</sup> {La falacia aquí consiste –dice Renehan- en la suposición inconsciente de que un alma que es independiente de, en realidad opuesta a, el cuerpo está por tanto libre de materia y es incorpórea.}

Cita, asimismo, Renehan el célebre diccionario de Liddell-Scott, que bajo el término ψυχή en una de sus acepciones dice «... el *alma* inmaterial e inmortal, primero en Píndaro...», negando que Píndaro hablara en alguna ocasión de un alma inmaterial, y recalcando que no existía aún ninguna palabra para expresar esta idea. De igual manera cree Renehan que es ahistórica la alusión de Festugière a Empédocles (fr. 134), φρήν ἱερή... φροντίσι κόσμον ἅπαντα κατὰ ἴσσοῦσα θοήϊσιν {mente sagrada... que se lanza por el mundo entero con veloces pensamientos}, como una referencia a «l'absolue incorporité de Dieu».

El planteamiento de nuestro autor en su artículo es el siguiente:

<sup>31</sup> Jaeger, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, F.C.E., 1952, p. 88.

<sup>32</sup> Renehan, R.: "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21(1980), p. 107.107. Las traducciones de este artículo de Renehan son siempre nuestras.

¿Quién llegó primero a una noción explícita y plena de incorporeidad y de inmaterialidad? ¿Cuáles fueron los hitos en la historia del pensamiento griego que hicieron posible la introducción de tales conceptos?... Como en principio estamos interesados en los orígenes, y no en las utilizaciones más sofisticadas e intrincadas de los términos que aparecerán, digamos, en el Neoplatonismo, serán suficientes definiciones provisionales. Permítasenos que 'incorpóreo' quiera decir, con bastante sencillez, 'que no tiene cuerpo' e 'inmaterial' 'que no posee o que no está compuesto de materia'...<sup>33</sup>.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, intentaremos hacer a continuación una síntesis de su artículo de la manera más correcta posible.

## 2. Avances en la concepción de lo incorpóreo e inmaterial desde Homero a los presocráticos según Renehan

En la época de Homero, nos dice Renehan, todos los seres eran más o menos materiales, no hay seres inmateriales; incluso los dioses son corporales y antropomórficos. Es instructivo en esta concepción ver cómo entiende Homero la invisibilidad: el cuerpo se hace invisible mediante un agente tenue, pero visible, como niebla, nubes, etc. o mediante la capa de Hades, es decir, por algo material que cubre al cuerpo desde fuera, externamente<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 107. Explicitando Renehan, en nota al pie, lo que sigue: «En ninguna parte de este artículo se trata de los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad en cuanto ellos pudieran referirse a la especulación contemporánea, ni yo estoy cualificado para hacerlo. Mi interés se refiere únicamente a los orígenes de estas ideas en su marco conceptual griego y en consecuencia limito mis comentarios.»

<sup>34</sup> En el caso de un agente tenue habría que pensar, yendo más allá de lo que dice Renehan, que para los griegos el agente tenue -como la niebla- cumple el papel de "lo que no deja ver", de lo que escamotea lo visible, siendo en sí mismo algo etéreo, difícil de distinguir por la vista; mientras que la capa de Hades realiza una función de transferencia mágica de un lugar que como tal no se ve: el Hades que está fuera del mundo visible dota a la capa del mismo efecto, ocultando a la vista los objetos del mundo visible.

Afirma Renehan: «[...] (aún no existía ninguna palabra para 'materia'), el mundo y todo lo que había en él era más o menos material. No hay seres inmateriales. Los dioses mismos son corpóreos y normalmente antropomórficos... Las almas de los muertos son literalmente materiales»<sup>35</sup>. Admitiendo Renehan que podría haber cierta categoría mental -aunque no fuera precisa- para lo material, aunque sin una palabra para denominarlo.

Lo que sería pertinente para la investigación llevada a cabo por el autor sería el gradual, pero inequívoco, desarrollo de una clara dicotomía cuerpo/alma en este periodo. En Homero no habría una división del hombre en cuerpo y alma, sino que más bien las funciones o facultades de lo que más tarde (al menos desde Sócrates/Platón) se denominará *alma* (ψυχή) e distribuyen entre diferentes órganos o facultades.

En Píndaro ya se encontraría con seguridad una distinción entre cuerpo y alma, así como la noción del origen divino del alma, que ya se distancia de Homero, y se acerca a los órficos. Aunque el alma sea todavía vagamente material es cualitativamente distinta del cuerpo.

En los primeros filósofos si bien no habría cosas totalmente inmateriales sí habría una conciencia de cosas que son más "insubstanciales" o "espirituales"<sup>36</sup>. Así el aire, fuente de todas las cosas, esencial para la vida, pero que *no puede ser visto*.<sup>37</sup> Se ha extendido la creencia en el alma-aliento, causa de la vida, frente al alma-sangre, que sí es tangible y visible cuando se derrama fuera del cuerpo, algo que no ocurre con el aire-aliento.

En contextos filosóficos, aparte de considerar al aire como ἀρχή o principio, o como elemento, se señala su tendencia a subir, en relación con su ligereza y

---

<sup>35</sup> Renehan, R., Op. cit., p. 108.

<sup>36</sup> Literalmente dice Renehan: "But some of their speculations certainly contributed to an increasing awareness of things which, if not fully immaterial, were decidedly becoming more 'insubstantial' or 'spiritual'." *Ibidem*, p. 111.

<sup>37</sup> Literalmente dice Renehan: " The earliest philosophers sought ultimate reality in material substances, such as water, air, fire. But some of their speculations certainly contributed to an increasing awareness of things which,if not fully immaterial, were decidedly becoming more 'insubstantial' or 'spiritual'. Several theories in particular were fruitful in developing such notions. First, some thinkers saw in air the source of all things. Here was a real substance, essential for life, but one *which could not be seen*."

sutilidad (más adelante el *ἄιθήρ*, el éter, tendrá asimismo un estatus especial, en cuanto quinto elemento), frente a la materia sólida, lo que lo convierte en una realidad aparte y especial, que puede penetrar en todas partes, algo espiritual ligado a la generación y corrupción de los seres, y a la explicación de las funciones humanas físicas, sensitivas e intelectuales.

Fuera de contextos filosóficos, en el siglo V la creencia común que se encuentra en Eurípides, que se puede caracterizar por la expresión *el aire-alma retorna al éter, el cuerpo a la tierra*, mantiene, asimismo, una separación clara entre el elemento corporal del hombre y el alma, identificada con el aire, que va adquiriendo una noción muy cercana a la de incorporeidad (Aristóteles dirá que el aire "*parece ser incorpóreo*").

Los pitagóricos contribuyeron también a la noción de inmaterialidad, «albeit through a failure to distinguish adequately certain abstract concepts.»<sup>38</sup> {«aunque fracasaron totalmente en distinguir de forma adecuada ciertos conceptos abstractos»} Renehan cita a Guthrie sobre la confusión de los pitagóricos entre unidades aritméticas, puntos geométricos y átomos físicos, y su confusión entre cosas físicas y abstracciones como la justicia, el matrimonio, etc. Y añade una cita de Walter Burkert: «"The Pythagoreans did not differentiate between number and corporeality, between corporeal and incorporeal being. Like all the pre-Socratics, these Pythagoreans take everything that exists in the same way, as something material."»<sup>39</sup> {«Los pitagóricos no diferenciaban entre número y corporeidad, entre ser corporal e incorpóreo. Como todos los presocráticos, estos pitagóricos consideraron todo lo que existe de la misma manera, como algo material»}. Y concluye Renehan: «The Pythagoreans... took something which was in no way matter, Number, and invested it with material properties... resulted in a growing, if still vague, sense of the reality of independent, non-material beings.»<sup>40</sup> {«Los pitagóricos... tomaban algo que no era de ninguna manera materia, el Número, y lo

---

<sup>38</sup>*Ibidem*, p. 112.

<sup>39</sup>*Ibidem*, p. 113.

<sup>40</sup>*Ibidem*.

investían de propiedades materiales... {resultando} un desarrollado, si bien todavía vago, sentido de la realidad de seres no materiales, independientes.»}

La contribución de Parménides es de un tipo diferente, pero muy importante; sobre todo por su trascendencia en Platón. Esta se refiere a su radical distinción entre el razonamiento intelectual y los sentidos físicos, entre νόημα y δόξα, siendo sólo el primero quien alcanza la verdad. Se introduce algo nuevo: el mundo de los inteligibles (νοητά) frente al mundo de los sensibles (αἰσθητά).<sup>41</sup>«Parménides - dice Renehan- had come very close to the world of immaterial being, though he never expressed it as such.»<sup>42</sup> {«Parménides -dice Renehan- había llegado muy cerca del mundo del ser inmaterial, aunque nunca lo expresó como tal.»} Y, más adelante, dice que «Parmenides' Being was a "ball"» {«el Ser de Parménides era un 'bola'»}, subrayando la connotación material. Por esta razón, añade Renehan, no fue una coincidencia que «el presocrático que fue a elaborar la más explícita afirmación de incorporeidad»<sup>43</sup> fuera un seguidor de Parménides.

Los Milesios y los atomistas pensaron que las realidades últimas eran materiales<sup>44</sup>, y los otros presocráticos dieron pasos muy importantes hacia el concepto de incorporeidad, pero a falta de un vocabulario técnico «and the fully-developed abstractions which such a vocabulary would presuppose and imply, they fell short of their goal.»<sup>45</sup> {y de las abstracciones totalmente desarrolladas que tal vocabulario presupondría e implicaría, claudicaron cerca de su objetivo.} Aún no habían surgido los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad, aunque algunos

---

<sup>41</sup>«Más tarde -afirma Renehan-, cuando el necesario vocabulario filosófico había sido forjado, veremos a Platón en efecto combinar los dos términos 'inteligible' e 'incorpóreo'.». *Ibidem*, p. 114.

<sup>42</sup>*Ibidem*, p. 114.

<sup>43</sup>*Ibidem*.

<sup>44</sup>Sobre el vacío atomista Renehan se limita a decir en un paréntesis al vuelo lo siguiente: «(Para el sentido en que el vacío era 'incorpóreo' ver *infra*.)», *Ibidem*. Sólo retomará este tema al hablar de Epicuro -y los estoicos-, donde dice que «La única realidad incorpórea, el vacío, es ἄσώματος en el sentido más literal...». La pregunta, quizá incómoda para nuestro autor, es esta: ¿No era ya el vacío atomista presocrático una realidad incorpórea en sentido literal?, ¿una realidad incorpórea previa y distinta a la alcanzada por Platón?

<sup>45</sup>*Ibidem*, p. 114.

estudiosos sí creen que ya se formaron en el siglo V, apoyándose en Anaxágoras y en Meliso.

Respecto a Anaxágoras, Ross, Jaeger, Raven, Burnet, creen que su Νοῦς, es aún una substancia material, corpórea y espacial, mientras que Guthrie discrepa, apoyándose en cuestiones de vocabulario y haciendo rayar a Anaxágoras en la incorporeidad. Pero Renehan asevera que: «nevertheless, even taking into account the difficulties of a nascent philosophical vocabulary, Guthrie appears to concede too much to Anaxagoras.»<sup>46</sup> {no obstante, aun tomando en cuenta las dificultades de un vocabulario filosófico naciente, Guthrie parece conceder demasiado a Anaxágoras.}

E incluso contraataca desde el vocabulario diciendo que Anaxágoras podía haber marcado lingüísticamente la diferencia entre dos tipos de realidad, la de la Mente y las cosas materiales, no utilizando en la locución πάντων χρημάτων, *pánton chremáton*, esta última palabra, que tiene un sentido material específico en griego jónico, o no calificando a su Νοῦς de ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων («tanto el mayor como el menor») «clearly used of material entities in a literal sense».<sup>47</sup> {«aplicado claramente para entidades materiales en sentido literal»}

Acerca de Meliso y sus contradicciones Renehan se alinea con Raven y Guthrie «who argue that Melisus in fact did say that Eleatic Being did not possess body, but without grasping all that this statement should imply.»<sup>48</sup> {«quienes argumentan que Meliso decía de hecho que el Ser eleático no poseía cuerpo, pero sin captar todo lo que esta afirmación debería implicar»} Meliso no habría desarrollado el concepto ni las implicaciones del concepto de incorporeidad a pesar de haber negado por primera vez cuerpo al Ser.

Renehan recuerda que aunque Meliso afirma que el Ser no tiene cuerpo sí tiene una magnitud (μέγεθος) infinita y plenitud, y que estos términos están usados

---

<sup>46</sup>*Ibidem*, p. 115. Añade en su nota 28 a pie de página nuestro autor: «No obstante, la expresión de Guthrie 'realidades no-materiales' pide el principio: 'sagacidad', 'prudencia', etc., son cualidades inherentes, no substancias inmatrimales, que existen independientemente, que es lo que está más en cuestión aquí.»

<sup>47</sup>*Ibidem*, p. 116.«... afirmar -concluye Renehan- que él llegó a una plena y explícita formulación de la inmaterialidad y de la incorporeidad no está justificado por las pruebas».

<sup>48</sup>*Ibidem*, p. 117.

en sentido literal, esto es material, según la mayoría de intérpretes.<sup>49</sup>

### 3. Bloqueos mentales en los griegos sobre lo incorpóreo: la extensión espacial y la noción de cuerpo (en su relación con la materia)

Renahan concluye que los griegos tenían una serie de bloqueos mentales a la hora de alcanzar las nociones de incorporeidad e inmaterialidad<sup>50</sup>. Una de ellas sería la noción de extensión en el espacio, la cual la consideraban algo tan natural y esencial de toda realidad que, en principio, no se les ocurrió negarle al Ser la extensión espacial, aunque estuvieran luchando por despojarlo de cuerpo.<sup>51</sup> Otro obstáculo responsable del confucionismo en el pensamiento, el más importante según Renahan, fue la propia palabra *σῶμα*, «In the fifth century *σῶμα* still meant primarily what it had always meant, namely the body of an organic being, living or

---

<sup>49</sup> En palabras del propio Renahan: «Meliso es el primer pensador conocido que niega “cuerpo” al Ser; él no desarrolló el concepto formal de incorporeidad en el sentido usual del término. Además, debiera aceptarse como cierto que Meliso no utilizó la propia palabra *ἄσώματος*: Simplicio, como se señaló antes, citó el fr. 9 específicamente para probar que Meliso pretendía que su Ser era incorpóreo. Si hubiera aparecido *ἄσώματος* en la obra de Meliso, Simplicio habría citado seguramente el pasaje (o pasajes) en este contexto.» (*Op. cit.*, pp. 117-118).

<sup>50</sup> «Observar, no obstante, que los conceptos *ἄσώματῖα* {incorporeidad} y *ἄυλῖα* {inmaterialidad} no han sido todavía del todo comprendidos es meramente establecer un hecho, no explicarlo.» (*Op. cit.*, p. 118).

<sup>51</sup> También cita Renahan a pie de página un comentario de C. H. Kahn sobre el significado de *εἶναι* *ἐἶναι*: «If existence -dice Kahn- and location are not *identical* in Greek thought, they are at least logically equivalent, for they imply one another. That is, they do for the average man, and for the philosopher before Plato...The locative connotation [sc. of *εἶναι*], suggesting as it does a concretely spatial and even bodily view of *what is*, inclines Greek philosophy towards a conception of reality as corporeal...» (*Op. cit.*, p. 118, n. 33). {«Si la existencia -dice Kahn- y la ubicación no son idénticas en el pensamiento griego, son al menos lógicamente equivalentes, pues se implican una a la otra. Es decir, lo son para el hombre medio, y para cualquier filósofo anterior a Platón... La connotación de lugar [caso de *εἶναι*] sugiriendo como lo hace una visión concretamente espacial e incluso corpórea de *lo que es*, inclina a la filosofía griega hacia una concepción corpórea de la realidad...»}.

dead.»<sup>52</sup> {Todavía en el siglo V σῶμα significaba en primera instancia lo que siempre había significado, a saber, el cuerpo de un ser orgánico, vivo o muerto.} Pero en el siglo IV ya habría ampliado mucho su significado, aunque ya debió empezar a hacerlo en el siglo V, pero no habría apenas pruebas de ello. Su teoría sobre este segundo obstáculo la explica Renehan en el siguiente texto:

Todos los cuerpos físicos –tanto si la palabra se usa en un sentido específico (p.e. σῶμα ἀνθρώπου {cuerpo del hombre}) o en un sentido amplio (p.e. σῶμα ὕδατος {cuerpo acuoso})- conllevan una serie de propiedades sensibles como peso, figura, extensión espacial, pero no en tanto que *cuerpos* sino en tanto que son *materia*. En el siglo V σῶμα todavía porta un significado predominantemente literal -figura humana o animal; al mismo tiempo que la naturaleza de la materia era imperfectamente comprendida. Ni siquiera había todavía una palabra para ella. La consecuencia de este estado de cosas fue que era posible concebir el cuerpo y la materia como dos entidades distintas. En tanto que σῶμα tuvo un significado tan específico y materia fue concebida de forma tan vaga y sin una denominación, ningún pensador estaba en disposición, tanto lingüística como conceptualmente, de percibir con claridad que la negación del cuerpo necesariamente involucraba una negación de las propiedades que el cuerpo tenía no en tanto que cuerpo, sino en cuanto materia.<sup>53</sup>

## 4. Críticas a la tesis del artículo de H. Gomperz

### a. Sobre los textos aducidos por Gomperz

---

<sup>52</sup> Renehan, R., *Op. cit.*, p. 118. En la nota 34 de esta misma página del artículo que estamos sintetizando aclara éste lo siguiente: «La a menudo repetida afirmación de que en el periodo homérico σῶμα quería decir solamente ‘cadáver’, ‘cuerpo muerto’ no es verdad. Ver mi artículo “The Meaning of σῶμα in Homer”, *California Studies in Classical Antiquity* 12 (1980); West (*supra* n.7) en Hes. *Op.* {Hesíodo, *Trabajos y Dias*} 540».

<sup>53</sup>*Op. cit.*, p. 119.



En un famoso e influyente artículo titulado ΑΣΩΜΑΤΟΣ, nos dice Renehan, H. Gomperz argumentaba que no sólo el concepto sino aun la palabra ἄσώματος, se retrotraían al siglo VI. Esta tesis de Gomperz es absolutamente contraria a lo sostenido por Renehan, el cual afirma en concreto que los tres pasajes aducidos por Gomperz para intentar probar esto no resisten un examen minucioso. Veamos su análisis crítico.

(1) Fr. 3 de Anaxímenes, considerado falsificación por Diels-Kranz<sup>54</sup>:

Lo que condena al fragmento, afirma Renehan, más que nada es el pensamiento que contiene. La afirmación de que el aire se aproxima a lo incorpóreo no sólo revela la conciencia de los conceptos de corporalidad e incorporeidad, sino que también demuestra la capacidad para distinguir con claridad 1. entre substancias que son corpóreas pero *similares* a lo incorpóreo, y 2. substancias verdaderamente incorpóreas. Pero fue justamente la incapacidad para hacer con claridad esta distinción, como vimos, recalca Renehan, lo que confundió a los presocráticos hasta los tiempos de Anaxágoras incluso. Atribuir una mentalidad más sofisticada a Anaxímenes es tanto históricamente ininteligible como contrario a la evidencia existente.<sup>55</sup>

Además, este pasaje entra en contradicción con la filosofía del propio Anaxímenes, en cuanto que comparar algo con "lo incorpóreo" implica que hay alguna realidad *incorpórea*. Pero para Anaxímenes no había ninguna realidad incorpórea, ni siquiera el propio aire -la propia comparación del fragmento lo demostraría-, fundamento de todo; evidentemente tampoco el alma, que era aire.

(2) Fr. 22 de Filolao, considerado falsificación por Diels-Kranz<sup>56</sup>:

---

<sup>54</sup> Anaxímenes fr. 3: ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀήρ τοῦ ἄσωμάτου: καὶ ὅτι κατ' ἔκροισιν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν {El aire es próximo a lo incorpóreo; y puesto que nacemos según su flujo, es necesario que sea infinito y rico, para que nunca cese}.

<sup>55</sup> La mentalidad más sofisticada estaría en Aristóteles cuando dice: «El aire, que parece incorpóreo, contribuye también a esta creencia...», en *Física* 212a10ss.

<sup>56</sup> *Nunc ad Philolaum redeo... in tertio voluminum, quae περὶ ῥυθμῶν καὶ μέτρων praenotat, de anima humana sic loquitur: "anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam". item post alia:*

Habría que centrarse aquí, dice Renehan, no tanto en las supuestas creencias de Filolao o pitagóricos de la época como en la palabra *incorporalis* citada por Claudiano Mamerto; aunque el pasaje fuera genuino no tendría por qué ser cierto que Filolao escribió ἄσώματος. Argumentos en contra:

a) La autoridad de Claudiano Mamerto para preservar genuinos pasajes de la antigua filosofía griega está sujeta a graves dudas. Renehan cita un supuesto pasaje, de una obra de Platón que no existe, transmitida por Mamerto; lo mismo para otros pasajes, citados por Renehan, de Hipón de Metaponto (cuya fuente podría ser Cicerón) y de Arquitas de Tarento, considerados por Diels-Kranz espurios. La fiabilidad de Mamerto puede muy bien ser puesta en duda.

b) ¿Cómo explicar la similitud de expresiones citadas por Mamerto y las que aparecen en el *Fedón* platónico dichas por Simmias? Por supuesto que no es una coincidencia, pero la explicación de Gomperz de que Platón se apropió de las expresiones de Filolao u otros pitagóricos de su época, siendo estas genuinas, no es correcta. Veamos por qué según Renehan.

Claudiano trabajó en la tradición neoplatónica en la que los escritos de Platón y el concepto de ἄσώματος eran absolutamente familiares, así como los neoplatónicos estaban muy interesados en los pitagóricos, teniendo acceso a escritos platónicos y pitagóricos espurios, como es bien sabido (algo ratificado en el propio caso de Mamerto). Es precisamente de una falsificación de esas de las que Mamerto, concluye Renehan, casi seguramente cita aquí a Filolao; la asociación de *incorporalis convenientia* y Filolao remite, en último término, al *Fedón* mismo y no a un trabajo perdido de Filolao el cual no tuvo en sus manos Mamerto. Él mismo cita, en realidad, un largo extracto de una versión latina del *Fedón*.

---

"diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus. a quo postquam morte deducta est, agit in mundo incorporalem vitam" {Ahora vuelvo a Filolao... en el tercer volumen, que titula *Sobre Ritmos y Medidas*, habla de la siguiente manera sobre el alma: el alma es introducida en el cuerpo a través del número y de una armonía que es inmortal y al mismo tiempo incorpórea. Y un poco más tarde: el cuerpo es amado por el alma a causa de que sin él ella no es capaz de usar los sentidos. Después de que ella ha sido llevada fuera de él en la muerte, vive una vida incorpórea en el mundo. [Traducción de la versión inglesa de Carl A. Huffman, que traduce a su vez el texto en latín/griego en su *Philolaus of Croton*]. El texto es preservado por Claudiano Mamerto, *De Statu animae* 2.7 (p.120.12ss Engelbrecht).

c) La otra expresión supuestamente usada por Filolao fue *incorporalis vita*, ἀσώματος ζωή. En ninguna parte -afirma Renehan- en el pensamiento antiguo griego es la "vida" descrita como incorpórea. Asimismo, ni Platón ni Aristóteles aplicarán la palabra ἀσώματος a propiedades ni accidentes sino, regularmente, a sustancias (οὐσίαι). No se puede hablar de un uso precientífico, popular, de la palabra ἀσώματος porque ésta fue acuñada como un término formal filosófico; esto sería un anacronismo.

d) La palabra Ζωή fue muy difundida como símbolo de los cristianos, normalmente con la connotación de vida espiritual eterna, sentido teológico que no viene de la filosofía griega sino del Nuevo Testamento. Ζωή ἀσώματος o *vita incorporea* (o *incorporalis*) son frases usuales en los escritores cristianos. La expresión *incorporalis vita* en Claudiano Mamerto apunta a una datación de los supuestos fragmentos de Filolao en época cristiana.

(3) Fr. 13 de "Orfeo" en D.-K. (fr. 54 en Kern), transmitido por Damascio, que referido a una cosmogonía órfica dice ser transmitido por un tal Jerónimo y un tal Helánico, y que Gomperz pretende retrotraer hasta los alrededores del 500 a. C.<sup>57</sup>

a<sub>1</sub>) Estos personajes (Jerónimo y Helánico) no han sido aceptablemente identificados, y su datación puede fluctuar desde el siglo III o II a.C. hasta el periodo romano.

a<sub>2</sub>) El significado de ἀσώματος aquí es totalmente incierto, haciendo que el pasaje tenga un valor mínimo, aparte de que la solvencia de la lectura de la palabra se ha puesto muchas veces en entredicho, proponiéndose conjeturales enmiendas.

b) Pero hay un argumento específico contra la datación temprana de este documento: el uso de la palabra ὕλη, *hýle*. El uso técnico de esta palabra, con el

---

<sup>57</sup> Ἡ δὲ κατὰ τὸν Ἱερώνυμον <124>φερομένη καὶ Ἑλλάνικον [sc. *Ορφικὴ θεολογία*], εἶπερ μὴ καὶ ὁ αὐτός ἐστιν, οὕτως ἔχει: "... συνεῖναι δὲ αὐτῷ τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην..." (preservado por Damascio, *De princ.* 123 bis [I 317.15ss Ruelle]. {La teología transmitida según Jerónimo y Helánico, si es tal que no se trata del mismo personaje, es la siguiente: ... a él está unida la Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Adrasteia; siendo ella incorpórea extiende los brazos sobre el mundo entero y toca sus límites.}

sentido general de materia, se retrotrae a Aristóteles y seguramente no más lejos; no hay ninguna prueba de ningún escritor del siglo VI a. C. que haya utilizado la palabra en ese sentido; ni incluso para un siglo, o siglo y pico, más adelante, habría duda para esto.

Ninguno de estos tres pasajes de Gomperz, concluye Renehan, prueban nada sobre la utilización del concepto de ἀσώματος en los siglos VI o V, y no hay ningún documento en ese periodo donde aparezca la palabra. Ni siquiera Meliso, que de hecho escribe que el Ser no tiene σῶμα utiliza aún la palabra, a pesar de la afición eleática por los adjetivos privativos de ese estilo para describir su Ser.

b. Sobre la inconsistencia de acuñar un término antes de tiempo y la supuesta relación entre “incorpóreo” e “ilimitado”

Dado que Renehan, a partir de lo visto, considera las pruebas de Gomperz sin valor, le parece innecesario considerar en detalle el significado que éste deduce de estos pasajes y del fr. 9 de Meliso; y se limita a discutirlo en la nota 49 a pie de página de su escrito.

Dice en dicha nota que la argumentación de Gomperz de un uso de ἀσώματος con el significado no de una negación de toda materia sino de la materia grosera en esa época, y el hecho de que la palabra sugiriera normalmente ausencia de límite, le parece ingeniosa pero insatisfactoria. Y continúa:

Por ejemplo, está claro que los pensadores tuvieron gran dificultad en distinguir algo que estaba compuesto de material sutil (p.e. aire) de lo realmente inmaterial. Pero que acuñaran una palabra, que literalmente quiere decir “no tener un cuerpo”, en el sentido de “no tener un cuerpo de material sutil” y que esta palabra solo más tarde llegara a significar “no tener ningún cuerpo” (como de hecho sucedió, de acuerdo con Gomperz) no tiene ninguna probabilidad lingüística. Mucho más probable sería que ἀσώματος no fuera

acuñada hasta que el significado del concepto hubiera cristalizado suficientemente para sentir la necesidad de crear un término formal<sup>58</sup>.

Así Meliso negará tanto la densidad como la sutilidad a su Ser -«Tampoco podría ser denso o raro»; fr. 7-, lo cual se cree que está dirigido contra Anaxágoras<sup>59</sup>, cuyo concepto de ἀσώματος Gomperz cree idéntico al de Meliso. «How can Melissus -se pregunta Renehan- deny ἀραιότης {sutilidad/rareza} to his Being and mean that his Being has an ἀραιὸνσῶμα (un cuerpo sutil) when he says it has no σῶμα?»<sup>60</sup> {«¿Cómo puede Meliso -se pregunta Renehan- negar ἀραιότης {sutilidad} a su Ser y querer decir que su Ser tiene un ἀραιὸνσῶμα {un cuerpo sutil} cuando dice que no tiene σῶμα?»}

Por otro lado, es cierto que la noción de ilimitado (ἄπειρον) fue predominante en los presocráticos, pero es una suposición sin fundamento querer demostrar que en los pasajes que Gomperz cita hay una relación consciente y necesaria de ésta con ἀσώματος y ἄπειρον. Así en el fragmento de Anaxímenes el aire aparece como ilimitado, pero no es ἀσώματος {incorpóreo} sino ἐγγύς... τοῦ ἀσωμάτου {"cerca de lo incorpóreo"}, es decir, todavía σωματικός {corpóreo}. Y en el fragmento órfico donde Gomperz mantiene que τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην {toca/alcanza sus mismos límites} quiere decir "zwar nicht den Worten, wohl aber der Sache nach- 'der Grösse nach grenzenlos'" {no de acuerdo con las palabras sino según el contenido 'ilimitada en tamaño'}. Pero, según Renehan, "tocar con los límites del cosmos" parece querer decir "ser coextensiva {Adrasteia} con los límites del cosmos" y no "ser ilimitada". En pocas palabras, concluye Renehan la nota 49, incluso si Gomperz estuviera en lo correcto sobre las fechas tan tempranas para los pasajes aludidos, su interpretación de ellos sería aún incorrecta.

---

<sup>58</sup>Renehan, R., *Op. cit.*, nota 49, p. 125.

<sup>59</sup>Pero esto no es unánime. En la edición de Gredos de los presocráticos, sin ir más lejos, se dice que va dirigido contra Anaxímenes, y se discute la referencia a Diógenes de Apolonia (p. 106).

<sup>60</sup> Renehan, R., *Op. cit.*, p. 125.

### c. Una esclarecedora comparación entre ἀσώματος, ἄψυχος y ἄϋλος

Renehan cree que no es nada improbable una relativamente tardía introducción de ἀσώματος, y lo compara con otros dos adjetivos, ἄψυχος y ἄϋλος {inanimado e inmaterial}. El primero ya aparece en Arquíloco y significaba en principio "sin vida", "sin ψυχή o vida/alma-aliento", "inanimado", ya que los objetos sin vida han sido siempre "matter of common experience", y no se requería ninguna elucubración filosófica formal para introducir el término; por eso su origen sería tan temprano. Pero el caso de ἀσώματος sería diferente pues, razona Renehan, la noción de un ser real sin un cuerpo es muy sutil e involucra una teorización consciente de un modo de existencia que no se propondría hasta que la filosofía hubiera llegado a un alto nivel de pensamiento abstracto; creándose como un término técnico filosófico. También un término técnico sería ἄϋλος, "inmaterial", que se crea como consecuencia de reflexiones sobre el mismo tipo de problemas y conceptos, y que suele aparecer junto con ἀσώματος o se intercambia con este en ciertos contextos, pero cuya aparición es mucho más tardía, pues no se encuentra antes de Plutarco.

Cuando los griegos estuvieron esforzándose por resolver los problemas de la incorporeidad e inmaterialidad y se sintió la necesidad de un término formal se acuñó ἀσώματος «because that was their only option at the time»<sup>61</sup>, «a causa de que era su única opción en ese tiempo» ya que ὕλη es seguramente, en el sentido de "materia", una creación de Aristóteles, y se utilizará con el correr del tiempo ἀσώματος en vez de ἄϋλος, aún cuando se esperase este último término en muchas ocasiones debido a la fuerza de la tradición. ἄϋλος como ἀσώματος es un término técnico filosófico, y ninguno de ellos tiene sentido en un contexto prefilosófico.

---

<sup>61</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 125.

«The conceptual background necessary for its first appearance cannot be documented before the end of the fifth century at the earliest. The oldest actually attested occurrences of ἀσώματος are in Plato. Is this coincidence?»<sup>62</sup>. {«El fondo conceptual necesario para su primera aparición no puede ser documentado antes del final del siglo V como muy pronto. Las más antiguas apariciones atestiguadas de hecho de ἀσώματος están en Platón. ¿Es esto una coincidencia?»}

## 5. El salto de Platón al concepto de *asómatos* -y la introducción del tecnicismo-

### a. Platón y las Influencias intelectuales que lo llevaron hasta el concepto de incorpóreo

Desechando que la noción de ἀσώματος fuera acuñada por un supuesto pensador desconocido, algo muy improbable, lo sensato es centrarse en los filósofos *profesionales* de finales del, o posteriores al, siglo V, lo que nos lleva a Sócrates o Platón.

Parece que a juicio de Cornford, Jaeger, Guthrie y otros, el criterio para distinguir a Sócrates de Platón consistiría en que el primero estaría centrado en una filosofía de la vida en este mundo mientras que el segundo lo estaría en una filosofía centrada en *el otro mundo*; y Renehan está de acuerdo, como la mayor parte de los estudiosos, en que Sócrates no fue un teórico metafísico. Ciertamente «No technical advance in the understanding of incorporeality can with any confidence be

---

<sup>62</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 127.

attributed to him»<sup>63</sup>, {«Ningún avance técnico en la comprensión de la incorporeidad puede con toda seguridad serle atribuido.»} afirma Renehan, pero «Despite this, Socrates made an enormously fruitful, albeit indirect, contribution to the clarification of the concept. That contribution lay in his revolutionary notion of the soul»<sup>64</sup>. {«A pesar de esto, Sócrates hizo una enormemente fructífera, aunque indirecta, contribución a la clarificación del concepto. Esa contribución yace en su noción revolucionaria de alma.»} Es decir, en el cuidado del alma para hacerla mejor y todo lo que ello implicaría. Lo que aportaría Sócrates como algo nuevo, y que es el centro de su pensamiento, sería esto: la noción del alma como intelecto, como la mejor parte del hombre y como su verdadero yo. La analogía de Sócrates es clara: el alma sería como un artesano que maneja sus herramientas, las cuales se corresponderían con las distintas partes del cuerpo.

Con Platón, sin embargo, entraríamos en un mundo nuevo, que marcaría un punto y aparte respecto a sus predecesores. Y muchas de sus diferencias provendrían -más de lo que se ha reconocido por los historiadores de la filosofía, enfatiza Renehan- de su nueva forma de comprender la incorporeidad e inmaterialidad, y la utilización que hizo de ellas. La Teoría de las Formas presupone estos conceptos y hubiera sido imposible sin ellos. El ateniense llegaría a percibir ahora muchas, sino todas, las consecuencias lógicas de asumir seres incorpóreos, y sería capaz de reconocer y enfrentarse con los problemas ontológicos involucrados en tales ideas. Aunque, naturalmente, la filosofía de Platón no salió de la nada, y en él confluían y culminarían tentativas precedentes sobre la cuestión de la incorporeidad:

1. La polaridad entre lo sensible -τὰ αἰσθητά- y lo inteligible -τὰ νοητά- que Platón cree encontrar en Parménides, y que llega a ser piedra angular de su filosofía. Siendo, en este contexto, "inteligible" e "incorpóreo" términos diferentes referidos a la misma realidad, que Platón maneja de forma conjunta (si bien el primero sería el término epistemológico, que hace referencia a la forma de

---

<sup>63</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 128.

<sup>64</sup>*Ibidem*.



conocimiento del ser incorpóreo; y el segundo el término ontológico referido a la esencia *-ousía-* de tal ser).

2. La teoría pitagórica de los números, que, a pesar de sus inconsistencias y contradicciones, sugiere la existencia de un mundo no sensible. Y que actuaría de catalizador en Platón, muy interesado por las matemáticas.

3. Mayor influencia tendrían las actitudes de los pitagóricos y los órficos sobre la transmigración y destino de las almas, y creencias similares.

4. El estatuto superior dado por Sócrates al alma intelectual frente al cuerpo.

Aparte de superar el principal obstáculo, sostiene Renehan, a la hora de proponer una teoría coherente sobre lo incorpóreo: las dificultades involucradas en suponer que todo ser tenía una extensión espacial.

En esta coyuntura histórica es donde Platón da un salto importante y parece que por primera vez reconoce un modo de existencia no espacial<sup>65</sup>. De ahí que no parece accidental que los primeros registros del término *ἄσώματος* aparezcan en él, dada la necesidad, una vez desarrollada la comprensión del concepto, de un término técnico. Lo que hace pensar que *ἄσώματος* sería una creación platónica paralela a otros términos como *ποιότηης* (cualidad), posiblemente *θεολογία* o el sentido especializado de *εἶδος* e *ἰδέα*.

## b. La oposición alma y cuerpo. Lugares donde aparece la palabra "asómatos" en los *Diálogos* platónicos

La pregunta es: ¿de los varios estímulos intelectuales que influyeron en Platón hubo alguno en particular que impulsara fundamentalmente la creación de *ἄσώματος*? Renehan se inclina por la línea de especulación que parte de la

---

<sup>65</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 130. «Hasta donde se sabe, Platón fue el primer pensador en reconocer un modo de existencia que no está en el espacio (*Ti.51ess*).»

oposición que fue cristalizando a lo largo del tiempo entre cuerpo y alma<sup>66</sup>, a partir de la cual tuvo que ocurrírsele a alguien que «if it [soul] has a body, then it follows that it has none of those material qualities which are essential properties of body (*qua* matter). It is, in the strictes sense, incorporeal.»<sup>67</sup> {si el alma es opuesta al cuerpo, si ella no tiene cuerpo, entonces se sigue que no tiene aquellas cualidades materiales que son propiedades esenciales del cuerpo (*qua* materia). Ella es, en el más estricto sentido, incorpórea.} Según Renehan el hecho de que la palabra lleve incorporado σῶμα apunta a, pero no prueba, las relaciones entre alma y cuerpo, más que a la Deidad o al Ser, o a las Formas o a la Materia<sup>68</sup>. Muy significativa en este contexto, cree Renehan, -pero en la que no se ha reparado- es la evidencia del *Epínomis*, cuyo contenido platónico es innegable aunque no sea del propio Platón; nuestro autor cita dos pasajes: 980E y 981B<sup>69</sup>.

Renehan hace un listado y comenta brevemente en su artículo los lugares donde aparece ἄσώματος en Platón:

(1) *Fedón* 85e, donde Renehan señala la colocación de ἁρμονία de una forma que aparece negando los atributos sensibles, y el uso de ἄσώματος concienzudamente platónico, y que podría ser comparado con νοετὰ καὶ ἄσώματα. Y también que, aunque la armonía es la de la lira, se introduce específicamente como analogía para rechazar la definición del alma como armonía.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*. «...el primordial, aunque no el único, impulso para la formación del nuevo término filosófico ἄσώματος.» (la cursiva es nuestra). En la nota 64 dice Renehan: «Podiera objetarse a esta reconstrucción que Platón no llama al alma ἄσώματος, por lo que alguien ha mantenido que no lo hace (Cf. Bömer [*supra* n.41] 35). Esto podría ser accidental, si fuera así. Platón cree ciertamente que el alma es incorpórea, lo que es el punto esencial para mi análisis. De hecho, en *Sof.* 247b-d el alma es incluida entre los ἄσώματα.»

<sup>67</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 130

<sup>68</sup> En la nota 64 dice Renehan: «El problema de la materia fue explícitamente considerado por Platón; ver Guthrie V 264ss. Algunos incluso creen que en el *Filebo* 54c usó ὕλη en un sentido técnico, 'materia'; ver Hackforth (*supra* n.48) *ad loc.* Esto sigue siendo dudoso.»

<sup>69</sup> Este último pasaje dice: «porque, que pueda ser incorpórea y privada para siempre de todo color de ninguna clase, hay sólo una especie absoluta y realmente divina de alma».

(2) *Filebo* 64b, donde se encuentra tanto el contraste cuerpo/alma (ἐμψύχου σώματος) como el gobierno del incorpóreo κόσμος [orden], al cual pertenece, naturalmente, ψύχη.

(3) *Político* 286a, donde el adjetivo aparece para referirse a las Formas.

(4) *Sofista* 246b, donde los materialistas arrastran todo desde el cielo y lo invisible [τὸ ἄόρατον -el mundo de los inteligibles]<sup>70</sup> a la tierra. Estos hacen equivalentes cuerpo y ser; por lo que si alguien dijera que algo existe sin cuerpo lo despreciarían, rehusando escucharle. El otro grupo sostiene que la verdadera realidad son ciertas formas inteligibles e incorpóreas.

Y en 247c-d, en el propio *Sofista*, se dice que bastaría con que los materialistas quisieran admitir una pequeña realidad, por pequeña que fuese, que fuera incorpórea.

Pero no sólo sería en estos pasajes explícitos donde se revela la comprensión de Platón del concepto de incorporeidad, apostilla Renehan, pues en otros muchos se ve a través de su lenguaje la comprensión que tiene de los atributos y propiedades que debe poseer un ser incorpóreo. En particular en el *Timeo* se aprecia en ciertas partes su familiaridad con ese conjunto de ideas, así como su destreza a la hora de expresarlas de forma totalmente explícita. Renehan cita algunos ejemplos: 28a; 31b; 46d; 52a, etc.

Ningún predecesor de Platón, afirma Renehan, hasta donde llegan nuestras pruebas, fue capaz de formular estos conceptos con tal claridad. Había sido descubierto un nuevo mundo intelectual.

---

<sup>70</sup>Los corchetes son de Renehan.

## 6. ¿Se puede encontrar en Isócrates y los oradores áticos de la época de Platón una noción de incorpóreo?

Una vez demostrado que la noción de incorporeidad e inmaterialidad en Platón difiere *toto caelo* de todos sus predecesores, podría comprobarse hasta dónde se diferencia de sus contemporáneos y de escritores posteriores, aunque sólo sea en sus líneas maestras. Esto es lo que hace Renehan.

Isócrates podría ser un ejemplo paradigmático. Este fue un destacado hombre de letras, contemporáneo de Platón, y un típico intelectual ateniense que además consideraba que tenía una concepción filosófica, y aunque no simpatizaba con las teorías ontológicas abstractas sí tenía un cierto grado de familiaridad con las especulaciones presocráticas (Gorgias, Zenón, Parménides, Meliso, Empédocles). Aunque es un autor al que se le suele ignorar en este contexto, sus concepciones son interesantes porque pueden servir como un indicativo de las creencias de los contemporáneos -educados- de Platón, empezando por la asunción de la dicotomía entre alma y cuerpo, y la superioridad de la primera sobre el último -que presenta como un opinión corriente-; así como por sostener que la inmortalidad se reduce al recuerdo de nuestras "hazañas" en vida. Aunque hay cuestiones semejantes a Platón, para Isócrates el alma es perecedera y algo material: «the 'disolution' - διαλυθεῖσαν- of the composite human nature in 2.37 presupposes a more or less conscious feeling that the soul was a material 'stuff' of some kind. There is no trace at all any belief in incorporeal reality despite the now commonly accepted notion that soul is essentially distinct from body»<sup>71</sup>. {la disolución -διαλυθεῖσαν- de la naturaleza humana compuesta en 2.37 presupone un más o menos consciente sentimiento de que el alma era una 'cosa' {stuff} material de algún tipo. No hay rastro en absoluto de alguna creencia en la realidad incorpórea a pesar de la noción ahora comúnmente aceptada de que el alma es esencialmente distinta del cuerpo.} Concepciones no muy alejadas de las usuales un siglo antes.

---

<sup>71</sup> Renehan, R., *Ibidem*, pp. 133-134.

Hay un fuerte contraste con los conceptos y teorías de Platón, y aunque es posible que Isócrates rechazara la noción de incorporeidad, lo más probable es que no lo hubiera asimilado aún, como sucedía con la mayoría de los atenienses de su época, y que no hubiera tomado posición frente a ella. Si bien Isócrates, afirma Renehan, es especialmente adecuado para esta investigación por el tipo de sus escritos, concepciones similares se pueden encontrar en otros oradores. Por ejemplo que, 1) la dicotomía alma/cuerpo se daba por supuesta en aquella época (cita Renehan, en este contexto, a Antifonte, Lisias, Demóstenes o Esquilo), o 2) se considera como normal que la muerte es el final de la existencia humana - Demóstenes, por ejemplo-; y no, por el contrario, el tópico agnóstico de que "if the dead have awareness of the living..." {"si los muertos tienen conciencia de la vida..."} (como se aprecia en Isócrates, Lycurgo u otros), tan lejos de las creencias de Platón; o 3) que la auténtica inmortalidad, según otros oradores, yace en el recuerdo de los vivos, como en Isócrates.

En resumen, los oradores áticos muestran la extendida creencia de que el ser humano está compuesto de cuerpo y alma, ambos mortales, siendo el alma vagamente material (aún sin una palabra para decir 'materia'). No se encuentran referencias a la incorporeidad, y ello no puede ser debido al tipo de discursos prácticos de esos oradores, mantiene Renehan, sino más bien a que tales conceptos aún no habían salido del estrecho círculo de los filósofos y pasado a formar parte del vocabulario de toda persona educada.

## 7. La comprensión por parte de Aristóteles de los conceptos de “incorporeidad” e “inmaterialidad”. Distintas referencias de estas nociones en Platón y Aristóteles

Con Aristóteles, explica Renehan, la situación cambia completamente. Aunque se registran 13 apariciones de la palabra ἄσώματος en Bonitz, es más importante la

comprensión conceptual subyacente. Así Aristóteles es capaz de contrastar con rigor τὰ σώματα γὰρ τὰ ἀσώματα *Met.* 988b 24-25), σῶμα γὰρ ἀσώματος (988a 25); o enuncia sencillamente la proposición ἀδύνατον γὰρ τὸ ἀσώματος μεμείχθαι σώματι {es imposible que lo incorpóreo quede mezclado con un cuerpo; trad. Gredos, p. 254} (*Tóp.* 149b 1-2). No tiene dificultad en describir objetos materiales que «"appear to be incorporeal"»<sup>72</sup> (*Fís.* 212a 129). Cuando Aristóteles escribe en el *De Anima* que el fuego es λεπτομερέστατον τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματος {el más ligero y más incorpóreo de los elementos; trad. Gredos, p.141} (405a 6-7) «"no quiere decir" como hace notar adecuadamente Ross -comenta Renehan- "que el fuego es más incorpóreo que otros elementos, los cuales no son incorpóreos en absoluto, sino que está menos teñido de materia que ellos"» (ibid.). Compárese con 409b 19ss.: ὀρίζονται τὴν ψυχὴν... οἱ δὲ σῶμα τὸ λεπτομερέστατον ἢ τὸ ἀσωματώτατον τῶν ἄλλων {las maneras de definir el alma... como el cuerpo más sutil o más incorpóreo; trad. Gredos, p. 159}<sup>73</sup> (Plotino usa un lenguaje similar en *Enea.* 1.6.3, según Renehan).

Al igual que el concepto de incorporeidad el de inmaterialidad es también familiar para Aristóteles, según Renehan, el cual dedicó muchas elucubraciones al problema de la materia, y probablemente acuñó el término técnico para ella: ὕλη. Así, por ejemplo, en *Met.* 1071b 20-21 se refiere a las esencias, o substancias, sin materia: ἔτι τοίνυν ταύτας δεῖ τὰς οὐσίας εἶναι ἄνευ ὕλης {además, es preciso que estas substancias sean inmateriales; trad. Gredos}; y tales οὐσίαι deben ser ἄνευ μεγέθους [sin magnitud] (1073a 38). Su Dios incorpóreo, el motor inmóvil, no tiene ni extensión en el espacio ni magnitud (*De Caelo* 279a 17ss.; *Met.* 1073a 5ss.). Que en Aristóteles no aparezca el término ἄϋλος tiene su explicación histórica referida más arriba, y no supone ninguna incomprensión respecto a la noción de 'inmaterialidad'. Después de Platón y Aristóteles los conceptos de

---

<sup>72</sup>Renehan, R., *Ibidem*, p. 135.

<sup>73</sup> En la nota a pie de página 68, p. 135, comenta Renehan: «The use of a *superlative* (or its equivalent) makes all the difference. These passages should not therefore be used in support of Gomperz's thesis that ἀσώματος originally meant 'having a fine or tenuous body'». «El uso de un *superlativo* (o su equivalente) marca la diferencia totalmente. Estos pasajes no deberían ser usados por tanto para apoyar la tesis de Gomperz de que ἀσώματος originalmente significaba 'tener un cuerpo sutil o tenue'».

incorporeidad e inmaterialidad se convierten, de una vez por todas, en tópicos usuales en el inventario filosófico.

Pero la comprensión de un concepto no necesariamente coincide con la creencia en su verdad. Muchos filósofos de la Antigüedad rechazaron estas ideas, al menos en el sentido que cobraban en Platón; una ojeada a las escuelas de la Antigüedad nos mostrará dónde fue mayor la influencia ulterior. Para Platón el Ser inmaterial es el modo de existencia más elevado; el mundo de lo inteligible, de la realidad incorpórea abarca a Dios, a las Ideas y a las almas. Pero ya Aristóteles, piensa Renehan, representa una separación definitiva respecto a la ontología platónica, pues, aunque él sigue a Platón al reconocer substancias incorpóreas, inmateriales -el motor inmóvil y las esencias (las inteligencias de los escolásticos) que causan el movimiento de los cielos- hay ya una significativa limitación del número de realidades inmateriales. Se abandonan las Ideas platónicas y la concepción del alma es muy diferente a la platónica. Para Aristóteles el alma humana, si bien es incorpórea en el sentido de que no está compuesta de materia, no es un ser capaz de existir aparte del cuerpo, como en Platón. Más bien, según su famosa definición, es ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ {la entelequia primera de un cuerpo natural organizado; trad. Gredos} (*De An.* 412b 4-6). Es decir, el alma y el cuerpo tan sólo pueden existir como unidad; el alma no es una substancia independiente, sino un *principio* de la substancia<sup>74</sup>, οὐσίαν ὡς εἶδος (412a 19-20); la relación alma/cuerpo es una aplicación particular de la teoría hylemórfica. El contraste con Platón se aprecia sobre todo en el rechazo aristotélico a los mitos pitagóricos de la transmigración, «"como si fuera posible que cualquier tipo de alma se albergara en cualquier tipo de cuerpo"»<sup>75</sup>(407b 21-23), que tanto influyeron en Platón. Pero, a pesar de las diferencias, ambos aceptan algunas formas de seres incorpóreos, inmateriales, como la realidad más alta.

---

<sup>74</sup> Renehan reconoce -*Ibidem*, p. 136, nota 70- que en algunos pasajes se refiere al νοῦς como entrando al cuerpo desde fuera y sobreviviendo a la muerte de éste, pero interpreta con Guthrie que es una regresión hacia el platonismo: «when Aristotle introduces a part of the human soul which is immaterial, eternal, divine, and capable of separate existence, he has become once again a Platonist.»; «cuando Aristóteles considera que una parte del alma humana es inmaterial, eterna, divina, y capaz de existencia separada, ha vuelto una vez más a ser un platónico.» Aunque no por ello Guthrie niega esta separación (como más tarde veremos).

<sup>75</sup>Renehan, R., *Ibidem*, p. 136.

## 8. Lo incorpóreo en el Epicureísmo y en el Estoicismo

Tanto el Epicureísmo como el Estoicismo presentan un panorama diferente. En principio ambos sistemas son inequívocamente materialistas, y ambos tratan explícitamente de lo incorpóreo.

Epicuro reconoce sólo dos modos de realidad última, los átomos materiales y el vacío; como sobrevive claramente en las propias palabras de Epicuro:

Conviene, además, añadir esto a nuestra reflexión: que lo que solemos llamar "incorpóreo", en la aplicación más corriente del vocablo, lo sería como algo que se piensa como existente por sí mismo. Pero no es posible pensar en la existencia de lo incorpóreo, como no sea la del vacío. Y el vacío no puede actuar ni padecer, sino que tan sólo proporciona a los cuerpos la posibilidad de trasladarse a través de él. De modo que los que califican al alma de incorpórea disparatan.<sup>76</sup>

Muy importante el comentario siguiente de Renehan: «The only "incorporeal" reality, the void, is ἀσώματος in the most literal sense; it is simply not σώμα (i.e., atoms). The contrast with the ontologies of Plato and Aristotle is self-evident.»<sup>77</sup> {«La única realidad incorpórea, el vacío, es ἀσώματος en el sentido más literal; ella simplemente no es σώμα (esto es, átomos). El contraste con las ontologías de Platón y Aristóteles es evidente por sí misma.»}

Los estoicos, a su manera, trataron todas las substancias, incluyendo a Dios y a las almas, como cuerpos (σώματα), y, como los epicúreos, tenían una teoría acerca de τὰ ἀσώματα. Sexto Empírico lo resume sucintamente: τῶν... ἀσωμάτων τέσσαρα εἶδη καταριθμοῦνται ὡς λεκτὸν καὶ κενὸν καὶ τόπον καὶ χρόνον {enumeran cuatro clases de incorpóreos como el *lektón* [lo expresable, lo significado], el vacío, el lugar y el tiempo} (*Adv. Math.*X. 218 = SVF II,

---

<sup>76</sup> Utilizo la traducción de García Gual en su *Epicuro*, p. 102, del texto griego de Renehan de la *Epístola a Heródoto*, Diog. Laer. 10. 67. El texto sigue así: «Pues no podría actuar ni padecer nada si fuera así. Pero, de hecho, se observa que esos accidentes atañen al alma.»

<sup>77</sup>Renehan, R., *Ibidem*, p. 137



117. 20-22). Esta teoría no establece esencias inmateriales, independientes y superiores a los seres corpóreos, como en Platón y Aristóteles. «It is of considerable interest -comenta Renehan- to observe that ἄσωμάτως is now so familiar a term that it can be used in senses not only different from, but in contradiction to, the original Platonic meaning of the word.»<sup>78</sup> {«Es de considerable interés –comenta Renehan- observar que ἄσωμάτως es ahora un término tan familiar que puede ser usado no solo con un significado diferente sino contradictorio con el platónico original de la palabra.»} Así como en la enseñanza de que las almas fueran cuerpos tanto epicúreos (ej. Lucrecio, III, 161-167) como estoicos parecen haber pretendido una consciente (antiplatónica) paradoja; así Cleantes (SVFI, 117. 14) concluye sucintamente σῶμα ἄρα ἢ ψυχή {cuerpo en efecto el alma}.

Es decir, estoicos y epicúreos estaban filosofando dentro de un marco conceptual mucho más sofisticado que los presocráticos, quienes habían simplemente fracasado en distinguir adecuadamente entre alma y cuerpo.

## 9. Asimilación de lo incorpóreo en el platonismo medio, el neoplatonismo y el cristianismo

Para encontrar pensadores proclives a la metafísica de Platón, es necesario mirar hacia el platonismo medio y los neoplatónicos. En la nueva y elaborada síntesis de estos autores, y en concreto en su concepto de Ser, la principal influencia viene de Platón, aunque también tienen algunas influencias de Aristóteles, neopitagóricos y estoicos. Aquí una vez más, afirma Renehan, encontramos el reino de τὰ νοετὰ, de la realidad inmateral. Porfirio comienza su *Vida de Plotino* haciendo notar que Πλωτίνος ὁ καθ' ἡμᾶς γεγωνὸς φιλόσοφος ἐφκει μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι ἔλλα {Plotino, el filósofo contemporáneo

---

<sup>78</sup>Renehan, R., *Ibidem*, p. 136.

nuestro, tenía el aspecto de quien se siente avergonzado de estar en el cuerpo; trad. Gredos}. La ocurrencia es sintomática. En la compleja filosofía de Plotino el más alto grado de realidad es lo que más alejado está de la materia; lo que Renehan ilustra con algunas frases típicas sobre lo incorpóreo, y el alma y el cuerpo, extraídas de los *Elementos de Teología* de Proclo (15, 16, 20 y 186).

Pero la piedra de toque de la asimilación de los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad es la aparición de estos en un catecismo. Y los primeros teólogos cristianos adoptaron estas nociones con entusiasmo. Cita Renehan en este contexto una afirmación de Werner Jaeger: «"El hecho más importante en la historia de la doctrina cristiana fue que el padre de la teología cristiana, Orígenes, fue un filósofo platónico de la escuela de Alejandría."»<sup>79</sup> Renehan cree que esto no es una hipérbole, pues durante casi dos mil años los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad fueron centrales en gran parte de las especulaciones filosóficas y teológicas occidentales en problemas tales como la naturaleza de Dios, el alma o el intelecto. Pero debe reconocerse, concluye Renehan, que "one man was responsible for the creation of an ontology which culminates in incorporeal Being as the truest and highest reality. That man was Plato<sup>80</sup>." {un hombre fue responsable de la creación de una ontología que culmina en el Ser incorpóreo como la realidad más verdadera y más alta. Ese hombre fue Platón.}

---

<sup>79</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 138.

<sup>80</sup> *Ibidem*.

## IV. Comentario crítico al artículo de Robert Renehan

### Introducción: de Homero a Píndaro

Hemos dedicado un considerable espacio a sintetizar el trabajo de Renehan porque es el único (artículo, dada la ausencia de libros) que conocemos que hace un análisis pormenorizado histórico del concepto de incorpóreo a lo largo de todo el pensamiento griego, recopilando y sistematizando fuentes del concepto y su uso en distintos autores y épocas. Lo que lo convierte en la principal referencia de nuestro propio trabajo.

Aunque, si bien es absolutamente meritorio el trabajo de Robert Renehan en cuanto a la valoración de la importancia histórica de la creación y uso del concepto de incorpóreo en los griegos, vamos a ver a continuación una serie de limitaciones, e incluso contradicciones, en las que cae su planteamiento y su exposición del tema.

Pero detengámonos explícitamente en sus cuestiones previas, que él hace en su artículo al final de su introducción:

¿Quién llegó primero a una noción explícita y plena de incorporeidad y de inmaterialidad? ¿Cuáles fueron los hitos en la historia del pensamiento griego que hicieron posible la introducción de tales conceptos? El presente artículo es un intento de arrojar algo de luz sobre tales cuestiones.<sup>81</sup>

En la primera parte de su trabajo Renehan parte de Homero, Hesíodo, Píndaro para rastrear los posibles precedentes o atisbos del tema de lo incorpóreo antes de afrontar los filósofos presocráticos. La constatación la hace rápidamente el autor para Homero en cuanto representante de la Grecia primitiva:

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 107.

... no aparece ninguna reflexión consciente sobre la cuestión, en la medida en que en verdad tal *Denkkategorie* {categoría mental} fuera posible (aún no existía ninguna palabra para 'materia'), el mundo y todo lo que había en él era más o menos material. No hay seres inmateriales. Los dioses mismos son corporales y normalmente antropomórficos, en rigor así {son} en verdad; pueden incluso ser heridos por los humanos. Las almas de los muertos son tan literalmente materiales que una infusión de sangre restaurará temporalmente su entendimiento y vitalidad<sup>82</sup>.

Aquí comienza el juego, que se continuará a lo largo de todo el artículo, entre lo que aquí se llama "categoría mental", y luego concepto o preconcepto, respecto al vocabulario para nombrarlo -«aún no existía ninguna palabra para 'materia'»-, a la par que el uso intercambiable de "material" y "corporal", o sus opuestos "inmaterial", "incorpóreo". La afirmación está clara: el mundo en época homérica, y durante bastantes siglos, es material, incluidos los dioses y las almas.

No obstante, el primer avance que ve Renehan hacia el concepto de incorpóreo es la dicotomía ya clara en Píndaro entre cuerpo y alma (algo que no existe en Homero, pues las facultades o funciones que más tarde se aglutinarán en el término alma -ya supuestamente en Platón- están distribuidas en distintos órganos corporales, que, desde un punto de vista de los intérpretes posteriores, más bien modernos, se entenderán como "pluralidad de almas")<sup>83</sup>, pues ya ve ahí el primer paso hacia un alma que aún no es inmaterial pero está en proceso de serlo, pues la lógica a aplicar, según nuestro autor, sería que «el alma, si no es un cuerpo, no es corpórea en absoluto». Pero, claro está, esta lógica sólo es aplastante si se supone ya de antemano que existen seres que no son cuerpos, con características opuestas a estos. Pero si en el mundo posthomérico los propios dioses son también corpóreos -aun con unos cuerpos *sui generis*- aunque el alma sea de origen divino, no se puede inferir que ésta proviene de un mundo incorpóreo o inmaterial (ni, desde luego,

---

<sup>82</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 108.

<sup>83</sup> Quizá habría que recordar, por nuestra parte, que todavía Platón duda si atribuir al cuerpo o al alma lo que tiene que ver con los deseos o pasiones, y cuando está pugnando en el *Fedón* por construir un concepto de alma puramente racional (incorpórea e indestructible) frente a las tendencias emocionales del cuerpo. Aunque poco después, en *La República*, en su teoría trifuncional del alma, asocia unas funciones al cuerpo y da un estatus anímico autónomo, por un lado, a los deseos y a las pasiones nobles y, por otro, a las funciones intelectuales.

anacrónicamente, espiritual). Como hemos visto, el propio Renehan critica el Liddell-Scott-Jones por presuponer en Píndaro un alma inmaterial (en vez de simplemente inmortal), dejándose llevar por la falacia de que «en el inconsciente supuesto de que un alma que es independiente del cuerpo, opuesta verdaderamente a éste, está, por tanto, libre de materia y es incorpórea»<sup>84</sup>; como refleja el texto citado al comienzo de esta sección.

## 1. Problemas y discusiones en Presocráticos: términos y conceptos. Principios materiales

Obstáculos mentales que Renehan señala en los griegos, que impedirían que llegaran a captar las nociones de incorporeidad e inmaterialidad:

a) No se les ocurrió negar la extensión espacial al Ser, o dicho al revés, no concibieron que podía haber seres sin extensión en el espacio.

b) En el siglo V todavía la palabra *σῶμα* tenía como significado *casi* exclusivo la denominación del cuerpo de un ser orgánico vivo o muerto.

c) Y lo más decisivo: la desvinculación de la noción de cuerpo de la noción de materia. La primera demasiado concreta, la segunda demasiado vaga y sin término para ella. De tal manera que no se vinculaba que la negación de cuerpo conllevara la negación de las propiedades materiales del mismo: peso, forma, extensión en el espacio.

No vamos a entrar ahora en la concepción del alma-aire de Anaxímenes o de los pitagóricos, supuestamente confundiendo números y cosas, como vías hacia lo

---

<sup>84</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 107.

incorpóreo, sino más bien en el problema del lenguaje que aparece en el pensar del Ser de Parménides, en Heráclito con el fuego o en Empédocles con el Amor y el Odio.

En este problema de los términos técnicos para construir conceptos abstractos, Renehan cree que Parménides "did not succeed in creating an 'immaterialist' vocabulary" {no tuvo éxito en crear un vocabulario'inmaterialista'}<sup>85</sup>, y que aunque llegó muy cerca del mundo del ser inmaterial "Parmenides had come very close to the world of immaterial being, though he never expressed it as such." {Parménides había llegado muy cerca del mundo del ser inmaterial, aunque nunca lo expresó como tal.}<sup>86</sup> Y aquí nos metemos en el embrollado tema de autores que atisban o utilizan de hecho conceptos vagos o no del todo técnicos, pero sin poder nombrarlos, sin léxico para ellos –todos los presocráticos para los conceptos de incorpóreo y, no digamos, para inmaterial- y la presuposición contraria que dice que Parménides (o Meliso o Anaxágoras) no consiguieron alcanzar el concepto abstracto porque no crearon o manejaron de hecho el vocabulario adecuado. Enseguida retomaremos este asunto.

En lo que sí querríamos centrarnos ahora, y lo que más llamativo nos parece del artículo de Renehan, es que finaliza la sección sobre presocráticos declarando que todos utilizaron principios más o menos materiales –aire, ápeiron, fuego, odio/amor- y no consiguieron alcanzar los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad, pasando asombrosamente por alto el vacío atomista. Sólo aparece una alusión entre paréntesis: «(Para el sentido en que el vacío era 'incorpóreo' ver *Infra.*)». Si vamos a buscar más abajo nos encontramos en Epicuro esta explicación: «La única realidad incorpórea, el vacío, es ἀσώματος en el sentido más literal; no es, simplemente, σῶμα (i.e. los átomos)». La pregunta obvia es: ¿el vacío atomista de Leucipo y Demócrito no es ἀσώματος en el sentido más literal igual que el de Epicuro?, ¿o es que Renehan no sabe dónde encajar este incorpóreo «en el sentido más literal» cuando está afirmando que ningún presocrático llegó a este concepto y que fue Platón el primero en hacerlo?

---

<sup>85</sup>*Ibidem*, p. 113.

<sup>86</sup>*Ibidem*, p. 114.

Como intentaremos argumentar en el capítulo siguiente, es cierto que este es un incorpóreo literal en el sentido de que es un *incorpóreo físico*, es decir, definido dentro del marco de la *Physis*, de la Naturaleza. Y que en Platón el sentido será diferente en la medida en que se moverá en el ámbito de lo invisible inteligible –no sólo en el de lo invisible analógico (como los *tà adelá* en Epicuro)-, en un plano transfísico. Volveremos en su momento sobre esto.

a. ¿Se estaba manejando ya la noción de incorpóreo en el siglo V a. de C.? El caso crucial del *Nous* de Anaxágoras

Un segundo apartado de nuestro esquema anterior es aquel en donde Renehan supuestamente va a discutir con autores que entienden que lo incorpóreo ya se estaba manejando en el siglo V, y que el autor caracteriza así: «Algunos eruditos mantienen que estos conceptos {los de incorpeidad e inmaterialidad} eran en realidad corrientes y familiares ya en el siglo quinto». Sin embargo, esta afirmación no se corresponde con la discusión posterior focalizada en Anaxágoras y Meliso, como los candidatos que ya podrían haber llegado a estos conceptos, pues ninguna de las opiniones de los especialistas, supuestamente contrarias a las de Renehan, dicen eso salvo la de Guthrie sobre Anaxágoras, que está al borde de aceptarlo explícitamente.

Sobre este último presocrático y su  $\text{ΝΟῦς}$  se aducen testimonios como que “estaba apuntando a la noción de una substancia material, pero no llegó a ella” (Ross), “la concebía como algo material, dotada con el poder del pensamiento” (Jaeger), “es todavía considerado {el  $\text{ΝΟῦς}$ } como extenso en el espacio y corporal” (Raven), “Anaxágoras pretendía hablar de algo incorpóreo; pero admite que no tuvo éxito al hacerlo” (Burnet refiriéndose a Zeller, y aceptando su opinión), y, por fin, Guthrie: “Si Anaxágoras había captado por fin la idea de la existencia inmaterial, es

evidente que carecía del vocabulario con que expresarla... Si queda algún retazo de materialismo, será, en verdad, totalmente insignificante.”<sup>87</sup>

Renahan discutirá esta última opinión, no sin antes concluir que «El desacuerdo es en realidad de grado más bien que de especie. Todos parecen conceder que Anaxágoras no ha expresado el concepto de inmaterialidad en un lenguaje claro e inequívoco»<sup>88</sup>. Aun así nuestro autor llama la atención sobre los términos *λεπτός* y *καθαρός*, sutil y puro, que Guthrie dice que ya desde Homero se aplican a “realidades no-materiales” como la sagacidad o la prudencia de un individuo (o de su *alma*), pero que para Renahan no son más que el uso figurado del lenguaje, mientras que en Anaxágoras está claro que se usan con su sentido literal, digamos físico. Sin embargo, se introduce aquí un asunto sobre el que es conveniente reparar y que queda explícito en la nota 28 a pie de página de Renahan: «No obstante, la expresión de Guthrie 'realidades no-materiales' pide el principio: 'sagacidad', 'prudencia', etc., son cualidades inherentes, no sustancias inmateriales, que existen independientemente, que es lo que está más en cuestión aquí»<sup>89</sup>. Es algo que Renahan tocará un par de veces de pasada en su artículo (en el uso de incorpóreo en Aristóteles, por ejemplo) y que es un asunto peliagudo al tratar con lo incorpóreo: ¿cabe hablar de cualidades o propiedades incorpóreas/inmateriales o tan solo de sustancias o seres incorpóreos/inmateriales? ¿Cuando se aplica el adjetivo incorpóreo a cualidades se está usando el adjetivo simplemente en sentido figurado, o por extensión, o de forma derivada? ¿Cabría hablar de seres corpóreos con cualidades incorpóreas? ¿No es este el caso, por ejemplo, del primer uso platónico de *ἄσώματος*, el del *Fedón*<sup>90</sup>, cuando se aplica el término a la armonía

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>88</sup> *Ibidem*.

<sup>89</sup> Nota 28, pp. 115-116.

<sup>90</sup> Platón, *Fedón*, 85e.



de una lira cuyas cuerdas dan lugar a sonidos armónicos (ambos corpóreos), y que al destruirse la lira se destruye, asimismo, la armonía incorpórea?<sup>91</sup>

Un último comentario sobre Anaxágoras lo introduce Renehan al discutir que no solo el *Νοῦς* sino también el uso de la palabra *χρῆμα* (en la expresión *πάντων χρημάτων*, por ejemplo) es un uso concreto, fáctico, no un uso abstracto, y lo que tiene más interés para nosotros, que, según Renehan, Anaxágoras ya tenía el vocabulario apropiado técnico para distinguir distintos modos de existencia, pero no lo hace (!):

Si Anaxágoras tenía una concepción totalmente elaborada de *νοῦς* y de *χρήματα* en cuanto involucran distintos modos de existencia (i.e. inteligencia {mind} en cuanto opuesto a materia), podía, él mismo, haberlo expresado de otro modo. Estaba, por ejemplo, dentro del alcance de su vocabulario técnico haber escrito *πάντων τῶν ἔόντων* en vez de *πάντων χρημάτων* (cf. fr.3). Además, Anaxágoras continúa en el fr. 12 hablando de *νοῦς* en términos de *ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων*. Lo 'grande y lo pequeño', lo 'más grande y más pequeño', son nociones predilectas de Anaxágoras y se refieren claramente a entidades materiales y en un sentido literal.

Conclusión bastante paradójica que se extrae de este texto: cabe la posibilidad de tener un vocabulario técnico para expresar un concepto y no hacerlo por no tener todavía elaborado suficientemente el concepto.

b. ¿Qué fue primero el concepto o el término? Un asunto decisivo en la argumentación de Renehan

---

<sup>91</sup> Renehan negará que esto sea así. Afirma sobre esto: «...Platón o Aristóteles, quienes normalmente usan la palabra para substancias, *οὐσίαι*, no para propiedades o accidentes. (*Fed.* 85e no es una excepción)». *Op. cit.*, p. 123. Lo retomaremos al tratar a Platón.

La pregunta que nos hacemos a la vista de la conclusión del apartado anterior: ¿No contradice esto de alguna manera algunas expresiones o suposiciones implícitas que Renehan utiliza en su argumentación a lo largo de su artículo?

Recordemos algunas expresiones donde se deduce que si no hay un vocabulario adecuado no hay un concepto preciso:

- “en la medida en que en verdad tal *Denkkategorie* {categoría mental} fuera posible (aún no existía ninguna palabra para 'materia')” {sobre el mundo material de Homero}.

- “no existía ninguna palabra griega para ese concepto todavía” {Píndaro sobre alma *inmaterial*}.

- “la naturaleza de la materia era imperfectamente comprendida. Ni siquiera había todavía una palabra para ella”.

- “no tuvo éxito en crear un vocabulario 'inmaterialista'” {Parménides}.

- “quienes todavía no tenían un explícito concepto de, o palabra para, inmaterialidad” {los presocráticos}.

- “dieron pasos definitivos en esta dirección, pero, a falta de un vocabulario técnico y de las abstracciones totalmente desarrolladas que tal vocabulario presupondría e implicaría, fracasaron cerca de su objetivo” {los presocráticos}.

En estas expresiones previas, Renehan parece dar preeminencia a las palabras sobre los conceptos, al vocabulario técnico como indicio fiable de la expresión de un concepto ya cristalizado: parece que no se puede alcanzar un concepto si no se tiene su expresión lingüística correspondiente (Parménides habría fracasado en conseguir un concepto de incorpóreo al fracasar en la construcción de un vocabulario inmaterialista, como hemos visto). Y, en definitiva, ese es el apoyo principal contra Gomperz para decir que hasta Platón no se llega a tener un concepto (¿pleno?, ¿auténtico?) de incorpóreo: pues será este autor quien acuñe el término ἄσώματος.

Sin embargo, en la argumentación precedente de Renehan sobre Anaxágoras, como todavía de forma más explícita en Meliso de Samos, quien dice de hecho que lo

que existe *no tiene cuerpo*, el planteamiento es inverso: sí hay un vocabulario o una expresión lingüística explícita pero lo que no hay es el entendimiento del concepto que supuestamente el lenguaje expresa. Pues Meliso no sería consciente de lo que está diciendo, de lo que implica negar cuerpo al Ser; no extrae las consecuencias pertinentes sobre la inmaterialidad de lo incorpóreo. He aquí una tremenda paradoja.

Patricia Curd llama la atención sobre estas fluctuaciones en la argumentación de Renehan en su contribución al Symposium Internacional sobre Parménides *Parmenides, Venerable and Awesome*, titulada "Thought and Body in Parmenides". Curd llama la atención de cómo Renehan en ocasiones utiliza el "argumento lingüístico" para ratificar la existencia de un concepto y, en otras ocasiones, defiende la existencia de conceptos sin necesidad de la aparición de términos específicos correspondientes. El ejemplo que pone Curd está sacado del artículo de Renehan<sup>92</sup> ya citado sobre el uso de  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  en Homero, y sobre este asunto dice la autora:

En su falta de acuerdo con Snell sobre el griego cuerpo ( $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ ), Renehan recusa a Snell por usar un argumento tal. Snell había mantenido que en Homero  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$  son cuerpos *muertos* a causa de que no hay usos de  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  en Homero que signifiquen cuerpos vivos. El propio Renehan señala correctamente que no podemos decidir que algo sea o no así a causa de la ausencia de una palabra, o un conjunto de palabras. Replicando a Snell Renehan dice que "Es muy cuestionable que la ausencia de una palabra necesariamente implique una ausencia total del correspondiente concepto. Desfases lingüísticos." Sin embargo, las propias afirmaciones de Renehan sobre la inmaterialidad y la incorporeidad están basadas en última instancia en la ausencia de ciertas palabras en los textos griegos arcaicos<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Renehan, R.: "The Meaning of  $\Sigma\Omega\text{MA}$  in Homer," *California Studies in Classical Antiquity* 12 (1979), 269-282. Las traducciones de este artículo de Renehan son nuestras, desde esta página en adelante.

<sup>93</sup> Curd, P.: "Thought and Body in Parmenides", en Proceedings of International Symposium *Parmenides, Venerable and Awesome*, celebrado en Buenos Aires en 2007, y editado por Néstor-Luis Cordero, pp. 124-125. Su texto ya había aparecido en Internet en un borrador referenciado así: "Thought and Immateriality in Parmenides", Work in Progress. Draft: June 19, 2008. El cual, a su vez, resumía ideas de un artículo suyo publicado el año anterior "Where are Love and Strife? Incorporeality in Empedocles" (Proceedings of the 2007 Fall Lectures Series, Catholic University of America: Early Greek Philosophy: Reason at the Beginning of Philosophy).

Si vamos al artículo originario de Renehan encontramos explícitamente una crítica sobre el uso del *argumentum e silentio*: «The *argumentum e silentio* should not be used indiscriminately in attempts to reconstruct Homeric beliefs.» «El *argumentum e silentio* no debería ser usado de forma indiscriminada para intentar reconstruir las creencias homéricas.» Este *dictum* pretende apoyar en su artículo el hecho de que Homero no utilice nunca la palabra σῶμα para hablar de un cuerpo vivo sino sólo de un cadáver; lo que no querría decir que no se utilizara con ese significado. Renehan recuerda que en el propio Hesíodo la palabra solamente está atestiguada en una sola ocasión con este sentido.

Lo llamativo de este asunto es que Renehan critica en su artículo posterior a Gomperz basándose en gran medida en la ausencia de la aparición de la palabra ἄσώματος en todo el *corpus* preplatónico para argumentar que el gran salto conceptual fue dado por el propio Platón, y que, aunque sus predecesores dieron pasos sustanciales hacia este concepto, no fueron capaces de llegar hasta él, por varios prejuicios mentales, ¡y porque no tenían aún un término adecuado para nombrarlo!

Por otro lado, habría que decir que antes de escribir su segundo artículo sobre el concepto de incorporeidad e inmaterialidad Renehan ya tenía claro en su artículo sobre σῶμα en Homero que había sido Platón el responsable del gran salto en este asunto:

En Homero no hay una clara dicotomía cuerpo/alma. En el siglo quinto tal dicotomía estaba firmemente establecida en el pensamiento griego, tanto popular como filosófico. Platón, refinando nociones más primitivas, creyó apasionadamente que ψυχή estaba en todo los aspectos en un estadio superior a *soma*, en sentido divino, y que era capaz de lograr su propio τέλος al separarse del cuerpo. Era de hecho *incorpórea*. Para él el hombre en sí mismo (αὐτός) no era otra cosa que el alma descarnada. (Pl. *Legg.* 959A-B; Pl. *Alc.* I 130; [Pl.] *Axiochus* 365 E.). ἡ μετοίκησις ἢ ἐνθένδε ἐκείσε —esto llega a ser el fin verdadero del hombre. Una concepción tal no es solo diferente de aquella del hombre de Homero, es lo exactamente opuesto a ésta. Ningún hombre, griego o no, había nunca dicho antes precisamente eso; era una revolución intelectual de primera magnitud, la cual iba a

influir profundamente en las creencias occidentales *de natura hominis* durante los veinticinco siglos siguientes. De ninguna manera sus efectos se han desvanecido aún<sup>94</sup>.

El caso de Meliso es un poco más sutil en cuanto que obliga a Renehan en el siguiente apartado a construir una mini teoría sobre la relación entre los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad, de la que nos ocuparemos en breve. El problema directo con Meliso es que este afirma explícitamente que su Ser no tiene cuerpo, pero a la vez dice que tiene una magnitud infinita y que tiene plenitud (lo que parece un choque entre el fr. 9 con los fragmentos 3 y 7). Aparte de que Meliso no utiliza la propia palabra ἄσώματος (y Simplicio no dice que lo haga), varios autores como Raven y Guthrie, a quienes sigue Renehan, llegan a la conclusión de que, aunque Meliso niega corporeidad al Ser no es capaz de sacar las consecuencias implícitas en esta afirmación. En consecuencia, Renehan dictamina:

Los detalles de una teoría coherente sobre la incorporeidad tenían todavía que ser resueltos. Meliso es el primer pensador conocido que niega “cuerpo” al Ser; él no desarrolló el concepto formal de incorporeidad en el sentido usual del término<sup>95</sup>.

c. ¿Por qué no llegaron los griegos antes al concepto de incorporeidad? Primer obstáculo mental: la extensión en el espacio de la materia corpórea

El caso Meliso, y los problemas previos de los demás autores en su lucha por alcanzar un concepto definitivo de incorporeidad o de inmaterialidad, lleva a

---

<sup>94</sup> Renehan R., “The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer: A Study in Methodology”, *CSCA: California Studies in Classical Antiquity*, Vol. 12, 1979, p. 282.

<sup>95</sup> Renehan, R.: “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21(1980), p. 117.

Renehan a plantear que debió de haber serios obstáculos mentales que impidieron que los filósofos presocráticos fueran capaces de alcanzar este objetivo.

Uno de estos obstáculos nos parece muy importante, aunque Renehan lo despache en seis líneas y una nota a pie de página. Es la doble idea de espacio y extensión, es decir, de que los cuerpos tienen una extensión espacial. En palabras de nuestro autor:

La noción de extensión en el espacio fue un factor; los griegos consideraban éste un atributo tan natural y esencial de toda realidad que simplemente no se les ocurría negar la extensión espacial al Ser, incluso cuando estaban luchando por despojarlo del cuerpo. Puesto que el pensamiento normal es que la materia corpórea es extensa en el espacio, esta postura fue una fuente de confusión poderosa cuando comenzó la especulación sobre el Ser no-material<sup>96</sup>.

Hemos citado todo el texto dedicado a este tema por Renehan, que está apoyado en nota con las definiciones de Kirk y Raven que dicen que la extensión espacial es inseparable en el pensamiento presocrático de la existencia, y por los cruciales trabajos de Charles H. Khan sobre el verbo ser en griego antiguo, que concluye que la «connotación locativa [sc. de εἶναι], sugiriendo como hace una visión de *lo que es* espacial, e incluso corporal, concreta, inclina a la filosofía griega hacia una concepción corpórea de la realidad... No sería una exageración, sin duda, afirmar que la visión griega de la realidad fue tan persistentemente corpórea *a causa de* que su verbo 'ser' tenía connotaciones espaciales {local connotations}»<sup>97</sup>.

El tema de si los griegos antiguos tenían una concepción del espacio como la moderna (la de Newton, por ejemplo, y no ya la contemporánea), su relación con la idea de lugar, y con la idea de los cuerpos y la materia como equivalente con la extensión (Descartes), es un tema demasiado complejo para tratarlo aquí y lo dejaremos para el capítulo siguiente, cuando nos ocupemos del concepto de vacío en los atomistas.

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 118 (y nota 33).

<sup>97</sup> *Ibidem*, Nota 33.

Solo apuntar que la afirmación de Renehan de que «el pensamiento normal es que la materia corpórea es extensa en el espacio» será normal para él o para los filósofos naturales del siglo XVII, pero desde luego es muy difícil saber qué podría haber significado para Platón o Aristóteles (no digamos para los presocráticos) eso de que «la materia corpórea es extensa en el espacio», o si esto podría haber tenido algún sentido en su marco conceptual.

#### d. Segundo obstáculo mental: el significado de $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ en el siglo V antes de Cristo

Renehan cree que otro de los obstáculos que impidió alcanzar la noción plena de incorporeidad fue el propio significado del término y significado de  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  en el siglo V, que seguía significando «lo que siempre había significado, a saber, el cuerpo de un ser orgánico, vivo o muerto». En ocasiones se da por supuesto que debería haber ampliado su significado hacia el significado de "cuerpo físico en general", pero Renehan sabe que apenas hay pruebas de esto, y que son muy discutidas. Liddell y Scott, en su *Greek-English Lexicon*, así como Bailey en su diccionario *Grec-Française*, recogen el desarrollo de las acepciones de  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  a través del tiempo, desde la significación de  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  como «cuerpo muerto», «cadáver» en Homero<sup>98</sup>, pasando por

---

<sup>98</sup> Bruno Snell en el primer capítulo de su libro *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (trad. castellana con el título *Las fuentes del pensamiento europeo. Estudios sobre el descubrimiento de los valores espirituales de Occidente en la antigua Grecia*, Ed. Razón y Fe, Madrid, 1965, por la que citamos), se refiere a la concepción del cuerpo en Homero con las siguientes palabras: «Ya Aristarco hizo notar que la palabra *sôma*, que más adelante significaba "cuerpo", en Homero no se usa jamás con referencia a un ser vivo. *Sôma* significa "cadáver"... En vez de "cuerpo", hallamos "miembros". *Gyía* son los miembros en cuanto dotados de movimiento por medio de articulaciones, *mélea* son los miembros en cuanto dotados de fuerza debido a la musculatura... (...)

A nosotros se nos hace difícil creer que en un tiempo el hombre no haya tenido una concepción clara, ni la correspondiente expresión, del cuerpo como tal. De las expresiones mencionadas, que pueden tener en la frase el lugar de lo que luego fué *sôma*, sólo los plurales *gyía*, *mélea*, etc. denotan el cuerpo en su corporeidad; *chrôs* denota únicamente el límite externo del cuerpo, y *démas* significa estatura, talla y se usa sólo en acusativo de relación.

Las representaciones de hombres en el arte arcaico nos muestran igualmente que la sustancia corporal del hombre no era conocida como una unidad, sino como una pluralidad. El cuerpo dotado de unidad orgánica, en el que todas las partes

acepciones de «cuerpo viviente y en particular el del hombre», como aparecen en Hesíodo o Teognis, dando a partir de ahí «ser animado», aplicado tanto a hombres como a animales (a veces por oposición a las plantas), y que dará en Platón acepciones como la de «materia u objeto tangible», en cuanto opuesto a lo que es inasible (como una sombra), así como cuerpo en cuanto opuesto a alma (ψυχή) o al espíritu (εἶδωλον). Pero junto a otros significados que aparecen en Platón, como σῶμα para referirse al conjunto del cosmos, el significado más discutido que aceptan aquéllos es el de «cualquier substancia corporal», es decir, la acepción de cuerpo físico en general antes de Platón, aduciendo el fragmento 9 de Meliso, el 3 de Gorgias y el 12 de Filolao.<sup>99</sup>

Guthrie, al que remite Renehan, considera que es dudoso que el fragmento 9 de Meliso se refiera a un cuerpo inanimado. Una referencia a objetos inanimados en el siglo V sólo la ve éste en el fr. 3 de Gorgias –considerado una parodia de los eléatas en su *Sobre lo que no es o sobre la Naturaleza*–, y en Filolao, fr. 12, si se pudiera considerar auténtico (D-K no lo consideran así). El aire de Diógenes es animado e inteligente –afirma Guthrie– y en la tragedia (donde es frecuente), en Tucídides y en la literatura no filosófica σῶμα es siempre el cuerpo de un hombre o de un animal.

---

están relacionadas entre sí, no halla su representación hasta el arte clásico del siglo V. Con anterioridad, el cuerpo humano se construye por adición de partes singulares... verdaderamente constan [las representaciones geométricas del cuerpo] sólo de *mélea kai gyía*, esto es, miembros con recios músculos, unidos entre sí por medio de articulaciones bien marcadas.

(...) Si se quiere una descripción más detallada [de un hombre, después de dar su nombre] lo primero que se designa es lo inmediatamente perceptible; la yuxtaposición de los miembros, su interdependencia funcional no se impone como algo esencial sino más adelante. También aquí la función es algo real; pero esta realidad no es dada como algo tan directamente perceptible ni es lo primero que se presenta claramente a la sensibilidad de uno. Pero tan pronto como esta encubierta unidad queda descubierta, se convierte en algo inmediatamente evidente.

Esta realidad empieza como a existir para el hombre así que es vista como tal, tan pronto como se tiene conciencia de ella y empieza a ser designada por una palabra con la cual puede ser pensada. Es evidente que los hombres homéricos tenían cuerpo igual que los griegos posteriores; pero no tenían conciencia de él como "cuerpo", sino como "suma de miembros"» (*Las fuentes del pensamiento europeo*, pp. 22-5).

Renehan afirmará sobre este asunto, en una nota al pie del texto suyo que acabamos de citar, lo siguiente: «La a menudo repetida afirmación de que en el periodo homérico σῶμα quería decir solamente 'cadáver', 'cuerpo muerto' no es verdad. Ver mi artículo "The Meaning of σῶμα in Homer", *California Studies in Classical Antiquity* 12 (1980); West (*supra* n.7) en Hes. *Op.* {Hesído, *Trabajos y Dias*} 540». Este artículo parece que fue el acicate para llevar a cabo el que estamos examinando en estas páginas.

<sup>99</sup> Liddell, H., & Scott, R. (1985). *A Greek- English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.



En cualquier caso, hay poco material donde agarrarse para vislumbrar una idea de cuerpo físico generalizado antes del siglo V, lo que llevaría a la curiosa situación de que si se habla de *no tener cuerpo* en esta época querría decir 'no tener un cuerpo orgánico', y quizá esto es lo que hace Meliso al negar cuerpo a su Ser, al igual que le niega el que tenga dolor y sufrimiento en otros fragmentos. Esta idea, que puede resultar extravagante, es lo que propone John Palmer en su artículo "On the alleged Incorporeality of What Is in Melissus", al que luego volveremos<sup>100</sup>.

### e. Tercero y más importante obstáculo mental: la relación entre los conceptos de cuerpo y materia

Aunque el obstáculo crucial para Renehan no fue el concepto tan concreto de  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  en sí mismo sino la relación entre el concepto de *cuerpo* y el de *materia*.

Hay una gran confusión en Renehan, pues no se pueden equiparar los conceptos de cuerpo y de materia (para sobre ellos construir los de incorporeidad e inmaterialidad), ya que no se mueven a un mismo nivel, a no ser que se haga una correspondencia entre una **versión vulgar** de cuerpo como *cuerpo de animales u*

---

<sup>100</sup> La idea de que Meliso no fue capaz de entender lo que implicaba el concepto de *no tener cuerpo* aplicado a lo existente, así como la extrañeza de que los eléatas en general no crearan un término negativo construido sobre el término "cuerpo", es algo bastante discutible. En principio porque ambas ideas descansan sobre la suposición de que los eléatas hablan de *cuerpo* en cuanto *cuerpo físico* y no en cuanto *cuerpo orgánico*. Renehan recordaba en su artículo que «en el siglo V  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  todavía porta un significado predominantemente literal -figura humana o animal... » pero de aquí no se deduce que *negar el cuerpo* al Ser sea *negar un cuerpo orgánico o vivo* al Ser, sino que se argumenta que como Meliso no tenía sino un concepto vago de materia (que al parecer no podía estar basado en los cuerpos, pues, como acabamos de decir, eran cuerpos de organismos y no cuerpos abstractos físicos, nos dice Renehan) no se daba cuenta de que negar el cuerpo al Ser implicaba *negar las propiedades materiales del cuerpo*, que Renehan considera que son el peso, la forma o la extensión en el espacio, y entonces se contradice al hablar de un Ser incorpóreo que a la vez tiene una magnitud infinita y plenitud.

Renehan sobreentiende que no tener cuerpo es ser inmaterial, y algo inmaterial no puede ser infinito ni ser pleno, algo que sólo se aplica a cosas materiales o corporales. Pero ¿y si Meliso sólo está diciendo que lo que existe es infinito y pleno (sin vacíos) pero sin un cuerpo orgánico como el de un ser vivo -que es, como dice Renehan la concepción de cuerpo en el siglo V- y que por eso no sufre dolor ni tiene sufrimiento?

*hombres* (o incluso ser orgánico vivo o muerto) con una **versión vulgar** de materia, en cuanto *madera de construcción* o algo similar.

Pero Renehan usa la noción de materia como un concepto genérico que, de alguna manera, debe envolver al concepto cuerpo, pues Renehan utiliza expresiones como esta: «la **materia corpórea** es extensa en el espacio», o en sentido inverso: «...cuerpos... en tanto que son materia»- , atribuyéndole a la materia «propiedades sensibles tales como peso, forma, extensión en el espacio, no en tanto que son cuerpos sino en tanto que son materia». ¿De dónde sale que la materia tiene peso, forma o extensión espacial? ¿Es esto, acaso, el concepto técnico en Aristóteles de ὕλη? ¿No es esto más bien la versión deducida de los cuerpos sensibles: una forma que delimite un cuerpo, un peso, y una extensión (que más bien es su tridimensionalidad) y que no tiene por qué implicar la noción de espacio?

Recordemos que el problema para Renehan era que

... en tanto que σῶμα **tuvo un significado tan específico y materia fue concebida de forma tan vaga y sin una denominación**, ningún pensador estaba en disposición, tanto lingüística como conceptualmente, de percibir con claridad que la negación del cuerpo necesariamente involucraba una negación de las propiedades que el cuerpo tenía no en tanto que cuerpo, sino en cuanto materia<sup>101</sup>.

Pero si se acepta que materia sólo tiene sentido como tal cuando Aristóteles acuña el término/concepto<sup>102</sup>, pues no tenía denominación (y parece que aquí no cuenta el significado vulgar sino la percepción vaga del sentido técnico, que, evidentemente, no puede tener una palabra para nombrarlo), ¿cómo se puede plantear que «la materia fue concebida de forma tan vaga»? ¿de dónde se saca un concepto vago de materia, que ni siquiera está asociado con un término, pues se desliga aquí del concepto concreto de cuerpo?

Se puede entender que el concepto de incorpóreo se construya sobre el concepto de cuerpo, de un significado de cuerpo lo suficientemente abstracto, pero

---

<sup>101</sup> Renehan, R., Op. cit. p. 119. Negrita nuestra.

<sup>102</sup> Dice Renehan: «El uso técnico de ὕλη como una palabra general para 'materia' se remonta, lo más probable, a Aristóteles y no más allá. [...] No hay evidencia de que ningún escritor tan temprano como en el siglo VI {a.C.} tuviera ese significado de ὕλη en su vocabulario; sería dudoso incluso un siglo, o más, más tarde». Op. cit., p. 124.

¿cómo se hace eso con el concepto de inmaterial sobre un concepto de materia que no existe? Lo que existe es la madera, pero sobre esto no parece que se pueda construir inmaterial; y parece que el significado de cuerpo, demasiado concreto, es independiente del significado de materia –“era posible concebir el Cuerpo y la Materia como dos entidades distintas”-, entonces, ¿de dónde sale el «concepto vago de materia»? –«la naturaleza de la materia era imperfectamente comprendida»; «materia fue concebida de forma tan vaga» -.

¿No dice Renehan más adelante en su artículo que en el vocabulario más tardío cuando se quiere decir inmaterial se suele emplear el término "incorpóreo"? ¿No será porque se hace la negación de la materia sobre la negación de los cuerpos, al menos en cuanto núcleo fundamental de la materia?

Por otra parte, ¿no está cayendo aquí Renehan en lo que critica a Gomperz, cuando éste habla de una inconcebible evolución del significado de incorpóreo como "cuerpo sutil" y su paso a "sin cuerpo", sin pruebas atestiguadas para el primer sentido, cuando el mismo Renehan está hablando de un concepto vago de materia - sin palabra de referencia- que luego pasa a ser un concepto técnico, con palabra incluida, en Aristóteles?

Si es verdad que «...ningún pensador estaba en disposición, tanto lingüística como conceptualmente, de percibir con claridad que la negación del cuerpo necesariamente involucraba una negación de las propiedades que el cuerpo tenía no en tanto que cuerpo, sino en cuanto materia», ¿cómo es que fue Platón quién acuñó el término y utilizó el concepto de incorpóreo sin tener un concepto de materia abstracto adecuado y su relación con los cuerpos? ¿O Platón ya tenía un concepto preciso de materia sin un término adecuado, y ya sabía que negar peso, forma y extensión a un cuerpo quería decir negar sus propiedades materiales (no corporales)? ¿No hubiera sido más lógico que fuera Aristóteles el que acuñara la palabra ἄσώματος, pues fue él que por primera vez tenía un concepto/término técnico de materia, y podía entender las propiedades materiales de los cuerpos, en tanto que materiales y no en tanto que cuerpos?

## 2. La revisión por Renehan del artículo ΑΣΩΜΑΤΟΣ de Gomperz. Una nueva clasificación de lo incorpóreo

En la segunda parte del artículo de Renehan se revisa el artículo de H. Gomperz "ΑΣΩΜΑΤΟΣ", arriba resumido, y se hace una contundente crítica del mismo. Vamos a tratar, a su vez, nosotros de evaluar los aciertos y desaciertos de la crítica de Renehan que más arriba ya resumimos por extenso. Añade nuestro autor una última parte, breve y realmente interesante, en la que se lleva a cabo una comparación entre tres adjetivos ἄψυχος, ἀσώματος y ἄϋλος {inanimado, incorpóreo, inmaterial}.

- a. No hay ningún documento auténtico que pruebe que el término "asómatos" se usara en los siglos VI y V a. de C.

Resumiendo mucho, sinteticemos las principales razones de Renehan contra los pasajes propuestos por H. Gomperz para apoyar su tesis de la existencia de un término ἀσώματος previo a Platón:

A) Sobre el texto atribuido a Anaxímenes: a) Prácticamente siempre se ha considerado una falsificación desde Diels-Kranz (no un fragmento auténtico) por su lenguaje y su mentalidad demasiado sofisticada, b) el propio pasaje habla de algo próximo a lo incorpóreo, (algo que sólo se encuentra, podríamos añadir por nuestra parte, de hecho, en Aristóteles).

B) Sobre el texto atribuido a Filolao: a) Diels-Kranz, Cherniss, Burkert y muchos otros creen que se trata de un pasaje espurio, en principio por su terminología, b) Claudiano Mamerto no es una fuente muy fiable como transmisor y habla en términos neoplatónicos, c) mucho más probable es que Claudiano haya traspasado expresiones platónicas a Filolao que, a la inversa, éste sea fuente de Platón, d) una

expresión –típicamente cristiana- como “vida incorpórea” no se usa nunca en Platón o Aristóteles (y de forma remota parece que se pueda atribuir a un sentido popular previo a estos).

C) Sobre el pasaje de la cosmogonía órfica: a) su datación es tremendamente incierta, b) se ha solido rectificar la propia literalidad de los manuscritos (proponiendo δισώματων u otras variantes, en vez de ἄσώματων), c) el texto usa la palabra ὕλη en sentido técnico, algo imposible en época prearistotélica.

De tal forma que parece acertado el texto del epígrafe que resume la conclusión de Renehan sobre la argumentación de H. Gomperz. Que sepamos ningún autor posterior ha reivindicado una postura similar a la de Gomperz basándose en estos pasajes<sup>103</sup> o en otros que den por bueno el uso del término ἄσώματος antes de Platón<sup>104</sup>. Lo que sí se ha hecho es sugerir que el concepto podría haber surgido con anterioridad a Platón, aunque casi siempre sin argumentarlo, algo que sí ha hecho Patricia Curd, como luego veremos.

---

<sup>103</sup> Salvo autores que, sin ningún tipo de examen nuevo, se limitan a citar o a dar por válida la argumentación de Gomperz. Valga como ejemplo el caso de Giovanni Reale en su monumental *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"*, Herder, 2003, pp. 170-172. Reale, en página y media larga que dedica al tema, da por supuesto que hubo un significado de incorpóreo previo a Platón, se basa en los mismos textos que Gomperz, que da por válidos, y escribe como si todo el mundo hubiera aceptado esta postura (y parece desconocer a R. Renehan e incluso la postura de Guthrie y sus múltiples seguidores).

<sup>104</sup> En la nota 48 de su artículo el propio Renehan hace una breve refutación de la supuesta significación de la palabra ἄσώματος antes de Platón deducida de los tres pasajes previos y de Meliso fr. 9. Sus conclusiones son: a) A Renehan le parece absurdo desde el punto de vista lingüístico proponer una significación previa de la palabra ἄσώματος con el sentido de "tener un cuerpo de materia sutil" que luego cambiaría de significado y pasaría a tener el significado de "no tener ningún cuerpo"; b) "Mucho más probable parece -dice Renehan- que ἄσώματος no fuera acuñada hasta que el significado del concepto hubiera suficientemente cristalizado para tener la necesidad de un término formal"; c) Ejemplo de lo anterior: Meliso niega la densidad y finura a su Ser, ¿cómo va a decir que su ser tiene un cuerpo sutil y a la vez decir que no tiene cuerpo? Ni Parménides ni Meliso acuñan la palabra a pesar de ser tan dados a adjetivos privativos (ἀγένητον, ἀνώλεθρον, ἀτρεμές, ἀτέλεστον); d) Una asociación consciente y necesaria de ἄσώματος y ἄπειρος es una suposición infundada: El aire de Anaxímenes es ilimitado pero no incorpóreo sino "próximo a lo incorpóreo", es decir, corpóreo. O en el fragmento órfico se dice que, según Gomperz, Adrasteia es *ilimitada en tamaño*, pero Renehan interpreta más bien que el fragmento quiere decir *sujeta a los límites del cosmos*, es decir, que es coextensiva con el cosmos, pero no ilimitada.

## b. Una nueva clasificación de lo incorpóreo: lo incorpóreo en Gomperz, Guthrie y Renehan

Lo que acabamos de afirmar no quiere decir que la posición de Gomperz no haya calado en autores posteriores, sobre todo antes de aparecer o ser conocida otra postura distinta sobre el tema. La postura de Gomperz ha sido asimilada en parte, en el sentido de que lo que se suele defender a partir de él no es el argumento lingüístico -no se puede probar que el tecnicismo aparezca antes de Platón, y mucho menos que existiera la palabra con un significado vulgar o semitécnico para luego en Platón cambiar de significado-, sino más bien una *versión débil* del argumento: que el concepto de incorpóreo ha ido apareciendo de forma gradual a lo largo del pensamiento presocrático hasta cristalizar en un vocablo especial en Platón. Esta sería la forma en que parece entenderlo W. K. C. Guthrie, un ejemplo muy significativo dada la difusión y repercusión de su obra sobre historia de la filosofía griega, por lo que este autor encaja muy bien como paradigma de esta postura<sup>105</sup>. Este gradualismo de Guthrie dibuja prácticamente una tercera postura frente a las dos que sugerimos al principio de este capítulo, en la medida en que, por momentos, este autor ve una continuidad real que va de los presocráticos a Platón, aunque, en otros momentos, la distancia se agranda al no poder apoyarse en argumentos filológicos (no sólo no sería posible justificar la palabra antes del siglo IV, sino que sería muy difícil atestiguar un concepto de *soma* como cuerpo físico, y no meramente orgánico, previamente al siglo V, entre otros asuntos que romperían la continuidad que Guthrie presenta). Trataremos en un apartado posterior los puntos más destacados de la postura de Guthrie, en cuanto representa una posición muy extendida, y que rectifica a Gomperz; mientras que Renehan, posterior al trabajo de Guthrie, marca más el rupturismo platónico, y ha tenido una influencia limitada en los especialistas estadounidenses años más tarde.

---

<sup>105</sup> Recordemos que cuando Guthrie escribe su *Historia de la Filosofía Griega* estamos en los años 60 y 70 en el caso de los presocráticos y de Platón, y su referencia sobre el tema es H. Gomperz, sobre el que lleva a cabo las rectificaciones que cree pertinentes. Por otro lado, R. Renehan publica su artículo en 1980 cuando Guthrie está escribiendo el tomo correspondiente a Aristóteles.

Lo chocante de este asunto es que el propio Renehan asume la posición de Gomperz en cuanto al continuismo conceptual -no a los argumentos filológicos- hasta posiciones muy parecidas a las de Guthrie, pero siempre manteniendo que el último y decisivo salto a la comprensión total del concepto, y de sus consecuencias, lo ha llevado a cabo Platón (de ahí la denominación de posición rupturista que hemos utilizado). Esta postura es sostenida, asimismo, por otros autores al margen de Renehan que quieren aunar dos ideas simultáneamente: a) el concepto de incorpóreo no puede haber aparecido de la nada en Platón, y b) Platón, sin embargo, ha dado un salto cualitativo en la comprensión del mismo –creando, incluso, por primera vez un tecnicismo para éste-, desempeñando este concepto un papel decisivo en sus teorías fundamentales (las Ideas o Formas no son seres corporales, tampoco lo serían las almas en sí mismas, etc.).

Así que, siendo consecuentes con lo dicho, nos vemos obligados a rectificar la clasificación originaria, con la que iniciábamos el capítulo, para sustituirla por esta otra, más fiel a los intérpretes:

- A) Continuismo lingüístico-conceptual -Gomperz.
- B) Continuismo conceptual -Guthrie.
- C) Gradualismo rupturista -Renehan.

A) denota que Gomperz sostiene un continuismo basado en un mismo término, “ἄσώματος”, que va cambiando con el tiempo de significado, a la par que el propio concepto va evolucionando entre el periodo presocrático y la época de Platón y Aristóteles. B) aludiría a que no hay un término desde el principio que va cambiando de significado, sino tan solo un desarrollo conceptual continuo que con el tiempo pasa de los presocráticos a Platón, quien daría el significado maduro al concepto (y crearía un término propio). Y, por último, C) este falso oxímoron implicaría un desarrollo gradual en los presocráticos pero no un continuismo con Platón, sino más bien una ruptura, un salto conceptual fuerte: el ateniense supondría una verdadera revolución en el pensamiento griego apoyada en conceptos como el de incorpóreo (para el que crearía un auténtico tecnicismo filosófico: “ἄσώματος”).

La de Patricia Curd, como veremos más adelante, es una postura *sui generis*,

pues no entra en el salto que va de los presocráticos a Platón directamente. Más bien a ella sólo le interesa intentar probar que ya los presocráticos fueron capaces de concebir seres incorpóreos –ya desde el *logos* de Heráclito o los seres objeto del pensamiento verdadero o el propio proceso intelectual en sí en Parménides, hasta el Amor y Odio de Empédocles o el *Nous* de Anaxágoras-, pero sin proponer un término para ello (acepta los argumentos filológicos de Renehan), y sin adherirse a la significación preplatónica de incorpóreo que propone Gomperz. Podría alinearse con el gradualismo de Guthrie si no fuera porque su propuesta es más bien una alternativa a Gomperz en cuanto pretende manejar un concepto de inmaterial o incorpóreo menos refinado, pero igual de efectivo, que el de Platón. Aunque hace críticas muy certeras a Renehan se ve envuelta en la confusión entre incorporeidad e inmaterialidad, sin analizar el concepto de cuerpo y sin definir realmente qué es algo material (*stuff*).

### c. Una comparación interesante: ἀσωμάτος frente a ἄψυχος y ἀσωμάτος frente a ἄυλος

La distinción de Renehan de tres términos que de alguna manera podrían estar emparentados o compartir parte de su significado, tiene gran interés. En síntesis:

A) ἄψυχος: es de aparición temprana -ya desde Arquíloco-; y su significación originaria sería: 'sin vida', 'sin ψυχή o vida/aliento del alma', inanimado.

"Los objetos sin vida –afirma Renehan- han sido siempre un asunto de la experiencia común; no se requiere un pensamiento formal filosófico para que exista la palabra, de ahí su temprana aparición..."<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Renehan, R.: "On the Greek Origins of the Concepts Incorporability and Immateriality", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21(1980), p. 125.



B) ἄσώματος: de aparición relativamente tardía -Platón (luego Aristóteles, Epicuro, estoicos). Significación: 'ser real sin cuerpo'. "La noción de ser real sin cuerpo es muy sutil e involucra una reflexión deliberada sobre un modo de existencia no propuesto hasta que la filosofía hubo obtenido un alto nivel de pensamiento abstracto...{supone} un término técnico filosófico formal."<sup>107</sup>

C) ἄυλος: de aparición muy tardía -no antes de Plutarco, salvo un pasaje corrupto, casi con certeza, en Aristóteles-. Significación: inmaterial. "Es una acuñación técnica filosófica como ἄσώματος, que fue creado como consecuencia de una reflexión sobre el mismo conjunto de problemas y conceptos."<sup>108</sup>

¿Por qué esa diferencia cronológica tan grande entre la creación de los términos ἄσώματος γ ἄυλος?

Respuesta de Renehan: "Después de que los griegos hubieran estado esforzándose en resolver el problema con la incorporeidad e inmaterialidad lo suficiente como para sentir la necesidad consciente de un término formal, acuñaron ἄσώματος más que ἄυλος, simplemente **porque era la única opción en esta época**<sup>109</sup>."

Nuestro autor cree que como Aristóteles le dio sentido técnico a "materia", a ὕλη, después de que Platón acuñara ἄσώματος, y este último término llegó primero, "...mucho después de que la diferencia entre incorporeidad e inmaterialidad fuera comprendida, se continuó usando, incluso en lugares donde ἄυλος se hubiera concebido como más exacto."<sup>110</sup> Mientras que ἄυλος sería creado mucho más tarde como un tecnicismo formal filosófico "bajo condiciones intelectuales determinadas en un particular clima filosófico."

---

<sup>107</sup> *Ibidem*, 125-126.

<sup>108</sup> *Ibidem*, 126.

<sup>109</sup> *Ibidem*. La negrita es nuestra.

<sup>110</sup> *Ibidem*.

Esta argumentación de Renehan parece muy razonable, pero tiene que enfrentarse a una fuerte objeción: que es incorrecta, al menos para Aristóteles. Sucintamente: Aristóteles no utiliza el adjetivo “incorpóreo” como sustitución de un inexistente “inmaterial” en ningún caso en el que parecería lógico que lo hiciera, como atribuírselo a su racionalizado Dios, en alguna de sus modalidades –como puro acto o forma sin materia o causa primera, etc.- o bien al denominado entendimiento productivo separado, una parte de nuestro intelecto que, paradójicamente, es independiente del cuerpo orgánico<sup>111</sup>.

### 3. El salto hacia lo incorpóreo: Sócrates y Platón

#### a. El alma y el cuerpo en Sócrates

La sensación que da el tratamiento de Sócrates en el artículo de Renehan es que debido a que éste no quiere quitarle protagonismo a Platón, que es quien salta a otro *mundo*, quien marca el inicio de una nueva época, entonces de alguna manera tiene que hacer que el pensamiento socrático sea, a la par, secundario e importante, no teórico ni técnico, pero sí revolucionario. Y revolucionario en la medida en que se centraba en la línea fundamental (según Renehan) de avance hacia lo incorpóreo: la del alma. Su contribución sería indirecta pero muy fructífera. No obstante, centrada en lo práctico, en el cuidado del alma que él propuso (como se refleja muy bien en la dramatización que hace Platón en sus *Diálogos*). Habría, pues, que considerar decisiva la elevación socrática del alma intelectual a un estatus muy superior al del cuerpo, en todo diferente a éste; lo que llevaría a una "noción revolucionaria de alma"<sup>112</sup>. Hasta el punto de que Platón llegó a dar, supone Renehan, con la idea de

---

<sup>111</sup> Nuestro artículo “Incorpóreo e inmaterial en Aristóteles”, en revista de Filosofía *Laguna*, nº 40, 2017, pp. 27-38; <http://riull.ull.es/xmlui/handle/915/6411>.

<sup>112</sup> Dice Renehan: “Ningún avance técnico en la comprensión de la incorporeidad puede con toda seguridad serle atribuido. A pesar de esto, Sócrates hizo una enormemente fructífera, aunque indirecta, contribución a la clarificación del concepto. Esa contribución yace en su noción revolucionaria de alma [...] Sócrates fue diferente: él hizo hincapié en el alma como

incorpóreo reflexionando sobre las características opuestas del alma frente al cuerpo. Es decir, que si el alma no tiene cuerpo entonces no debería tener las características materiales del cuerpo.

## b. La revolución platónica. La línea decisiva hacia lo incorpóreo: el alma intelectual que no tiene cuerpo

Pero hay que reconocer que, para Renehan, el verdaderamente revolucionario es Platón. Este representa un salto cualitativo, un punto y aparte que lo separa de todo lo anterior. Y Renehan se atreve a afirmar que, en gran medida, esto se debe a su comprensión de los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad, y los usos que hace de ellos.

Pero que con Platón nos encontremos en un nuevo mundo, en un nivel más elevado en términos de pensamiento y expresión, no quiere decir que no existieran influencias previas importantes que le sirvieran para elaborar sus teorías. Por lo que respecta a la comprensión de lo incorpóreo Renehan señala varias líneas de desarrollo que provienen de los presocráticos y Sócrates, y que él cree que cristalizarían en Platón. Todas tuvieron su peso relativo, sin duda, nos dice, pero hubo una que pudo ser más decisiva que las demás, y esa sería la que acabamos de ver en Sócrates, que sería su último eslabón antes de llegar a Platón: la concepción de un alma intelectual, cualitativamente distinta del cuerpo, y opuesta a éste en sus determinaciones ontológicas, un alma perteneciente a otro ámbito de la realidad, un alma incorpórea.

Sin embargo, un problema realmente complicado en Platón es lo que explicita Renehan en su fórmula "el alma no tiene cuerpo". La relación del alma con el cuerpo se ha entendido de múltiples formas en los griegos (y no digamos posteriormente). La versión presocrática estándar sería la de asignar el alma a alguno de los elementos

---

intelecto. Era la mejor parte del hombre y, si no en sentido platónico, en algún sentido al menos, el verdadero yo." Op. cit., p. 128.

físicos, como pueda ser el aire o el fuego, o una derivación de estos como la sangre, o un tipo específico de átomos. Por la vía de las creencias de los órficos se plantearía un alma de origen divino, de un componente divino que entraría en el ser humano desde fuera, y formaría parte del compuesto humano.

En el propio Platón se observa una marcada tendencia a asignar a los cuerpos un alma, al cuidado de los cuerpos por parte de lo animado o inteligente. Hasta el punto de que podría preguntarse si cabe hablar de cuerpos sin alma en Platón, o dicho, a la inversa, de almas que no estén asignadas a algún tipo de cuerpo. Quizá estamos hablando de dos formatos en distintos momentos de su evolución: el de los primeros diálogos (al menos hasta *La República/Fedro*) donde hay una concepción antropológica -distinción cuerpo humano-alma y se llega en el *Fedón* a imaginar por un momento un alma libre de todo cuerpo-, y una segunda etapa, la de la versión cosmológica (*Timeo, Las Leyes*), donde las almas abarcan, de alguna forma, a todos los cuerpos: el propio universo, los astros, etc.

Desde el punto de vista de las características ontológicas del alma en sí, topamos con otro problema peliagudo, que podemos resumir en la frase de Renehan siguiente: Platón fue el primer pensador en reconocer un modo de existencia que no está en el espacio (*Ti.51e ss*). Pues se da por supuesto que se creía hasta entonces que todo ser tenía extensión en el espacio. Y aquí topamos con las ideas de extensión, de espacio, y de un modo de existencia inespacial (además de intemporal). De este problema, con el que ya nos hemos encontrado en los presocráticos, nos ocuparemos en los siguientes capítulos.

### c. Las otras dos líneas hacia lo incorpóreo platónico: sensible e inteligible en Parménides y el ámbito de lo no sensible en las matemáticas pitagóricas.

Las otras dos líneas de aproximación a lo incorpóreo que Renehan señala son, por un lado, la de Parménides y su distinción entre lo sensible e inteligible, y, por otro, la de los pitagóricos y su concepción de las matemáticas. Sobre lo primero,

Renahan matiza que pudo ser Platón quien leyera esta distinción en Parménides, más bien que fuera una teoría propia de éste, lo cual es una observación que muchos intérpretes no hacen o se resisten a hacer, llevados por el peso de la tradición o por ciertos prejuicios.

Respecto a los pitagóricos y las matemáticas, Renahan señala que, a pesar de las contradicciones e inexactitudes de sus teorías en este campo, se apuntaba aquí ya la existencia de un mundo no sensible. El problema de las matemáticas es, como veremos al hablar de los pitagóricos en el capítulo que sigue, qué entendían estos por estos saberes, y hasta dónde son equiparables a los nuestros en cuanto a contenido y en cuanto a sentido, además de la diferencia muy marcada del marco cultural en que se desarrollaron en la Grecia arcaica o clásica respecto a el contexto moderno o contemporáneo.

¿Qué puede querer decir en los pitagóricos la referencia a un “mundo no sensible”? ¿Un mundo de abstracciones mentales en la línea aristotélica, pero no de entes substanciales-incorpóreos? ¿Quizá un tipo de entes inteligibles en un ámbito ontológico diferenciado en la línea de Platón? ¿O quizás otro tipo distinto de entender los números y las figuras más apegados a las formas o a los conjuntos de objetos numerados?

#### d. Un contrapunto significativo: ¿Isócrates y los oradores áticos usaban el concepto de incorpóreo?

Es interesante la mini investigación de Renahan sobre los contemporáneos de Platón, los hombres cultos de su época, centrada en su artículo en Isócrates (y algún contraste con otros oradores áticos), para ver hasta dónde se pueden encontrar rastros del concepto de incorporeidad, o ideas que involucren ésta, en sus escritos.

Su conclusión es que si bien Isócrates ha asimilado una concepción que parece usual en su época (en el Ática al menos) sobre la separación del alma y el cuerpo, y que la primera es superior y rige al segundo (algo que parece influjo de Sócrates). Sin embargo, no parece que Isócrates tenga una noción de que el alma pueda ser

incorpórea ni que pertenezca a otro tipo de realidad distinta, sino que más bien parece considerarla como algo perecedero, y no llega a hablar nunca de la perduración del alma o algo similar, de ahí que deduzca Renehan que la considera como algo material o corpóreo. Lo único que parece perdurar a la muerte del sujeto es la fama, la memoria de los hechos de su vida, pero no un alma incorpórea o algo similar; lo que parece compartir con otros oradores áticos como Antifón o Demóstenes. "Un contraste sorprendente respecto a los conceptos y las teorías de Platón", afirma Renehan, que cree que el concepto de incorpóreo no fue aún asimilado por Isócrates ni por la mayor parte de atenienses de la época.

Aunque Renehan no lo hace explícitamente, parece que esta indagación sobre Isócrates y otros oradores áticos, como representantes de un ámbito culto pero no filosófico de la época, supone un fuerte contraargumento contra H. Gomperz: ¿Por qué no se encuentran rastros en estos autores del uso de la palabra ἄσώματος si no en un sentido platónico al menos en un sentido vulgar, originario, prefilosófico (como el que supuestamente utiliza Aristóteles)?

#### 4. Aristóteles: ¿más divergente que continuista?

a. Uso absoluto y uso relativo del término "incorpóreo".

##### Inmaterialidad frente a incorporeidad

Renehan constata que Aristóteles tiene un gran dominio de lo incorpóreo, que se refleja en el plano léxico, pero también intelectual; señalando dos niveles distintos:

A1) Aristóteles puede contrastar en términos absolutos lo corpóreo y lo incorpóreo sin problemas.

A2) Pero puede hablar también de objetos más o menos materiales, en términos relativos (el fuego como el "el más ligero y más incorpóreo de los elementos"; el alma como "el cuerpo más sutil y más incorpóreo").

Como ya hemos avanzado en más de una ocasión y veremos en un capítulo posterior, el principal problema aquí es: ¿el uso relativo de incorpóreo es una muestra de comprensión del concepto que permite aplicarlo de forma relativa, relativizarlo, o más bien es un uso más arcaico, más cercano al primer sentido propuesto por Gomperz en su artículo? ¿Cabe señalar que el uso relativo es atribuido a otros y el absoluto a su propio pensamiento, o no es este el caso? ¿Es cierto que sólo se aplica a substancias, pero no a otras categorías, cualidades o relaciones?

Renahan tiene claro que el uso relativo de incorpóreo en Aristóteles es una flexibilización respecto al uso absoluto del mismo; sin el segundo no tendría sentido el primero. Curiosamente Renahan pone como ejemplo de uso absoluto, de contraste entre corpóreo e incorpóreo, el caso más claro que no está referido a esencias inmatriciales –como dice Renahan que es la referencia por antonomasia en Platón y su discípulo- sino más bien el que se refiere al contraste entre una cualidad –el color frente a un cuerpo –el fuego-: un color no puede mezclarse con un elemento natural, el fuego, porque lo incorpóreo no se puede mezclar con lo corpóreo.

Por otro lado, Renahan escamotea, asimismo, el hecho de que Aristóteles no utiliza el término incorpóreo –ya que no dispondría del vocablo “inmaterial”- para denominar a su Dios o a las inteligencias astrales, aunque diga de éstas que no son materiales<sup>113</sup>, y aunque esto implique que no son extensas ni tengan cuerpo<sup>114</sup>. ¿Es esto una anomalía, una casualidad, algo extraño? Sea o no extraño la falta de uso del término “incorpóreo” cuando podía ser esperable, tampoco se entiende muy bien por qué no surge en estos contextos la introducción del término “inmaterial” habiendo

---

<sup>113</sup> Pero, ¿es cierto que son intercambiables los usos, o los contextos donde se usan, "corpóreo" y "material", o "incorpóreo" y "sin materia" o "careciendo de materia"? ¿es cierto que Aristóteles hablaría de un Dios incorpóreo? Ciertamente la materia implica el cambio, implica la potencialidad, y que el motor inmóvil no puede cambiar, moverse, precisamente porque es acto puro, porque no carece de nada, y que al ser pura forma no cabe en él ningún tipo de materia. Pero, ¿en qué sentido es equivalente decir que el acto puro es lo mismo que un ser incorpóreo, o que simplemente un ser sin materia es un ser sin cuerpo? Los usos de materia en Aristóteles están insertos en un campo semántico mucho más abstracto, y con un sentido ontológico, que no tienen los usos de cuerpo (físico u orgánico). ¿Qué pueden significar en Aristóteles *rasgos materiales del cuerpo*?, y ¿*rasgos corpóreos de la materia*? ¿Qué tipo de relación se está usando aquí: género-especie, abstracto-concreto, conceptos conjugados...?

<sup>114</sup> Dice Renahan: "Su Dios incorpóreo, el Motor Inmóvil, no tiene ni extensión en el espacio ni magnitud *DeCae.279a17ss, Met. 1073a5ss*." Pero Aristóteles no dice nunca "Dios incorpóreo" ni "Dios inmaterial".

creado ya el tecnicismo “materia” con todas sus consecuencias<sup>115</sup>. El hecho es que no aparece ni uno ni otro en los lugares *adecuados*.

En el capítulo programático que hemos escrito sobre Aristóteles más que *solucionar* estos problemas intentaremos, al menos, plantear lo básico del problema de la terminología aristotélica sobre lo incorpóreo, y dibujar el marco conceptual pertinente para hablar del tema.

## b. Contraste entre entes incorpóreos en Platón y en Aristóteles.

### Coincidencias

Renahan admite que en la ontología de Aristóteles hay una disminución de las realidades incorpóreas si se compara con la ontología de Platón.

Las Formas inteligibles no van a ser admitidas por Aristóteles como realidades incorpóreas ni el alma es propiamente incorpórea –pues no puede existir separada del cuerpo<sup>116</sup>- y Renahan interpreta el  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  aristotélico, que entra *desde fuera* en el cuerpo y es separable, sin mezcla e impasible, como una herencia platónica, un regreso al platonismo inconsistente con el propio pensamiento de Aristóteles. Así que, propiamente, en el estagirita sólo cuentan como realidades incorpóreas Dios y las inteligencias astrales, lo cual es suficiente para Renahan en la medida en que sigue aceptando una forma de ser incorpóreo e inmaterial como la más alta realidad, lo mismo que hacía Platón con sus Formas, dioses y almas incorpóreas.

## 5. De la época helenística al cristianismo

---

<sup>115</sup> Afirmaba Renahan: "Que Aristóteles por casualidad no utilice el término  $\alpha\tilde{\iota}\lambda\omicron\varsigma$  tiene una explicación histórica, como argumenté arriba, y de ninguna manera implica una comprensión imperfecta de la noción." ¿La explicación no era que se creó primero el término/concepto de *incorpóreo* por parte de Platón?

<sup>116</sup> Sin embargo, el alma es incorpórea en el sentido de que no está compuesta de materia, reconoce Renahan. Pero no es una sustancia independiente sino un *principio* de la substancia, es la forma (acto) de un cuerpo natural organizado, es parte de la unidad del individuo vivo.



## a. Materialismo estoico y epicúreo. El vacío epicúreo como incorpóreo

Al comenzar a tratar el periodo helenístico escribe Renehan:

Después de Platón y Aristóteles los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad llegaron a ser, de una vez por todas, elementos habituales en el inventario del filósofo.

Pero la comprensión de un concepto y la creencia en su verdad no necesariamente coinciden. Muchos filósofos de la Antigüedad rechazaron estas ideas, al menos en su sentido platónico [...] Las otras dos filosofías dominantes de la Antigüedad, el Epicureísmo y el Estoicismo, presentan un panorama bastante diferente. Ambos sistemas eran inequívocamente materialistas; ambos tratan explícitamente con τὰ ἄσώματα.<sup>117</sup>

Es decir, la utilización del concepto de incorpóreo no implica necesariamente, según Renehan, aceptar el tipo de ontología inaugurada por Platón, como sí haría la tradición platónico-neoplatónica, pues las escuelas materialistas también recurren a él, pero dándole otro sentido. De tal forma que, por ejemplo, Epicuro admite dos tipos de realidades últimas, la de los átomos y la del vacío, siendo esta última, por definición, incorpórea. Comenta Renehan:

"La única realidad incorpórea, el vacío, es ἄσώματος en el sentido más literal; no es, simplemente, σῶμα (i.e. los átomos). El contraste con las ontologías de Platón y Aristóteles es evidente por sí mismo.<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> Renehan, R.: "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21(1980), pp. 135-136.

<sup>118</sup> Renehan, R., *Ibidem*, p. 137. Éste cita un texto donde Epicuro asevera que lo único incorpóreo que se puede pensar es el vacío, el cual no actúa ni padece, sino que sólo transmite el movimiento, por lo que es absurdo considerar el alma como incorpórea.

Como ya hemos dicho previamente, ¿por qué postpone Renehan el tratamiento del vacío como incorpóreo a Epicuro cuando está claro que ya es un descubrimiento presocrático de Leucipo y de Demócrito, aunque cada teoría tenga sus peculiaridades?

¿Quizá porque ya no sólo se trata de señalar realidades físicas (materiales) que no son corpóreas sino de descubrir "esencias inmateriales, independientes y superiores a los seres corpóreos" como escribe Renehan al hablar de los estoicos? Es decir, no sólo se trata de aceptar lo incorpóreo por sí mismo, sino de una ontología que coloque a lo incorpóreo en un plano distinto y superior a lo corpóreo (prácticamente identificado aquí con lo material, o con aquello que tenga una naturaleza física).

La otra versión materialista, que Renehan señala, frente a los epicúreos, es la de los estoicos. Estos tendrían su propia teoría sobre "la naturaleza de τὰ ἀσώματα", donde se enumeran cuatro tipos de incorpóreos: el lugar, el tiempo, el vacío y los τὰ λεκτά, es decir, aquello que es expresado o significado por las palabras<sup>119</sup>. La única precisión conceptual que Renehan señala aquí es la que acabamos de señalar: "Esta teoría no propone esencias inmateriales, independientes y superiores a los seres corpóreos, tales como encontramos en Platón y Aristóteles."<sup>120</sup>

## b. La asimilación de lo incorpóreo en el neoplatonismo y el cristianismo

---

<sup>119</sup> Que es lo único que no responde a la definición de existente como aquello que tiene la capacidad de actuar sobre algo o de que algo actúe sobre ello. De ahí la idea de subsistencia más que de existencia. En paralelo, con ese no-ser real del vacío que también se coloca más allá de la existencia plena.

<sup>120</sup> Por lo demás, también éste llama la atención sobre el uso mucho más familiar y sofisticado del término en estos autores helenísticos (en comparación con los presocráticos, e incluso con el propio Platón o Aristóteles), que permitiría jugar con contrasentidos platónicos como, por ejemplo, cuando estos filósofos afirman que *el alma es un cuerpo*. Aunque, como bien sabe Renehan, ya Platón en *El Sofista* propone un denominador común de lo existente, sea corpóreo, anímico o eidético: la *dýnamis*, la capacidad de actuar sobre algo o padecer su acción, que a los estoicos les servirá para separar lo realmente existente de lo meramente subsistente –los tipos de incorpóreos–.

Renahan ve en la corriente del platonismo medio, así como luego de forma más acusada y nítida, en el neoplatonismo, la línea de desarrollo de la concepción de la realidad de Platón, por contraposición con la evolución materialista anterior, claramente antiplatónica, de los epicúreos y estoicos. A pesar de influencias pitagóricas o aristotélicas (incluso estoicas) la línea predominante en una filosofía como la de Plotino o, más adelante, Proclo, sería, a juicio de Renahan, la platónica. Su idea central sería esta: "En la compleja filosofía de Plotino el más alto grado de realidad de lo que más distante está es de la materia."<sup>121</sup> O esta: «Todo lo que es capaz de volverse sobre sí mismo tiene una existencia separable de todo cuerpo» (16); «Más allá de todos los cuerpos está la esencia del alma...» (20); «Toda alma es una substancia incorpórea y separable del cuerpo»; o una cuarta sentencia extraída asimismo de los *Elementos de Teología* de Proclo, que cita Renahan: «En consecuencia [el alma] pre-adopta todas las cosas sensibles después a la manera de una causa, poseyendo las nociones racionales de las cosas materiales inmaterialmente, de las cosas corpóreas incorporalmente, de las cosas extensas sin extensión.»<sup>122</sup> (195, trad. Dodds).

La conclusión de nuestro autor es la siguiente: "No hay mejor demostración de cómo los conceptos de incorporeidad e inmaterialidad han sido asimilados completamente que su aparición en tal catecismo. Los primeros teólogos cristianos adoptaron estas nociones con entusiasmo."<sup>123</sup>

### c. Platón como padre fundador de la ontología cristiana de lo incorpóreo e inmaterial en cuanto la realidad más alta y verdadera

---

<sup>121</sup> Op. cit., p. 137.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 138 (para todas las citas).

<sup>123</sup> *Ibidem*.

Como se ve por las citas previas, el catecismo neoplatónico de Proclo, y su cristianización posterior, es el punto de llegada de Renehan. Este culmina aquí su estudio, y no, por ejemplo, en la época helenística, porque quiere colocar a Platón como la piedra sobre la que se ha levantado una concepción filosófica (metafísica, diría él) y teológica que durante siglos sería el fundamento de las discusiones sobre Dios, el intelecto y el alma. La ontología platónica de lo incorpóreo e inmaterial sería la base de toda la corriente neoplatónica y cristiana que contrapondría un mundo de lo material con un mundo de lo espiritual, que mantendría una diáfana contraposición entre el mundo de los cuerpos, (el de lo sensible, lo físico, lo material), con el mundo de las almas (el del intelecto divino, lo metafísico y lo inmaterial).

De ahí que Renehan cite a Jaeger para señalar, y enfatizar, que Orígenes, el padre de la teología cristiana, fue un filósofo platónico. Y que por esta razón Renehan considere que el verdadero fundador de la ontología cristiana no fue otro que Platón: "... se debe reconocer que un hombre fue responsable de la creación de una ontología que culmina en el Ser incorpóreo como la realidad más verdadera y más alta. Ese hombre fue Platón<sup>124</sup>."

No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta, de acuerdo con lo que acabamos de exponer en los párrafos anteriores, de que el artículo de Renehan está escrito desde el final, no desde el principio, es decir, buscando los orígenes de la ontología cristiana en la ontología neoplatónica, y estos en la ontología platónica. De esta manera, se presupone que el origen de conceptos muy posteriores ya están en Platón *in nuce*, preformados, y que éste habría inaugurado sin saberlo el pensamiento cristiano, poniendo las bases en la filosofía griega de lo que siglos más tarde sería la ontología cristiana<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup>*Ibidem*.

<sup>125</sup> Este sería el programa que guía a autores neoescolásticos, o cristianos en general, a ocuparse de la filosofía griega, en la medida en que ven en ella una prefiguración de la filosofía cristiana posterior, tanto en la línea aristotélica filtrada por Santo Tomás y otros como en las variantes neoplatónicas incorporadas al cristianismo por San Agustín y muchos otros después. Normalmente este hecho, muy importante desde el punto de vista de las interpretaciones, no suele explicitarse, aunque en algunos casos sí se *confiesa*. Valga como muestra el libro de Giovanni Reale, *Las Raíces cristianas de Europa*,

## V. W.K.C. Guthrie sobre lo incorpóreo

### Introducción

Después de ver con detalle las dos fuentes principales de estudio sobre el concepto de incorpóreo en los griegos, los artículos de Gomperz y de Renehan, que son los únicos que abordan directamente el tema, junto con los artículos mucho más recientes de Patricia Curd, vamos a revisar someramente, por un lado, la muy difundida e influyente obra sobre la historia de la filosofía griega de W. K. C. Guthrie, que le da cierta relevancia al tema de lo incorpóreo y utiliza, con una serie de correcciones, las ideas de H. Gomperz en su artículo del año 1932.

Guthrie representa muy bien la postura de muchos autores que, casi siempre de pasada, aluden al tema de lo incorpóreo, optando por una idea de continuidad - un logro del pensamiento abstracto que se va consiguiendo poco a poco a lo largo de todo el periodo presocrático- a la vez que mantienen con mayor o menor coherencia el salto cualitativo que supone Platón en cuanto introduce el término "asómatos" y el concepto absoluto de incorpóreo.

Esto quiere decir que ni Guthrie ni ningún otro especialista intenta argumentar la utilización del término antes de Platón con un significado distinto o igual al vocablo platónico, en la línea de Gomperz; una vía que sufrió varias críticas de distintos autores o que simplemente se dejó de lado<sup>126</sup>. Por otra parte, recordemos que la obra de Guthrie es una amplia historia de la filosofía cuyos dos

---

donde el autor afirma que los griegos tienen interés en la medida en que prefiguran conceptos cristianos posteriores como el de alma o persona...

<sup>126</sup> Salvo que uno se limite a citar o repetir lo que dice Gomperz sin más, como hace G. Reale en su *Per una nuova interpretazione di Platone* (en sus múltiples ediciones desde 1991).

primeros tomos dedicados a los presocráticos se publicaron en los años sesenta, junto con el dedicado a los sofistas y Sócrates, seguidos por dos tomos sobre Platón, publicados a mediados de los años setenta.<sup>127</sup> Por esta razón Guthrie no pudo disponer del artículo de R. Renehan que, sin duda, hubiese influido en su forma de abordar el tema de lo incorpóreo. De cualquier forma, sólo en el ámbito americano (J. Barnes, por ejemplo, cita el artículo ya en 1982), y sólo en los últimos años, se ha retomado el artículo de Renehan para discutir algunos de sus planteamientos.

Revisaremos brevemente *A History of Greek Philosophy*, la magnífica obra de William Keith Chambers Guthrie, una historia muy trabajada, con un gran manejo de fuentes y literatura secundaria, y siempre ecuánime y comedida en sus juicios. Su primer tomo, titulado *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, abarca desde los milesios, pasando por los pitagóricos, Alcmeón y Jenófanes, hasta Heráclito; la teoría pitagórica es tratada en conjunto, aunque luego se ocupe de pitagóricos específicos y su doctrina (hasta Filolao y Arquitas). El segundo tomo, bajo el título *The Presocratic tradition from Parmenides to Democritus*, va desde los eléatas hasta los pluralistas (terminando con Demócrito), con algunas páginas para autores considerados secundarios -Arquelao, Diógenes de Apolonia.

## 1. Pitagóricos

La primera vez que Guthrie habla de lo incorpóreo lo hace en el contexto de las interpretaciones de Aristóteles sobre la concepción de los números de los pitagóricos, de cómo estos construían los cuerpos sensibles a partir de los números,

---

<sup>127</sup> El último tomo publicado por Cambridge University Press en 1981 sobre Aristóteles cortó esta magnífica historia de la filosofía, debido a la enfermedad, y posterior muerte del autor en mayo de 1981, que truncó los tomos previstos sobre la época helenística, y dejó un tanto simplificado el tomo dedicado al estagirita. La estupenda edición española, traducida por Alberto Medina González (y en el tomo IV, dedicado al primer Platón, por Álvaro Vallejo Campos), fue editada por Gredos a partir de 1984.

confundiendo los números matemáticos con los "números corpóreos"<sup>128</sup>. Su frase es la siguiente: «La noción de realidad incorpórea no había sido concebida aún por los pitagóricos ni por ninguno de sus contemporáneos.»<sup>129</sup>

No obstante, su idea central sobre el asunto, está, como veremos, más desarrollada en el tomo segundo al hilo de autores como Parménides y Meliso, Anaxágoras o Demócrito. Así, por ejemplo, hablando de Meliso, dice el autor:

Una de las lecciones más patentes del pensamiento presocrático es que la noción de existencia incorpórea no se logró de un sólo paso, sino que fue un proceso gradual.<sup>130</sup>

Volviendo de nuevo al Tomo I, a los pitagóricos, citemos uno de los muchos textos que Guthrie utiliza para delinear la postura aristotélica respecto a ellos, *Metaph.* 1083b 8:

Su rechazo de que el número tenga una existencia separada evita muchos de los absurdos, pero lo de que los cuerpos están compuestos de números, y que esto se refiere al número matemático, es absurdo. [...] Ellos, por otra parte, identifican las cosas reales con el número; al menos, aplican sea como sea, sus especulaciones a los cuerpos, como si estuviesen compuestos de números de esta clase.<sup>131</sup>

Como se ve, Aristóteles recalca una y otra vez que los pitagóricos ven los números como algo físico, a las unidades matemáticas como si tuvieran magnitud, conciben los cuerpos como compuestos de números, o de los principios de los números, y, aunque en ocasiones se habla de identificar cuerpos y números, otras veces se habla de imitación. Y por contraposición con Platón, como bien dice el texto anterior, Aristóteles niega que los pitagóricos consideren a los números teniendo una existencia separada, como la que tendrían las Ideas platónicas. Claro está que visto

---

<sup>128</sup> Arist, *Met.*, 1092b 8.

<sup>129</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, I, pág. 226.

<sup>130</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, pág. 123.

<sup>131</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, I, pág. 228.

desde su teoría de la abstracción -los números no serían entidades reales sino abstracciones mentales cuantitativas de seres físicos- tan absurdo es que los números sean sustancias reales, autónomas, incorpóreas, como que los números sean sustancias reales al mismo nivel que los cuerpos (un tipo de cuerpos), o al menos que los principios (*archai*) de los cuerpos, es decir, equiparables a los cuatro elementos o a las semillas de Anaxágoras.

He aquí un comentario de Guthrie sobre este asunto:

Al decir que las cosas eran números, ellos, como Ross ha hecho notar (*Ar., Phys.* 541), no redujeron la realidad a una abstracción, sino que, por el contrario, fracasaron en el reconocimiento de la naturaleza abstracta de los números.

La peculiar construcción griega de adjetivo más artículo (lo ilimitado, lo caliente, lo frío, lo seco, lo húmedo, etc.) contribuyó, probablemente, a que perdurase esta falta de distinción entre abstracto y concreto. Anaximandro, al postular lo «ilimitado», era plenamente consciente de que se trataba de algo material, mientras que los pitagóricos consideraron, más bien, sus características formales.<sup>132</sup>

El problema de interpretar a los pitagóricos por parte de los estudiosos del pensamiento griego tiene dos escollos muy graves. Por un lado, la distinta concepción de lo que son los números para los griegos -¿el intérprete piensa que un número es un conjunto de cosas, o una determinada relación entre estos conjuntos?, ¿o piensa que un triángulo es un número?- y lo que pueden serlo para los modernos o contemporáneos. Y en segundo lugar, la teoría sobre los entes matemáticos que pueda tener un intérprete hoy en día: ¿acaso hay una teoría unificada sobre los entes matemáticos?, ¿acaso los matemáticos consideran que un número complejo, una matriz o un hipercubo son abstracciones de la realidad física?, ¿acaso no hay matemáticos en nuestro tiempo que piensan que los seres matemáticos son seres más reales que los seres físicos, e independientes de estos, y no meras construcciones humanas o abstracciones mentales?

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, págs. 233-234.



Que Guthrie dé por supuesto que los números son puras abstracciones supone arrastrar toda una teoría –que parte de la noción de abstracción de Aristóteles- sin plantearse si quiera si hoy en día existen otras concepciones distintas de los objetos matemáticos por parte de los matemáticos, de otros científicos como los físicos, o de los filósofos de las matemáticas.

No es el momento de discutir aquí los pormenores de Guthrie sobre los pitagóricos (dejemos la vía pitagórica hacia lo incorpóreo para el siguiente capítulo dedicado a los presocráticos), tan solo vamos a hacer dos observaciones que consideramos pertinentes en este contexto.

Dice Guthrie en un texto que pretende concluir una larga disertación sobre la correlación entre los cuatro elementos (y cómo se introdujo un quinto) y los poliedros regulares, que corresponde a una fase de cómo los pitagóricos pudieron haber *traducido* lo geométrico en físico antes de Platón, y previamente al asunto de las cosmogonías o cosmología de Filolao u otros colegas anteriores:

[...] podemos concluir que la correlación de los elementos físicos con los sólidos regulares era conocida por Teofrasto como una doctrina pitagórica genuina, y que su información era correcta. Puede haber surgido con el mismo Filolao, pero sobre esto apenas si se puede estar seguro.<sup>133</sup>

Es importante recordar al hilo de este texto que los estudios sobre pitagóricos tuvieron un punto de inflexión en el mismo año en que Guthrie está publicando este tomo de su *Historia de la Filosofía Griega*. Me refiero al unánimemente reconocido trabajo de Walter Burkert *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*.<sup>134</sup> Los estudios posteriores sobre el pitagorismo empezaron a salir de la nebulosa en la que estaban metidos, conjunto de conjeturas sin

---

<sup>133</sup> *Ibidem*, pág. 261.

<sup>134</sup> Que normalmente se cita por la segunda edición en inglés ampliamente corregida: *Lore and science in ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972.

cronologías precisas, a partir de esta obra, y en particular habría que citar los trabajos posteriores de Carl Huffman que por primera vez dedica sendas monografías a Filolao de Crotona, (proponiendo, después de un estudio minucioso, un núcleo de fragmentos auténticos), y a Arquitas de Tarento, (donde hace un similar y completísimo trabajo), siendo estos los únicos autores sobre los que tenemos constancia de fragmentos de libros escritos hasta la época de Platón<sup>135</sup>. Guthrie no pudo utilizar la obra de Burkert en su primer tomo, aunque sí aparece en la bibliografía del segundo, lo que impidió una renovación y discusión de los planteamientos tradicionales en su libro a partir de Burkert.

La otra observación que queríamos traer a colación tiene que ver con la teoría del alma de los pitagóricos, y, en particular de Filolao de Crotona. En la discusión que hace Guthrie de ésta recupera el texto de Claudiano Mamerto que H. Gomperz utilizó, como hemos visto, en su artículo para defender una posible utilización de la palabra ἀσώματος en una época anterior a Platón. El texto, afirma nuestro autor, se mueve dentro de la más pura ideología del *Fedón* platónico ya que “Filolao, como un verdadero pitagórico, *había* explicado el cosmos por el número y la medida. Ahora bien, la palabra «incorporalem» (ἀσώματος) probablemente no habría sido utilizada por el mismo Filolao, pero describe bastante bien la clase de *armonia* en la que debe haber pensado. H. Gomperz en *Hermes*, 1932, pág. 156, defiende, por supuesto, el fragmento...”.<sup>136</sup> Es una muestra de que Guthrie está haciendo una rectificación parcial a Gomperz. Por un lado, nos está diciendo que las ideas del fragmento pueden ser atribuidas sin duda al pitagorismo de la época de Filolao y encajarían sin duda con las ideas platónicas expuestas en el *Fedón*; pero, por otro lado, reconoce que la terminología es tardía y que probablemente Filolao no habría

---

<sup>135</sup> Carl Huffman, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with interpretative essays*, Cambridge University Press, 1993 y *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge University Press, 2005.

<sup>136</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, I, págs. *Ibidem*. 297 (nota 271).

utilizado la palabra ἄσωμάτων, aunque la idea sería muy similar (es decir, que la palabra estaba al caer)<sup>137</sup>.

## 2. Escuela de Elea

Al entrar en los eléatas topamos con algunas de las ideas e interpretaciones que más han calado en los lectores de Guthrie, sean especialistas o meros interesados en la filosofía presocrática. La visión que el autor transmite de Parménides, que sigue los más correctos cánones de la concepción neoplatónica (de un intérprete como Simplicio, por ejemplo), se ha repetido innumerables veces. Guthrie ya ve en Parménides la vía directa hacia Platón, percibe prácticamente en este ya la *ontología epistemológica* platónica, sin tener que exagerar nada este punto:

...permítasenos pensar en griego, recordando que, ni siquiera cuando un filósofo posterior, como Platón, deseó citar las dos formas genéricas de ser, que llamaríamos naturalmente corpóreo e incorpóreo, usó normalmente los términos *sōmatikón* y *asómaton*: incluso cuando los acuñó, quedaron, en comparación, como poco, frecuentes. Habló de perceptible (*aisthētón*) e inteligible (*noētón*). *Aisthētón* puede identificarse con toda seguridad con lo corpóreo, donde quiera que aparezca, y de un modo similar, *noētón* no sólo significa «inteligible», sino que denota también, y en todo lugar, lo incorpóreo e inmaterial. El punto esencial es, por ello, que Parménides fue el primero que estableció la distinción entre *aisthētón* y *noētón* -entre los datos de los ojos y los oídos, por una parte, y del *lógos*, por otra-, y dijo que lo segundo era real y verdadero, y lo primero irreal.<sup>138</sup>

---

<sup>137</sup> La comparación de lo que supuestamente pensaba Filolao sobre el alma y el *Fedón* platónico es engañosa porque se está jugando con dos sentidos de la palabra al mismo tiempo. Cuando el alma abandona el cuerpo es, en un primer sentido, incorpórea –o más bien está *descorporeizada*-, pues deja de estar asociada a un cuerpo humano; pero eso no quiere decir que el alma en sí misma sea *incorpórea*, pues puede estar formada de aire o fuego, que es lo que podría estar diciendo Filolao. Lo que está claro es que no podemos inferir en los presocráticos, de manera automática, cosas como que *separación del alma del cuerpo* = *alma incorpórea* o que *perduración del alma después de la muerte* = *alma inmortal*. Es necesario hilar más fino.

<sup>138</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, págs. 39-40.

Esta versión de Guthrie, consciente o inconscientemente absorbida, lo lleva a atribuir a Parménides prácticamente una separación de dos tipos de realidades o de dos ámbitos de realidad, en la medida en que tenemos dos vías de conocimiento distintas. Pero como veremos en el próximo capítulo esto es inadmisibile dentro del contexto teórico-cultural del eléata, y lleva a Guthrie a una cabriola teórica justo después del punto y seguido que hemos cortado en la cita anterior; el texto sigue diciendo:

Material y no material son conceptos que a duras penas habría comprendido: de lo que se trata es de que, en su concepción, la realidad no puede verse ni oírse, sentirse ni gustarse, sino sólo inferirse por un proceso de razonamiento dialéctico como el que él fue el primero en usar. Considerando cuánto significó para Platón la distinción entre inteligible y sensible y en qué medida exaltó lo inteligible a expensas de lo sensible, difícilmente puede rechazarse la conclusión de que Parménides abrió por primera vez el camino a su particular forma de idealismo. No sin razón se refirió a él como a «una figura reverente y respetable». <sup>139</sup>

Guthrie juega con la ambigüedad de un claro desfase entre la distinción lógico-epistemológica de dos formas de abordar lo que existe, y la incapacidad de Parménides para poder entender algo que sea *inmaterial*, es decir, puramente inteligible. Renehan, como hemos apuntado ya, habla, con cautela, *de la forma en que Platón entendió el Poema de Parménides*, refiriéndose a las dos formas de conocimiento contrapuestas coordinadas con dos tipos de realidades, aunque Platón tuviera que reajustar el esquema ‘falso conocimiento’/‘verdadero conocimiento’ por el de ignorancia/opinión/ciencia, al tener que hacer un desdoble en lo-que-es de Parménides entre el devenir de la *Physis* y el ser inmutable de las Ideas.

En cualquier caso, Guthrie ve como un descubrimiento revolucionario en Parménides la distinción entre dos vías de conocimiento, fundamento del *idealismo platónico*:

---

<sup>139</sup> *Ibidem*, págs. 40.

Lo que la diosa le está ordenando realmente aparece en los versos siguientes: *no confiar en los sentidos, sino, por el contrario, juzgar por medio de la razón*. Aquí se enfrentan sentidos y razón, por primera vez, y se nos dice que los sentidos engañan y que sólo hay que confiar en la razón. Es un momento decisivo e irrepetible en la historia de la filosofía europea<sup>140</sup>.

Esto es lo verdaderamente importante en el Poema, dice Guthrie, y no si Parménides era capaz de considerar la realidad como material o inmaterial (o incluso si podía entender esta distinción), algo a lo que él cree que no se puede responder. Sin embargo, no admite de ninguna manera una postura como la de Burnet, que se decanta por considerar el monismo parmenídeo como un monismo corporeísta:

Si Parménides creyó o no en que la realidad misma era material es una cuestión menor que, en todo caso, no admite respuesta, pero no podemos estar de acuerdo con Burnet (*EGP*, pág. 182) en que «Parménides no es, como ha dicho alguno, el padre del idealismo; por el contrario, todo materialismo depende de su visión de la realidad». Burnet alude al hecho de que Parménides, perteneciendo aún a una época anterior al descubrimiento de la palabra *asomaton* —incorpóreo—, lleva inexorablemente el monismo a su última conclusión lógica, e infiere, así, que su realidad única ha sido «un plenum corpóreo, esférico e inmóvil».

Y aquí, en la interpretación concreta del Ser de Parménides es donde Guthrie topa con el recurrente tema del espacio y la extensión. La comparación de lo que existe con un balón esférico es solo una comparación, dice nuestro autor, pero lo que es indudable es que

[...] se aprehende por intuición intelectual, no por los sentidos; es inmutable e intemporal, no cambia de cualidad, ni se mueve en el espacio; es único, completamente homogéneo e indivisible. Todo esto evidencia bien a las claras que **no es un cuerpo que ocupe un espacio con su masa física**, como, pongamos por caso, hace la tierra<sup>141</sup>.

---

<sup>140</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, págs. 39. Guthrie no piensa en que lo que la gente ve y oye pueden ser simplemente las opiniones de la tradición frente a un discurso argumentativo que pide razones.

<sup>141</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, I, p. 59. La negrita es nuestra.

Sin embargo, es en el caso de Meliso donde Guthrie presta más atención al tema de lo incorpóreo y donde trae a colación directamente el artículo de H. Gomperz, y su doctrina de que la conquista del concepto de incorpóreo fue un proceso gradual. Sin embargo, cuando Guthrie resume a Gomperz, «su importante artículo sobre la palabra *asōmaton*», pasa directamente a la segunda parte del artículo, la que se centra en el desarrollo histórico de la palabra *soma*, obviando la discusión sobre la palabra "asómatos" antes de Platón basada en los tres pasajes que ya comentamos, para luego retomar el caso Meliso y cómo compatibilizar en éste la afirmación de una realidad infinita en magnitud, en donde no existe el vacío, con la idea de que esta realidad no tiene cuerpo.

Por otro lado, en la propia síntesis de Gomperz ya Guthrie señala en nota la dificultad de hablar de cuerpos físicos en general en el siglo V<sup>142</sup> (con la excepción de la parodia de Gorgias del razonamiento eléata -Fr. 3 DK- y del fragmento 12 de Filolao, de dudosa autenticidad), algo que ya hemos hecho notar en otro lugar.<sup>143</sup>

Aplacemos la discusión de la "densidad palpable" y del dolor negados a la realidad plena del ser infinito en Meliso para más tarde; así como el comentario a una de las conclusiones de Guthrie sobre los eléatas en general (y sus posibles *soluciones* posteriores) que, no obstante, citaremos: «los eléatas estaban intentando otorgar a la realidad la inteligibilidad e inmutabilidad eterna de las formas puras platónicas o aristotélicas sin su trascendencia<sup>144</sup>».

---

<sup>142</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, pág. 126: «[...] en la creencia normal del pensamiento griego primitivo, lo últimamente real es vivo y divino. Así lo era tanto para los milesios, como para los pitagóricos y Heráclito. También lo era para Jenófanes, a cuyo dios único e inmóvil el pensamiento eléata debió mucho de su inspiración [...] No existen pruebas de que filósofo alguno postulara el concepto de materia inerte antes de que lo hicieran los atomistas Leucipo y Demócrito, y de todos, con excepción de Parménides y Zenón, tenemos pruebas reales de que postulaban que la realidad era viva. Con respecto a ambos, no existe, al menos, nada que indique que fueron excepciones [...]».

<sup>143</sup> Por otro lado, también da por supuesto que el uso aristotélico del concepto *asómatos* es una flexibilización del significado introducido por Platón, más que un uso de un significado primitivo o popular, como decía Gomperz, y que Guthrie ni siquiera menciona.

<sup>144</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, pág. 124. Pero la única realidad posible en Parménides, diríamos nosotros, es la *Physis*, aunque una dimensión de ésta sea su propia lógica, la lógica que el lenguaje revela, en la medida en que éste es un producto de la propia realidad, y que tiene sus normas, sus reglas; al igual que el Lógos objetivo de Heráclito

### 3. Pluralistas

Pasemos ahora a los pluralistas del siglo V y su respuesta a los planteamientos eléatas. No nos pararemos en Empédocles, salvo en un par de citas significativas para nuestro tema, que simplemente corroboran lo dicho anteriormente:

La separación de las nociones de cuerpo y espíritu tuvo un proceso gradual y con Empédocles aún no se había completado<sup>145</sup>.

La existencia estaba ligada aún a la extensión en el espacio y, así, leemos que el Amor era «semejante en longitud y profundidad» a los elementos<sup>146</sup>.

El caso de Anaxágoras es mucho más interesante, pues en su idea de *Nous* ve Guthrie al pensamiento presocrático a punto de dar el salto hacia la "existencia inmaterial", hacia lo incorpóreo.

Afirma nuestro autor: «Puede ser que Anaxágoras considerara al Intelecto como un ser, aunque invisible e intangible, extendido en el espacio<sup>147</sup>». Y continúa subrayando cómo Anaxágoras habla de que el Intelecto tuvo que penetrar de alguna manera en la Mezcla de los constituyentes corpóreos de ésta para controlarlos, pero

---

son las propias normas de funcionamiento de la Naturaleza, entendidas por el lógos interno de los humanos, que es la forma *subjetiva* del propio Lógos *objetivo* del Cosmos.

<sup>145</sup>*Ibidem*, p. 178.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>147</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, p. 287. Guthrie añade en nota una significativa comparación sobre realidad y extensión espacial extraída de una obra que habla del siglo XVII y del caso de Henry More. Este «estaba realmente preocupado por reivindicar, frente a Descartes, la extensión para el espíritu, "que puede concebirse como un Ser real y una Substancia verdadera, y no como una vana Quimera, tal y como lo es todo lo que no posee Amplitud ni Extensión de ningún tipo"». Pero, claro, la extensión material no tendría las mismas características que la espiritual, a la que More llama "extensión metafísica" o "espesamiento esencial". Ver nota 28 de *Historia de la Filosofía Griega*, II, págs. 287-288.

recalcando que se encontraba separado de estos y de que, a diferencia de las semillas cualitativas y de las cosas, el Intelecto era homogéneo. Lo que lleva a Guthrie a sentenciar: «Si queda algún retazo de materialismo, será, en verdad, totalmente insignificante»<sup>148</sup>.

Un poco más adelante, nuestro autor resume las características fundamentales del Intelecto: su consciencia e inteligencia, su conocimiento y juicio sin límites, el gobierno de todas las cosas, sus funciones primordiales de poner en movimiento, ordenar y disponer todas las cosas, el control sobre el mundo orgánico siendo un principio de animación de lo vivo. Todo esto lo convertiría en un ser divino (aunque Anaxágoras no lo explicita) y significaría que el Intelecto «si bien no concebido como completamente incorpóreo, está muy cerca de ser considerado así, y Anaxágoras ha recurrido a todos los medios a su alcance para contraponerlo con lo material<sup>149</sup>».

Curiosamente, uno de los problemas, si no el básico, que ve Guthrie que hizo que Anaxágoras no fuera capaz de llegar a una noción de lo incorpóreo o inmaterial (según su terminología) habría sido la carencia de un vocabulario adecuado<sup>150</sup>: «Si Anaxágoras había captado por fin la idea de la existencia inmaterial, es evidente que carecía del vocabulario con que expresarla<sup>151</sup>».

Guthrie tiene razón en su reflexión de que es muy difícil en cualquier época hablar de realidades no corpóreas con un lenguaje propio y no con una terminología cogida de éstas, más o menos metafórica, aparte de recurrir al recurso de negar los propios atributos corporales para poder hablar de características contrapuestas a las primeras. Habría que pensar entonces en la curiosa aporía de que, si en el mundo presocrático se concebía la realidad como corpórea, y el lenguaje estaba construido para hablar de la realidad (porque el no-ser es impensable e inexpressable), ¿de

---

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>150</sup> Sin embargo, Renehan cree que en su época había posibilidades léxicas a su alcance para expresar su idea de otra forma, y que si no lo hizo fue por otra razón.

<sup>151</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, págs. 286-287.



dónde se iba a sacar un vocabulario para hablar de lo incorpóreo? De ahí la importancia de acuñar una palabra como "asómatos", que aunque es un término negativo, permite hablar de realidades positivas, forzando a una ampliación de la teoría de lo existente, de los tipos de seres; que es lo que hizo Platón<sup>152</sup>.

Para terminar este recorrido presocrático que venimos haciendo con Guthrie, detengámonos un momento en los atomistas. Podríamos resumir la postura de Guthrie en el tema que nos ocupa en el siguiente párrafo:

Sólo una cosa es necesaria, de quererse satisfacer las condiciones eléatas del ser y, simultáneamente, admitir la existencia de un mundo físico: el espacio vacío. La naturaleza del ser según Parménides no exige, como entendió él, que el vacío sea inconcebible. **La forma en que Leucipo abordó esta dificultad, mediante la afirmación de que "el vacío es el no ser, pero existe", es menos paradójica de lo que parece, si recordamos el supuesto, de validez general hasta ese momento, de que todo lo que existe existe en forma corpórea.** Debido a ello, los pitagóricos, creyendo en la existencia de las figuras geométricas, no vieron dificultad alguna en construir un mundo físico a partir de ellas. Parménides, que apreció el punto débil de esta concepción, describió él mismo, sin embargo, su realidad no sensible como una esfera y "completa", lenguaje que indujo a Burnet a considerarla como corpórea, si bien hemos visto ya las razones que nos permiten dudar de su juicio (cf. *supra*, pág. 39). Leucipo se sirvió de este aspecto de la realidad. **Clarificó y explicitó el supuesto de que todo lo que posee una existencia real tiene que ser corpóreo, al tiempo que consideró que decir esto no implicaba que tuviese que estar continuamente presente en todas partes. Puede haber lugares que no ocupe, aunque, evidentemente, sería erróneo llamar a estos espacios "ser" o "cosa existente" [...]**

La admisión del vacío trajo consigo la posibilidad de la pluralidad y el movimiento. No se necesitaba nada más para la construcción de un cosmos a partir de realidades elementales, cada una de las cuales por sí mismas satisfacían las condiciones eléatas de la existencia: el Ser (**ón**) fue sustituido por seres (**ónta**).<sup>153</sup>

---

<sup>152</sup> Pero, ya antes de Platón, si bien a otro nivel, ya lo hicieron los atomistas al contraponer *den* y *meden*, y usar una contraposición inventada por Demócrito para marcar la diferencia entre dos tipos de seres: los átomos (y sus compuestos) y el vacío (lo incorpóreo, se podría decir si existiera la noción de cuerpo físico y su negación).

<sup>153</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, págs. 398-399. La negrita es nuestra.

La frase anterior de Guthrie que afirma que Leucipo «clarificó y explicitó el supuesto de que todo lo que posee una existencia real tiene que ser corpóreo, al tiempo que consideró que decir esto no implicaba que tuviese que estar continuamente presente en todas partes», es una forma sutil de decir que los *huecos* donde no está presente lo corpóreo también existen y, por definición, son incorpóreos, o, dicho de otra forma, que lo corpóreo no lo llena todo, pues si fuera el caso los átomos no podrían moverse ni componer cuerpos, y no habría pluralidad ni movimiento, y recaeríamos en el Ser de Parménides<sup>154</sup>. El vacío representaría otra forma de existencia junto a la de los cuerpos y sus principios (los átomos), dentro del contexto de la *Physis* y sin desbordar ésta.

El asunto es: este incorpóreo llamado vacío, de tal difícil asimilación histórica, ¿es equiparable al incorpóreo introducido por Platón en el *Fedón*?

## VI. Los artículos de Patricia Curd sobre lo incorpóreo

Como se ha dicho en varias ocasiones en estas páginas la bibliografía específica sobre el tema de lo incorpóreo es muy escasa. Que sepamos no existe un

---

<sup>154</sup> Aristóteles nos dice que los pitagóricos hablaban de un vacío desde el que respiraba el cosmos, un vacío que servía para delimitar las cosas, una especie de aire ilimitado, *pneuma*, como del que habla Alcmeón al explicar el proceso de la audición. Este vacío equiparado al aire (antes de que Empédocles lo *convirtiera* en un elemento, una de las raíces de todas las cosas), que cumple ciertas funciones del vacío sin dejar de ser un tipo de ser corpóreo, podría ser semejante al significado primitivo de "asómatos" que Gomperz imaginaba para los cuerpos sin límites fijos, y que no se podrían tocar o ver. ¿Cuál sería en términos absolutos, el significado de vacío y quién se lo daría? Y aquí es donde entra Leucipo, y después Demócrito. La paradoja de que "todo lo que existe es un cuerpo" pero el vacío existe, aunque se asimile a un no-ser, ¿quiere decir, realmente, un no-ser incorpóreo? Porque si no es el caso volveríamos al vacío pitagórico, a un vacío corpóreo, al aire haciendo funciones de vacío (relativo). Si recordamos como planteaba Gomperz en su artículo la posibilidad de que hubiera existido la palabra "asómatos" antes de Platón, y que esta tuviera un significado distinto y previo al que le daría éste, aquí tenemos un buen ejemplo paralelo con la palabra "vacío".

libro dedicado exclusivamente al asunto, y los artículos centrados en exclusiva en lo incorpóreo no van más allá de los de Gomperz y Renehan que hemos intentado diseccionar en este capítulo. De ahí el recurrir a la *Historia de la Filosofía Griega* de W. K. C. Guthrie, no sólo porque le da una cierta relevancia al tema (aunque las páginas dispersas centradas en él son muy pocas en relación a la extensión de la obra) sino porque ha tenido una influencia tremenda como referencia inexcusable en los estudios de filosofía griega.

Sin embargo, en los últimos años -ya del siglo XXI- hemos visto rebrotar el tema en autores estadounidenses, en parte al menos, por el reconocimiento de los artículos de su compatriota Robert Renehan que ya aparecían citados por autores como Barnes al poco tiempo de ser publicados (Barnes 1982), y que por cuestión de fechas no pudieron ser utilizados por Guthrie. No obstante, pasarían veintitrés años hasta la publicación de un artículo del especialista en filosofía antigua de la universidad de Florida John Palmer titulado "On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus", "Sobre la presunta incorporeidad de Lo-que-es en Meliso", en donde se retoma uno de los puntos calientes de discusión en los presocráticos sobre el tema (que ya Gomperz traía a colación, más por el concepto que por la palabra "incorpóreo", como tuvimos ocasión de ver). Como pronto podremos ver, al hilo de las interpretaciones variadas sobre cómo compatibilizar los fragmentos de Meliso - para responder, como escribe Palmer, a la pregunta "¿cómo puede una masa infinitamente extensa, sólida, ser incorpórea?"- se revisarán, entre otras, las posiciones de fondo de Gomperz y Renehan.

Pero quien parece haber ido indagando en una serie de artículos sobre el tema de lo incorpóreo, equiparado como suele ser habitual a lo inmaterial, es la catedrática Patricia Curd de la Universidad Purdue en West Lafayette, Indiana,<sup>155</sup> quien concreta así su interés: "What particularly interest me in discussions about Presocratic materisism, as we might call it, is the claim that the early Greek thinkers

---

<sup>155</sup> ¿Tiene algo que ver su interés por el tema con el ambiente católico del lugar, tanto académico -la asignatura más impartida en su departamento de Filosofía es Filosofía de la Religión- como de la comunidad católica -más de un tercio de la población de la ciudad de West Lafayette se declara católica?

could not have conceived of something immaterial."<sup>156</sup> {"Lo que me interesa particularmente en las discusiones sobre el materialismo presocrático, como podríamos denominarlo, es la afirmación de que los primeros pensadores griegos no pudieran haber concebido algo inmaterial."}

Los artículos a los que nos referimos son los siguientes:

a) "Where are Love and Strife? Incorporeality in Empedocles," en *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*, edición de Joe McCoy, editado por The Catholic University of America Press, 2013, pp. 113-136<sup>157</sup>.

b) "Thought and Body in Parmenides, *Parmenides, Venerable and Awesome. Plato, Theaetetus 183e: Proceedings of the International Symposium*, editado por Néstor-Luis Cordero, Parmenides Publishing, 2011, 115-134<sup>158</sup>.

c) "Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25 (Brill, 2009), ed. G. Guertler and W. Wians, pp.1-20, 39-41.

d) "Thought and Immateriality in Parmenides", Patricia Curd, Purdue University; colgado en Internet con el encabezamiento: *Work in Progress. Draft: June 19, 2008*<sup>159</sup>.

---

<sup>156</sup> "Thought and Immateriality in Parmenides", work in Progress. Draft: June 19, 2008; Patricia Curd, Purdue University. Este borrador colgado en Internet ha sido desarrollado en varios artículos publicados en varias recopilaciones sobre filosofía griega que ahora detallaremos.

<sup>157</sup> La referencia que aparece en un C.V. de enero de 2011 reza así: "Where are Love and Strife? Immateriality in Empedocles, "Forthcoming in *Early Greek Philosophy: Reason at the Beginning of Philosophy; Proceedings of the 2007 Fall Lecture Series, Catholic University of America.*" Llamativo el intercambio de "immateriality" por "incorporeality".

<sup>158</sup> En su web se añade: (*Proceedings of the International Symposium Parmenides*, Centro de Estudios de Filosofía Antigua, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina, 29th October-1st November 2007).

<sup>159</sup> El texto es una primera versión de b) casi igual que la versión definitiva (alguna corrección de las traducciones, algún pequeño texto nuevo sobre todo en notas al pie), presentado en el Symposium de Argentina de 2007.

Pasaremos revista a continuación a los dos artículos dedicados, por un lado, a Heráclito y Anaxágoras, y, por otro, al dedicado a Empédocles. Y pospondremos su análisis de Parménides para el apartado que vamos a dedicar al presocrático griego en el capítulo siguiente.

## 1. Patricia Curd sobre Heráclito y Anaxágoras

En 2009 Patricia Curd publicaba un artículo titulado “Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras”<sup>160</sup>, en donde ella dice estar interesada en la cuestión de si en la primera filosofía griega se podría hablar de “non-mattered, incorporeal, or, as I call them, *unstuffy* entities in early Greek thought. I explore the question of whether we can justifiably claim that *logos* in Heraclitus and *Nous* in Anaxagoras are not mattery, bodily, or stuffy.”<sup>161</sup> {no-material, incorpóreo, o, como las llamo, entidades inmatéricas [=unstuffy] en el primer pensamiento griego. Exploro el tema de si podemos afirmar justificadamente que logos en Heráclito y *Nous* en Anaxágoras son no matéricos [=mattery], corpóreos, o hechos de cosas materiales [=stuffy]} Ella afirma que no quiere cuestionar a aquellos que han afirmado que los primeros pensadores griegos no habían concebido algo que no fuera material. Y cita la consabida frase de Guthrie que dice que la única forma de existencia concebible por los presocráticos era la de sustancias corpóreas, reforzada con la afirmación de R. Renehan de que antes de Platón no se había concebido nada incorpóreo.

Curd está de acuerdo en que no tiene sentido aplicar a los presocráticos una noción como *materia* en el sentido aristotélico, que es un tecnicismo para hablar de

---

<sup>160</sup> “Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 25 (Brill, 2009), ed. G. Guertler and W. Wians, pp.1-20, 39-41.

<sup>161</sup> Colloquium 1, *Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras*, Patricia Curd, p. 1, en *Proceedings of The Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. XXV, 2009, ed. by Gary M. Gurtler, s.j. & William Wians, Brill.

sujetos de propiedades corpóreas subyacentes y duraderos, y que además acarrearía una visión aristotélica de los presocráticos que supone que estos hablan de sujetos materiales subyacentes que ganan y pierden propiedades, concepción que no acepta Curd (en la línea de Daniel Graham). De ahí que ella proponga hablar de *matter* o de *stuffs* o *stuffy* y sus derivados, términos que se podrían traducir por *matérico*, *materiales* (o cosas materiales) y *lo material* (o hecho de materiales); en cualquier caso no hay palabras aceptables que traduzcan los términos ingleses, y que permitan distinguir de “materia” o “material” en sentido usual (y también aristotélico). Sin embargo, a renglón seguido Curd puntualiza lo siguiente: “I want to avoid questions based on whether or not a particular word (like *matter* [ὑλη] or *incorporeal* [ἄσώματος] ) appears or could appear in Presocratic works.”<sup>162</sup> {Quiero evitar controversias basadas sobre si una palabra particular (como *materia* [ὑλη] o *incorpóreo* [ἄσώματος] aparece o no, o puede aparecer, en las obras de los Presocráticos}

Es decir, Curd trata de no caer en el error de H. Gomperz de buscar términos concretos en textos presocráticos –como *asómatos*– ni utilizar los tecnicismos posteriores como *materia* para interpretar, proyectándolos hacia atrás, a los pensadores presocráticos. Para ser más exactos, nos dice la autora:

What interests me is whether or not I can justifiably claim that not everything that figured in some Presocratic explanations of the cosmos was or thought of as bodily or stuffy: is there room for something like mind or thought (not to be equated necessary with soul) **that is not itself another body or stuff?** Here I have in mind Xenophanes’god, the logos in Heraclitus, as well as some of the metaphysically basic entities that satisfy Parmenides’requirements for what-is, among them Anaxagoras’s Nous and Empedocles’Love and Strife.

{Lo que me interesa es si puedo o no afirmar justificadamente que no todo lo que figura en cualquiera de las explicaciones presocráticas sobre el cosmos era o se pensaba como corpóreo o material (*stuffy*): ¿hay espacio para algo como la mente o el pensamiento (no necesariamente equivalente al *alma*) **que no es en sí mismo algo corpóreo o una cosa material (*stuff*)?** Aquí tengo en mente el dios de Jenófanes, el *logos* de Heráclito, así como también algunas de las entidades básicas metafísicas que satisfacen los requerimientos de

---

<sup>162</sup> *Ibidem.*, p. 2.

Lo-que-es de Parménides, entre ellas el *Nous* de Anaxágoras y el Amor y el Odio de Empédocles.}<sup>163</sup>

Y Curd aún ofrece en su introducción al tema dos observaciones preliminares de interés. Afirma que ya que está escribiendo un artículo sobre distinciones conceptuales sería usual, y útil, comenzar definiendo las nociones en juego, como decir qué se entiende por *materia* o por *corpóreo* o *incorpóreo*. Sin embargo, no llega a hacerlo porque argumenta que los primeros filósofos no hacen este tipo de clasificaciones, y que, al trazar los orígenes de una idea, o al hablar sobre la concepción de un concepto, hay que ser conscientes de que nos enfrentamos a textos fragmentarios, y debemos tratar de “to interpret sympathetically and without anachronism” {de interpretar comprensivamente y sin anacronismos}. La segunda observación de la autora reza así: “It is also fundamentally important not to assume that we already know what the texts say” {Es también básicamente importante no asumir que ya sabemos lo que los textos dicen}”. Comenta que, aunque esto parece obvio, en los recientes estudios sobre Presocráticos se cae, en muchas ocasiones, en asumir que ya se sabe lo que los textos quieren decir o en asumir lo que otros dicen sobre esos textos, y por esta razón no son examinados como es debido.

La segunda observación parece muy juiciosa (nosotros la hemos expresado también de forma un poco menos políticamente correcta) pero la primera no deja de ser sorprendente. Es verdad que no se trata de discutir sobre palabras (como el propio Platón escribe), pero sí es importante fijarse en qué momento se introducen términos técnicos o en qué momento las palabras cambian de significado, si queremos entender la evolución de los conceptos. De igual forma, es muy importante -como Curd señala al hablar del concepto *materia* en Aristóteles- ver qué términos y conceptos utiliza el intérprete a la hora de analizar los textos, y si aquellos quedan aclarados a lo largo del texto o se usan de forma ambigua o poco clara. Y si bien es cierto que en los primeros siglos de protofilosofía sólo tenemos fragmentos o citas muy limitadas de los textos originales, y que estamos en un periodo donde todo se está construyendo desde campos no filosóficos -incluso el propio lenguaje

---

<sup>163</sup> *Ibidem*. Negrita nuestra.

argumentativo abstracto-, no está de más rastrear las propias concepciones de los autores, como, por ejemplo, el uso de la palabra “cuerpo”.

Curd no explica por qué utiliza como sinónimos o equivalentes las palabras “corpóreo” y “cosas materiales (*stuffs*)”, o qué alcance tiene la concepción de *stuffy* o *material* en sentido ¿vulgar?, ¿técnico-artesanal y no filosófico? Pero la pregunta sería: ¿por qué se supone que los presocráticos utilizan un concepto de *materia vulgar*, sin poder nombrarlo de ninguna manera? ¿Quizá porque se asimila sin más al concepto de *corpóreo*, que se sobreentiende como algo que todo el mundo entiende? Pero *substancia corpórea* en Aristóteles también es un concepto filosófico (heredado de un concepto platónico), como *materia*, y Curd no dice nada de cuál podía ser el concepto de *cuerpo* que puedan tener en la época presocrática (¿quizá porque ya se cree saber de antemano, a pesar de los textos?).

¿Qué se gana con introducir un término vulgar en inglés, *stuffs* o *stuffy*, frente a *matter* o *material*, si no hay una correspondencia con nada en griego antiguo? ¿Deberíamos suponer que había un pre-concepto de materia en los autores presocráticos, como decía Gomperz, en relación con el término filosófico *matter* ([ὑλη]) o simplemente presuponemos que *stuffs* son *cosas con cuerpo*, dado que no se explicita qué es realmente *matter* o *stuffs* (o *stuffy*) y a qué concepto o conceptos griegos podrían corresponder?

Se supone que estamos tratando de averiguar qué pensaban los presocráticos, no los estadounidenses modernos o contemporáneos que usan *stuff* para hablar de propiedades, o de mobiliario, o de materiales para un telar o para otro oficio, o para cosas tangibles en sentido vulgar. Y Curd quiere utilizar una especie de sentido intuitivo, no académico, de *cosas materiales* o de *material*, que cree que utilizan, o que es una categoría de pensamiento, de los griegos del siglo VI o V a. C., pero que no se define nunca realmente, salvo por relación a términos sinónimos como *cosas corpóreas* o *corpóreo*. Curd dice estar buscando en el pensamiento griego presocrático, si existieran, cosas que no sean corpóreas o materiales - *something ...that is not itself another body or stuff-*, como transcribíamos arriba, *entidades inmatrimales* - *as I call them, unstuffy entities-* o *seres inmatrimales*, si se quiere que suene menos técnico y más extraño. Pero no se explicita qué tipo de características deberían tener esas entidades, ni tampoco qué es corpóreo para un griego de esa



época -ni por supuesto incorpóreo- ni siquiera qué es algo con cuerpo y algo sin cuerpo exactamente. No obstante, Curd quiere demostrar que en la época presocrática sí eran capaces de concebir seres que no tienen cuerpo o que no son cosas materiales. La pregunta obligada sería: ¿en qué categoría o género, *en sentido positivo*, habría que colocar a este tipo de seres?

Con estos presupuestos es con los que Patricia Curd aborda la categoría ontológica del *logos* en Heráclito y el de *Nous* de Anaxágoras.

Curd entiende por *logos* en Heráclito “una verdad objetiva –los principios del orden del cosmos, independiente de los seres humanos pero capaz de ser captado y comprendido {por estos}”, y piensa que el de Éfeso está convencido de que hay un único orden que dirige todas las cosas –“todas las cosas son una”, B50), y que este orden es divino, y que en ocasiones las personas normales identifican con los dioses tradicionales o con sus acciones. Por eso nuestra autora piensa que Heráclito sigue en esto a Jenófanes y su dios que no tiene apariencia humana ni una mente humana, y que ve todo, lo piensa todo y lo escucha todo, y sin esfuerzo agita todo con su pensamiento. Aunque para Heráclito *el logos* es más bien un plan o un juicio, dice Curd, que gobierna todo a través de todas las cosas (B41). Y lo compara con el fuego porque siendo este orden racional siempre el mismo está en continuo cambio. Y así las cosas que comprendemos deben, dirá Heráclito, fundarse en lo que es común a todos, como una ciudad lo hace en sus leyes, pues las leyes humanas nacen de la ley divina. Y la ley divina abarca no sólo las leyes humanas sino también las leyes del cosmos, afirma Curd, que precisa:

**...no quiero decir que Heráclito esté apostando por una divinidad o un ordenamiento divino que esté separado del propio cosmos...** más bien que el cosmos mismo es un sistema eterno inteligente (y por tanto divino) que se organiza y se regula a sí mismo de forma inteligente: el *logos* es lo que da cuenta (o la explicación) de esta auto-regulación y, a la vez, el propio sistema de regulación.<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 6. Negrita nuestra.

Pero así como Patricia Curd puede aceptar que el alma de los humanos, que puede llegar a comprender ese *logos* universal, puede ser algo corpóreo como dice Aristóteles, al considerarla un tipo de exhalación o algo vaporoso, o como dice C. Khan de la *psyché* de Heráclito, algo “entre agua y fuego”, como el aire o el aliento, según este autor<sup>165</sup>, sin embargo, Curd no acepta que el objeto conocido por esa alma corpórea sea fuego, que sería una simple imagen, sino que razona de esta manera:

Así, para Heráclito, los principios del cosmos (aquellos que quien comprende [*nóos*] sabe), y esa comprensión de los principios mismos no son materiales {*stuffs*}... Quiero negar que este *logos* sea un ingrediente de la mezcla cósmica de cosas materiales {*stuffs*} que constituye el mundo que nosotros percibimos y sobre el cual nosotros pensamos. De esta manera, hago surgir la cuestión de que **el *logos*, el no-ingrediente principio del orden y del plan racional que dirige el cosmos es, como Heráclito piensa, inmaterial {immaterial} o no-material {non-stuffy}**.<sup>166</sup>

Es decir, Curd considera que el objeto del conocimiento, esas leyes racionales que rigen el cosmos –el *logos*-, y la propia comprensión de esos principios o normas que hacen funcionar el Universo –el pensamiento o el conocimiento racional, no la propia alma en sí misma como sujeto-, no son parte de los componentes de lo que está compuesto el mundo, sino que son algo diferente, algo inmaterial. Un poco más adelante concluye:

...como he dicho, **este *logos* objetivo no se identifica con ninguna de las cosas materiales {*stuffs*} las cuales intercambiándose constituyen el mundo y sus objetos** (incluso la materia {*stuff*} rarificada de los cuerpos celestes). Así que yo me quedo con la idea de que, para Heráclito, **el divino principio que rige todo a través de todo, y la comprensión que es sabiduría, no es ni un cuerpo ni una cosa material {*stuff*} [...] En pugna por explicar su nueva idea de *logos*, Heráclito ciertamente avanzó hacia, y creo que la abarcó, la noción de no-corpóreo {non-corporeal}**. Aunque él no pudiera hablar con claridad, pienso que sus signos están ahí para interpretarlos.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 9 (citado por Curd).

<sup>166</sup> *Ibidem*, pp. 9-10. Negrita nuestra.

<sup>167</sup> *Ibidem*. pp. 13-14. Negrita nuestra.

Creemos que hay aquí un problema de lenguaje importante. Por un lado, Curd afirma que el *logos* de Heráclito (y la propia capacidad para captarlo) en cuanto plan racional, orden o leyes naturales del cosmos no forma parte de los ingredientes que constituyen el mundo, pero, como antes ella misma decía en la cita previa: “no quiero decir que Heráclito esté apostando por una divinidad o un ordenamiento divino que esté separado del propio cosmos”. Es decir, el ordenamiento divino, el plan racional, el *logos* de Heráclito no está separado del propio cosmos, sino que supone un orden entre las distintas partes de ese cosmos, una forma de relacionarse esas partes o de organizarse, una cierta armonía dinámica, etc. Lo que quiero decir es que estamos hablando de *propiedades o relaciones de los ingredientes del cosmos*.

Llevemos esto a su estado elemental. ¿Un cuerpo es corpóreo? ¿La materia –o una cosa material (*stuff*)- es material? Dando un paso más: ¿las propiedades o cualidades de un cuerpo son corpóreas?, ¿las propiedades, o las relaciones de las cosas materiales entre sí, son materiales? Podríamos decir que una propiedad de un cuerpo no es un cuerpo, precisamente por ser una *propiedad de*, o bien las relaciones entre cosas materiales no son cosas materiales, porque son *relaciones, no cosas*. ¿De ahí se deriva que las propiedades de un cuerpo no son corpóreas, o que las relaciones entre cosas materiales no son materiales?

¿No sería más lógico decir que las *propiedades de un cuerpo son corpóreas* en vez de incorpóreas? Decir “incorpóreas” en este contexto, qué querría decir, ¿que las propiedades no son cuerpos? Pero esto sería una perogrullada, estaríamos diciendo simplemente que las propiedades de un cuerpo no son cuerpos, no que las propiedades *no tienen cuerpo*.

Si dijéramos, por ejemplo, que el alma es incorpórea estaríamos diciendo que es, en términos positivos, un ser autónomo sin cuerpo, no simplemente la propiedad o la cualidad de un cuerpo, o la *forma* de un cuerpo, como en la versión aristotélica de un alma que son las funciones de un cuerpo que desaparecen con éste (si el entendimiento activo o agente fuera incorpóreo lo sería porque no depende del cuerpo para existir, porque no es *algo del cuerpo*). En el caso de la armonía de la lira platónica en el *Fedón* se discute si el alma sería, o no, simplemente la armonía de las

partes del cuerpo, y esto se entiende como una teoría corporeísta (o materialista), porque sin cuerpo no habría armonía; para que el alma fuera incorpórea en sentido estricto debería ser algo independiente del propio cuerpo, algo que no es un cuerpo, y que existe al margen de la *armonía de* las partes de un cuerpo.

Así que si pensáramos en un alma incorpórea en su sentido fuerte (que es el que intenta demostrar Platón en el *Fedón*) no estamos hablando de un sentido de carencia o de privación del “in” de in-corpórea, sino de un sentido de contrariedad o, más bien, de contradicción: lo corpóreo se opone radicalmente a lo incorpóreo (o se es un ser corpóreo o se es un ser incorpóreo, no hay términos medios). Aristóteles convertirá en algunos casos los términos en contrarios al graduar lo más o menos incorpóreo de los elementos físicos, aunque lo que hace es graduar los criterios para clasificar los tipos de cuerpos (más sutil, menos sutil, más perceptible, menos; como si dijésemos que una mujer está más o menos embarazada según el número de meses que lleve de embarazo).

Volviendo a Heráclito. Si su *logos* se entiende no como algo divino separado del propio cosmos, como afirma Curd, entonces no sería propiamente incorpóreo, sino más bien estaríamos hablando de relaciones de un cierto tipo –racionales, proporcionales, ordenadas, armónicas- entre los elementos del cosmos, relaciones que bien podríamos calificar de corpóreas, pues el orden es un orden corpóreo del propio cosmos, que es una explicación de su funcionamiento para una mente atenta y racional, cuyo pensamiento o su actividad racional es la de un alma corpórea –sea de fuego, aire o lo que fuera-. Actividad que podemos llamar incorpórea en un sentido trivial, porque no deja de ser un atributo de un alma corpórea que desaparecerá con esta, como la armonía de la lira, a no ser que la propia lira fuera incorpórea y tuviera como cualidad la armonía. Lo que parece querer decir aquí Curd es que los presocráticos pensaron otro tipo de seres que no tenían la estructura de un cuerpo, pero que seguían siendo físicos (pues no están ontológicamente fuera del cosmos físico), o que no tenían las propiedades de la materia o de las cosas materiales (*stuffs*), que ella hace equivalentes a lo corpóreo. En cualquier caso, Curd nunca explica qué propiedades tiene que cumplir algo para ser material.

Patricia Curd hace una confusa (no muy aclaratoria) comparación con el modelo de los estoicos, donde parece poder utilizarse una *extensión corpórea* como

*logos* sin por ello arrastrar con ello la idea de algún tipo de *materia*. No es que Curd piense que esto se puede trasladar a Heráclito (estamos en un tiempo postplatónico y postaristotélico con un refinamiento conceptual muy alejado del Éfeso heraclitiano) pero sí lo usa para criticar, y con razón, a Renehan que había embrollado en su artículo la noción de incorpóreo con la noción de *extensión en el espacio*<sup>168</sup>. A Curd - como a nosotros- le parece que la noción de *espacio* y la de *extensión* son puros tecnicismos y que no tiene sentido involucrarlos en la mentalidad presocrática de realidad, donde más bien, afirma Curd, debían estar cosas como figura, color, textura, o caliente y frío, que están presentes en la experiencia y el pensamiento con objetos.

Sobre el caso de Anaxágoras, Curd recuerda que el *Nous* cósmico determina la rotación de la mezcla originaria que da lugar al cosmos, que lo controla todo a través de su conocimiento, y que se gobierna a sí mismo y está solo por sí mismo, siendo esencialmente diferente de los ingredientes materiales del mundo. Ve claro que hay una separación total del *Nous* de la mezcla de las semillas, y afirma Curd: “El *Nous* es la más sutil de todas las cosas y la más pura (ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον) me ha llevado a concluir que Anaxágoras concibe al *Nous* como incorpóreo. No teniendo la palabra 'incorpóreo', usa la frase 'lo más raro y puro' para expresar este significado.”<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> En defensa de Renehan habría que decir que no fue ocurrencia suya utilizar como criterio de realidad (material o corpórea) la idea de *estar en el espacio* o de *extensión espacial*, sino que ya muchos autores anteriores la habían utilizado con ese fin.

<sup>169</sup> R, Renehan decía sobre este punto lo siguiente: “Si Anaxágoras tenía una concepción totalmente elaborada de νοῦς y de χρήματα en cuanto involucran distintos modos de existencia (i.e. inteligencia {mind} en cuanto opuesto a materia), podía, él mismo, haberlo expresado de otro modo. Estaba, por ejemplo, dentro del alcance de su vocabulario técnico haber escrito πάντων τῶν εόντων en vez de πάντων χρημάτων (cf. fr.3). Además, Anaxágoras continúa en el fr. 12 hablando de νοῦς en términos de ὁ μείζων καὶ ὁ ἐλάττων. Lo 'grande y lo pequeño', lo 'más grande y más pequeño', son nociones predilectas de Anaxágoras y se refieren claramente a entidades materiales y en un sentido literal.” Renehan, R.: “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality,” *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21-2 (1980) 116.

Curd discute con David Sedley este asunto, pues éste cree que esa expresión que define al *Nous* se refiere a una materia física, aunque muy especial, y que es claramente una aproximación al concepto de incorpóreo todavía no alcanzado en su época. Pero Curd insiste: “*Nous* is not a stuff and it is not a body” {El *Nous* no es una cosa material y no es un cuerpo}, y considera al *Nous* como incorpóreo e inmaterial.

\*\*\*\*\*

## Excursus sobre el doble significado gramatical y semántico de incorpóreo en sentido negativo y positivo en español

La doble interpretación ontológica está ya presente en la definición de corpóreo de la Real Academia Española de la Lengua. “Corpóreo” (del latín *corporeus*) es recogida en su 1ª acepción en el diccionario de la RAE así: “que tiene cuerpo o consistencia”. Y en su 2ª acepción como: “Perteneiente o relativo al cuerpo o a su condición como tal”. Cabrían dos posibilidades, pues, si lo aplicamos a lo incorpóreo: a) No ser corpóreo=no ser un cuerpo, frente a b) No ser corpóreo=no tener las cualidades de un cuerpo, o los atributos de un cuerpo. Son dos niveles distintos en el sentido ontológico.

A su vez, el primer significado se puede interpretar en dos sentidos:

El *sentido fuerte* de a) es un ser que *no es un cuerpo* o *que no tiene cuerpo*. El segundo es un *sentido privativo* equivalente a descorporeizado (porque ha perdido el cuerpo que le pertenecía: un alma descorporeizada de un compuesto substancial). El primero es un sentido positivo en términos absolutos: un ser que no es un cuerpo (cuya existencia no es la de un cuerpo).

Incorpóreo podría entenderse, entonces, en sentido positivo o negativo. Negativo, en el sentido de ‘in’ (alfa privativa en *a-sómaton*) denotando “no-ser-un-cuerpo”, ser distinto a un cuerpo, o que ha perdido un cuerpo o se ha separado de un cuerpo<sup>170</sup>. Pero en sentido positivo, podría

---

<sup>170</sup> No hay muchos estudios gramaticales específicos sobre los prefijos negativos en español, y menos aún sobre el prefijo negativo “in”. Corominas informa que las palabras corpóreo e incorpóreo se introducen en el español hacia 1440 (derivadas del latín *corporeus*; a diferencia de corporal, del lat. *corporalis*, introducida dos siglos antes y que parece un uso más vulgar o restringido), quizá derivado directamente del adjetivo *incorporeus* en latín, como palabra culta. Se suele decir que estos adjetivos con “in” obedecen a una negación o privación de la base gramatical, pero no siempre el resultado es un adjetivo negativo, sino que también puede originar adjetivos positivos de alto grado, como en inestimable, inapreciable, incalculable, y en ciertos contextos, por ejemplo, teológicos, tiene ese significado positivo eminente: inmutable, intemporal, infinito o incorpóreo. Cf. Brea, M., *Antónimos latinos y españoles, Estudio del prefijo IN* (1980).

querer decir un tipo de ser que “no tiene cuerpo”, o que existe sin ser un cuerpo, una categoría de ser autónoma, no tanto como atributos o cualidades, sino como “un tipo de ser” autónomo, distinto a “ser un cuerpo”, pero *substancial* (como podría decirse de un alma incorpórea). Decir que el alma *no es un cuerpo* puede querer decir varias cosas: que es una cualidad de un cuerpo, o la forma de un cuerpo, o una propiedad estructural de un cuerpo. Pero decir que es *incorpórea* puede querer decir en sentido positivo que es un tipo de ser con existencia propia, que vive o subsiste sin un cuerpo (o que perdura más allá de un cuerpo, el cual se destruye o se desintegra o simplemente desaparece, mientras el alma sigue existiendo sin cuerpo, de manera autónoma).

## 2. El artículo de Patricia Curd sobre Empédocles

En un artículo posterior (se publicó en 2013 pero se remonta al menos a 2007, según aparecía en su *curriculum*) sobre Empédocles<sup>171</sup>, Patricia Curd intenta demostrar que las fuerzas del Amor y Odio que aparecen en los fragmentos de Empédocles no son corpóreas, o lo que para ella es lo mismo, son inmateriales. En él vuelve a reiterar su prevención a la hora de usar términos técnicos que no tienen correspondencia en griego (salvo quizá “corpóreo”, ya que los autores del periodo sí hablan de “cuerpo” –cita como ejemplo a Jenófanes–; pero sin entrar en más análisis). Sí es significativo señalar que tampoco quiera utilizar el término “físico” porque dice que suele usarse como sinónimo de “corpóreo”, sobreentendiendo muchas veces que todo lo que existe es corpóreo o material, y recuerda que en la filosofía contemporánea se llama a esto *fisicalismo*. Y a continuación escribe un texto que nos parece de sumo interés:

Simply to assert that the physical (or natural, in the ancient sense of *physis*) is identical with the bodily or corporeal is to beg the question that I am raising. Here is possible counterexample: pre-Platonic atomists would certainly claim that both atoms and void are parts of nature, hence physical. But surely void is not to be equated with body. The whole

---

<sup>171</sup> Curd, Patricia, “Where are Love and Strife? Incorporeality in Empedocles,” en *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*, edición de Joe McCoy, editado por The Catholic University of America Press, 2013, pp. 113-136.

point (one might rather exaggeratedly say) of atomism is to claim that there is a part of nature that is not to be identified with body. Void is immaterial and incorporeal. Nor, I take it, is void to be identified with empty space, which contains atoms and in which the atoms move. This makes atomism no less (and no more) mechanistic, and it makes it no less physicalist in the sense that it attempts to give a naturalistic account of nature. For these reasons, I shall attempt to avoid the terms « physicalist » or « physical » in what follows (although I shall speak of « nature » and « the natural »)<sup>172</sup>.

{Afirmar simplemente que lo físico (o natural, en el antiguo sentido de *physis*) es idéntico a lo corporal {*bodily*} o corpóreo {*corporeal*} es evitar la pregunta que estoy planteando. Aquí hay un posible contraejemplo: los atomistas pre-platónicos ciertamente afirmarían que tanto los átomos como el vacío son partes de la naturaleza, por lo tanto, físicas. Pero seguramente el vacío no debe ser equiparado con el cuerpo. El punto central (uno podría decir exageradamente) del atomismo es afirmar que hay una parte de la naturaleza que no debe identificarse con el cuerpo. **El vacío es inmaterial e incorpóreo.** Tampoco, supongo, que el vacío se identifica con el espacio vacío, el cual contiene átomos y en el que se mueven los átomos. Esto no hace que el atomismo sea menos (ni más) mecanicista, y no lo hace menos fisicalista en el sentido de que intenta dar una explicación naturalista de la naturaleza. Por estas razones, intentaré evitar los términos «fisicalista» o «físico» en lo que sigue (aunque hablaré de «naturaleza» y «lo natural».)}

No deja de ser asombroso que Curd no utilice la concepción de la *Physis* en el sentido antiguo, que es una palabra y concepto de referencia en los textos, simplemente porque hay gente que ha identificado lo físico, en sentido moderno, con lo corpóreo o material y sean reduccionistas en este sentido, y que prefiera la versión latina más ambigua e imprecisa de “naturaleza” o “natural”. Y no menos asombroso que ella misma ponga de contraejemplo al vacío atomista como algo incorpóreo –ella da por hecho que los átomos son cuerpos, algo que luego discutiremos en una sección posterior- y, sin embargo, no lo reivindique al principio de su artículo como una concepción presocrática de lo incorpóreo (junto al *Amor* y *Odio*, el *Nous* de Anaxágoras, el *Lógos* de Heráclito, los objetos genuinos de conocimiento de Parménides). ¿Por qué Patricia Curd no pone en su lista de concepciones presocráticas de lo incorpóreo al vacío, cuando no duda en calificarlo de inmaterial e incorpóreo, y tan sólo lo saca a colación para demostrar que puede

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, pp. 116-117. Negrita nuestra.



haber algo físico (perteneciente a la *Physis*) que, sin embargo, es incorpóreo (e inmaterial, según su criterio)? ¿Por qué no sirve el vacío en cuanto *incorpóreo físico* como ejemplo de una concepción de lo incorpóreo por parte de los presocráticos?

Curd discute el hecho de que los presocráticos no tuvieran una noción de inmaterialidad criticando los argumentos de R. Renehan, que ella resume así: a) no hay palabras en la época presocrática para denominar “incorpórea” al alma, b) todo lo que existía para los presocráticos era la realidad corpórea (como ya Guthrie afirmaba), c) así que el alma tiene que ser una realidad corpórea, d) luego por extensión estos no podían concebir nada que no fuera como un cuerpo.<sup>173</sup> Las críticas de Curd son las siguientes: i. que el alma no sea incorpórea no quiere decir que no pudieran existir otras cosas que sí lo fueran, ii) el hecho de que no existía una palabra no prueba que no existiera el concepto, iii) no hay por qué asumir como algo incuestionable que la realidad para los presocráticos conlleva siempre la extensión en el espacio.

Según esta concepción corporeísta, dice Curd, se habla de una "esfera corpórea" en Parménides, o del *Amor* y el *Odio* de Empédocles y el *Nous* de Anaxágoras como seres corpóreos. Estamos de acuerdo con que la esfera de Parménides y su homogeneidad es una mera comparación, pero no con el argumento de Curd de que según esa lógica lo-que-no-es sería equivalente al vacío espacial o a un espacio vacío, y entonces la bola finita espacial de Parménides debería estar en algún espacio, pero, al no existir el no-ser-espacial, no estaría en ninguna parte (a no ser que fuera infinita). Esta contradicción que interpreta Curd contra los corporeístas nosotros la podemos soslayar puesto que hemos visto que en Parménides no se habla de una limitación espacial en el Poema (a pesar de las traducciones tradicionales) de lo-que-es, y tampoco se habla del vacío (*kenón*), como sí lo hará Meliso<sup>174</sup>.

---

<sup>173</sup> Op. Cit., p. 118.

<sup>174</sup> Ver en el capítulo siguiente el apartado Parménides y, en concreto, la sección titulada “Una interpretación lógico-epistemológica del Poema de Parménides”.

Patricia Curd tiene razón al quejarse de que se ha tomado de referencia la extensión espacial como criterio de realidad, como si fuera una idea natural u obvia para los presocráticos (lo que convertiría a los pensadores griegos en una especie de cartesianos, ironiza nuestra historiadora de la filosofía). Ella, asimismo, tampoco cree que ayude nada proyectar la versión aristotélica de *archai*, o, más bien, de sustancias primordiales de las que *cuelgan* propiedades de distintos tipos (como los accidentes aristotélicos). Estos sujetos subyacentes se moverían en el espacio y estarían compuestos de formas y materias, y sus cambios se explicarían por un cambio de forma en cada sustancia. No cree que esto sea una interpretación correcta de los primeros filósofos, y posiblemente tiene razón. Ella piensa que hay que enfocar a los presocráticos desde las cosas materiales y las fuerzas {powers} como lo caliente, la tierra, lo frío, el fuego, el agua, lo húmedo, etc. pero también el poder de los opuestos o cosas como el *logos* en Heráclito.

El modelo coextensivo de materia y forma de Aristóteles, siendo material la primera e inmaterial la segunda, no es aplicable a los presocráticos, según Curd. Así nuestra autora pone como ejemplo a Parménides y su modelo cosmológico (del que no está segura de que sea suyo), donde una serie de ingredientes se mezclan para formar el mundo natural. Igualmente, lo que quieren explicar los postparmenídeos, insiste Curd, son los procesos de composición y separación, y cómo se produce la estructura de la mezcla. Y añade:

This is not to deny that these stuffs (and perhaps even the opposites) are corporeal, but I deny that these are to be thought of as matter, in the sense of an uncharacterized extended something waiting to be characterized<sup>175</sup>.

{Esto no es negar que estas cosas materiales [stuffs] (y tal vez incluso las opuestas) sean corpóreas, pero niego que estas sean consideradas como *materia* [matter], en el sentido de algo extenso sin rasgos característicos [uncharacterized] que espera ser determinado [characterized]}

Como se ve, Curd niega una materia aristotélica como substrato que va adquiriendo o perdiendo características o propiedades, formas variadas a lo largo del tiempo en el sentido aristotélico. Ni tampoco cree que estas cosas materiales de las

---

<sup>175</sup> Curd, Patricia, "Where are Love and Strife? Incorporeality in Empedocles," en *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*, edición de Joe McCoy, editado por The Catholic University of America Press, 2013, p. 123.

que hablan los presocráticos fueran concebidas como *cosas en el espacio*. Un concepto, el de *espacio*, que según Curd fue nuevo y difícil para Platón y Aristóteles, y no precisamente intuitivo. Curd cree que el vacío (*to kenon*) no es el espacio, sino lo que separa los átomos y no un contenedor de los átomos, y acepta la propuesta de David Sedley de que se mueve con los átomos como los intersticios de una esponja o el vacío de un termo. Más adelante nosotros discutiremos, al hablar de los atomistas, la idea de un vacío móvil o de intervalos de vacíos móviles, aunque sí estamos de acuerdo con las dos ideas previas.

Lo esencial para Curd es que los presocráticos tratan de explicar el Cosmos basándose no tanto en las propias cosas materiales sino en los procesos que hacen que estas se mezclen de cierta manera formando cierto tipo de estructuras o que se disocien rompiendo éstas. De tal forma que los primeros pensadores verían estas estructuras en función de *ratios* o proporciones de ciertas cosas materiales (como el *logos* de Heráclito o el dios de Jenófanes), y lo que les interesa es más bien la organización según las proporciones adecuadas que la cuestión de la materialidad de los ingredientes. Y concluye Curd: "Thus, the germ of the idea of the immaterial in the Presocratics will be found in their accounts of process, change, and structure, rather than in their accounts of soul."<sup>176</sup> {"Por tanto, **el germen de la idea de inmaterial en los presocráticos** se encontrará en sus explicaciones de los procesos, los cambios y la estructura, más que en sus explicaciones sobre el alma."}

La principal cuestión, entonces será, centrarse no en el alma (como decía Renehan), salvo que se entienda esta como fuente de cambio y de organización (al margen de que sea corpórea o no), sino en las fuerzas que mueven y organizan las cosas materiales.

A partir de aquí Curd estudia los roles del Amor y el Odio en Empédocles como grandes organizadores cósmicos: el Amor mantiene juntas las cosas desiguales y separa las que son iguales, y el Odio separa las desiguales y mantiene juntas las similares. Lo que quiere probar Curd es que el Amor y el Odio no son cosas físicas como creen estudiosos como Brad Inwood, sino algo radicalmente diferente de las

---

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 124. Negrita nuestra.

cosas materiales como los cuatro elementos, aunque se utilice un lenguaje metafórico espacial o físico al describir aquellos. Las fuerzas que introduce Empédocles no se pueden reducir a propiedades de cosas, como la capacidad de un objeto para hacer que se peguen otros o para que se separen, sin negar por ello que las raíces de todo – el agua, el fuego...- tienen ciertas tendencias a moverse y reaccionar de cierta manera, pero esto no puede explicar los grandes ciclos que impulsan las causas cósmicas que representan el Amor y el Odio. ¿A dónde va a parar todo esto? A lo siguiente: "Although love and strife are *physical*, in the sense of belonging to the natural world, they are not corporeal stuffs with locations and local movements."<sup>177</sup>{Aunque Amor y Odio son *físicos*, en el sentido de pertenecer al mundo natural, no son materiales corpóreos con localizaciones y movimientos locales} La conclusión final de Patricia Curd al final de su artículo es, por consiguiente, esta:

My conclusions are these: Love and Strife are part of the natural world; they are fundamental entities in Empodocle's theory of what there is. (I take that theory to include both the so-called "physical" and the so-called "religious" aspects of this theory.) They are physical but not material, not stuffs<sup>178</sup>.

{Mis conclusiones son estas: **Amor y Odio son partes del mundo natural**; son entidades fundamentales en la teoría de Empédocles de lo que hay. (Considero que esta teoría incluye tanto los aspectos llamados "físicos" como los llamados "religiosos" de esta teoría.) **Son físicos, pero no materiales, no cosas materiales.**}

Hay dos problemas esenciales en las posturas de Curd vistas en los artículos comentados: 1. La confusión de varios conceptos presocráticos como el dios de Jenófanes o el *Nous* de Anaxágoras, el *logos* de Heráclito y los seres objeto del pensamiento genuino en Parménides, o las fuerzas de *Amor y Odio* en Empédocles (la ausencia del vacío atomista es llamativa), bajo un denominador común: no ser *cosas materiales (stuffs)*; y 2. La confusión de denominar a estos seres, que no son *stuffs*, como incorpóreas o inmateriales, aunque sí sean físicas en el sentido de pertenecer a la *Physis* o al Cosmos construido por los preplatónicos.

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 136. Negrita nuestra.

El concepto de *cuerpo físico en general* (no el cuerpo de un ser humano o de un animal), como dice Curd respecto al concepto de *espacio*, es todo menos intuitivo o de sentido común, y es muy probable, como argumentaremos más adelante, que no sea comprendido y usado antes de Platón y su época. Así que podría afirmarse que no hay incorpóreos en el pensamiento presocrático porque "soma" nunca se utiliza con un sentido abstracto físico, y nadie comprendería esto aún. Aunque es verdad que si tomamos como referencia el concepto *soma* como se define en Platón o Aristóteles, podemos medir de alguna manera hasta dónde se ejercita algo previo a esto o que apunta en esa dirección. O, a la inversa, podríamos medir hasta dónde se podría pensar en algo que no tuviera cuerpo físico, o que fuera ya incorpóreo, aunque no se haya conceptualizado así o se haya representado de esa manera en el propio pensamiento de la época preplatónica.

En ese sentido es como entendemos lo que dice Guthrie de que el concepto de incorpóreo se fue formando gradualmente en el pensamiento presocrático, en cuanto dentro de un supuesto marco corpóreo se ven desarrollos que intentan romperlo o trascenderlo. Al menos es mejor plantearlo así que inventarse apariciones de la palabra "asómatos" con un sentido preplatónico como hizo en su día H. Gomperz; o intentar localizar seres incorpóreos, como hace Patricia Curd, basándose en que no son cosas materiales o *stuffs*, que no deja de ser un concepto vulgar (o usado en artes u oficios) moderno, muy alejado de la época, y que no tiene como "incorpóreo" o "inmaterial" una traducción en el léxico del griego antiguo, y que supone también un supuesto significado intuitivo para los presocráticos. Tampoco la solución es negar el concepto de incorpóreo de forma tajante, como hace Renehan, tomando el sentido fuerte introducido por Platón al acuñar el término "asómatos" (con referencia a un ámbito transfísico), endosándoles a los presocráticos, sin embargo, conceptos como *extensión espacial* o cosas similares para justificar su horizonte corporeísta o fisicalista.

El problema aquí es confundir corpóreo con material o con físico. El concepto *material*<sup>179</sup> (no digamos *inmaterial*) es muy complicado de utilizar, pues la referencia es ya muy abstracta desde Aristóteles, que es quien lo introduce, y la solución no es

---

<sup>179</sup> Y es la propia Curd quien lo utiliza, aunque a veces edulcorado, aunque a la vez reniega del modelo ontológico aristotélico de sustancias-accidentes o de materia y forma como erróneo en su aplicación a las teorías presocráticas.

identificarlo con los cuerpos físicos, porque entonces es inútil y usado de forma incorrecta –es un materialismo corporeísta grosero, similar al fisicalismo del que habla Curd. Utilizar el concepto de *corpóreo* supone ya una abstracción fuerte respecto a los seres de la *Physis*, que pasarían a considerarse como seres autónomos y con cierta estructura, y que supone haber hecho la distinción entre individuos y cualidades o propiedades o procesos, y seguramente supone, asimismo, manejar ciertas nociones geométrica o físicas generalizadas. ¿Por qué pensar que el mundo de la *Physis* presocrática está formado de cuerpos físicos? ¿Serían estos las tinieblas y la luz de Parménides, el *ápeiron* de Anaximandro, el fuego o los opuestos de Heráclito, las raíces de Empédocles, las semillas de Anaxágoras, los átomos y el vacío de Demócrito? ¿Qué se soluciona al decir que son cosas materiales (*stuffs*)?

Tiene razón Curd que frente a estos seres habitantes de la *Physis* también están lo seco y lo húmedo, o lo caliente y lo frío, o fuerzas que atraen y separan, u operaciones como la rarefacción y la condensación, o tipos de movimientos, como los torbellinos, o leyes o normas que siguen los procesos naturales, o almas que sienten o que tienen profundidad, o un lenguaje con ciertas reglas, o entendimientos que conocen todo, o procesos de composición, entrelazamiento y de descomposición y destrucción, o ciclos temporales que organizan y desorganizan...

Quizá hay un gran pre-juicio corporeísta-materialista que intenta encajar los seres de la *Physis* en cuerpos materiales. Y si no encajan aquí se los relega a su opuesto: seres incorpóreos inmateriales. ¿Es esto lo que intenta hacer Patricia Curd? Pero ella verdaderamente no indaga en sus artículos qué se puede considerar incorpóreo, o no material, a partir de Platón y Aristóteles, solo usa su sentido común para localizar esos seres.

No obstante, la pregunta que se plantean muchos especialistas es algo así: ¿ya los presocráticos podían tener conceptos como el alma racional o las Formas inteligibles de Platón, que trascienden el horizonte de la *Physis*?

Quizá esto es lo que muchos autores no están dispuesto a admitir, porque sería como una contradicción histórico-conceptual encontrarse a Platón luchando en el siglo IV con el concepto de alma indestructible, simple, ajena al ámbito de lo sensible, o con Formas autónomas, que forman un reino inteligible independiente de

los avatares de los cuerpos, en un *más allá* ontológico, cuando esto ya existía en los presocráticos, como Curd afirma, pues ya habrían descubierto varios tipos de seres que no pertenecerían a los ingredientes que constituyen el Cosmos. Porque si esto fuera así, entonces el *Nous* ya tendría la misma categoría ontológica que el alma del *Fedón* o de *La República* de Platón (o que el entendimiento activo aristotélico), o los objetos del conocimiento verdadero de Parménides estarían prácticamente equiparadas con las Ideas o Formas platónicas, captadas por una capacidad intelectual que Platón postula como posible para aceptar la hipótesis de Formas eternas e inmutables no corpóreas (y lo mismo ocurriría con el *Lógos* de Heráclito si lo entendemos como algo autónomo y subsistente, que acabaría siendo equivalente a una Forma platónica de Armonía u Orden, o algo similar).

Pero Curd sabe que el *Lógos* de Heráclito sí pertenece a la *Physis* y son las leyes que rigen a los seres naturales (por eso el sol sigue su trayectoria), y no es una Forma inteligible platónica de Armonía o una Forma de Bien a la que mira un Demiurgo inteligente para legislar cómo funcionará el Cosmos de la mejor manera posible. Aunque no tenga esto tan claro con Parménides, como veremos, pues hace una interpretación platónica del mismo.

Y Curd también sabe que Amor y el Odio son fuerzas físicas que no son más que personificaciones de mecanismos naturales (a medio camino entre dioses que actúan y operaciones naturales) como las operaciones internas de Anaxímenes –su rarefacción o condensación- o los modelos mecánicos del torbellino de Anaxágoras y los atomistas, que filtran y ordenan los componentes de los Cosmos según sus propiedades físicas. ¿Por qué no proponer un torbellino incorpóreo, dado que no es una cosa material?

Dejando de lado esa primigenia racionalización del dios en Jenófanes, el caso del *Nous* de Anaxágoras es un concepto que, si bien está sujeto al marco de la *Physis*, separado y a la vez entremezclado con las cosas físicas (el problema que tendrá Platón con las cosas sensibles y las Formas) es una noción que está a punto de desbordar el ámbito de la física, y así parece que lo vio Platón. Este no lo critica por ser una causa mecánica secundaria –como podrían ser el Amor y el Odio o los torbellinos- sino por no haberlo puesto en funcionamiento, como él haría con el entendimiento del Demiurgo, una causa inteligente más allá de la propia *Physis*, pero

mítica por no tener una explicación racional de las causas reales de la inteligencia que gobierna el Universo. Y es un precedente claro del alma incorpórea de Platón, como reconoce Guthrie, y que bien podría decirse que está a punto de saltar el marco de lo corpóreo, aunque Curd ya lo coloque como un incorpóreo de hecho (¿un incorpóreo físico?).

Una última observación: si Patricia Curd acepta conceptos (sin términos correspondientes) de incorpóreos físicos, ¿Por qué no acepta en su lista de candidatos a incorpóreos-inmateriales presocráticos al vacío atomista, aunque de pasada no dude en calificarlo de incorpóreo e inmaterial?





# Presocráticos

## 1. El marco de la filosofía presocrática: la construcción del concepto de *Physis* y la tradición *Perí Physeos*

Se suele aceptar por parte de los especialistas que la base de la filosofía clásica de Platón y Aristóteles, y sus respectivas escuelas, se encuentra en el largo periodo de los llamados presocráticos, una serie de autores y escuelas que comenzarían en Tales de Mileto hacia el siglo VII-VI a. de C. y llegarían hasta Diógenes de Apolonia y Demócrito de Abdera ya a finales del siglo V a. de C. (de hecho, parece que Demócrito, muy longevo, vivirá bastantes años del siglo IV). Todo este largo trecho de más de dos siglos protagonizado por parte de estos protofilósofos gira en torno a un concepto desarrollado por ellos mismos, el concepto de *Physis*, de naturaleza. Cuando Platón en el *Fedón* (96a7) narra una biografía de Sócrates y de cómo en su juventud se interesó por ciertos temas, se refiere a “ese tipo de saber que llaman investigación acerca de la naturaleza” (περὶ φύσεως ἱστορία). Y, como se sabe, las obras de los presocráticos comenzaron a ser tituladas desde la segunda mitad del siglo quinto (aplicándolo también a obras anteriores a esta fecha) con la expresión *Acerca de la naturaleza*, no tanto como un título que identificara la obra sino más bien como una etiqueta identificativa de un género, de un modo de hacer filosofía siguiendo la tradición jónica, al menos desde Anaximandro de Mileto, un modo peculiar de investigar de los llamados *presocráticos* (y de algún aficionado como el joven Sócrates).

Esta tradición περὶ φύσεως suele entenderse de modo escolar – y así suele aparecer en los manuales e historias de la filosofía- como un primer periodo de la historia de la filosofía griega antigua centrado en la explicación del *mundo natural*, en la explicación del Cosmos, es decir, una indagación sobre la cosmogonía y

cosmología, en la medida en que se distinguiría del periodo de la filosofía clásica –la de la Academia y el Liceo, sobre todo-, centrada en la ontología y la epistemología, y de la filosofía de la etapa helenística –la de los estoicos y epicúreos, fundamentalmente-, que giraría en torno a asuntos relacionados con la ética. Pero estos clichés, aparte de ser excesivamente simplificadores suelen conllevar graves errores de enfoque.

La investigación sobre la *Physis* de los presocráticos pretendía dar cuenta de toda la realidad en la medida en que ésta era el resultado de un proceso que se remontaría a un estadio primordial, donde sólo habrían existido una o varias sustancias primigenias, a partir de las cuales se desarrollaría todo lo demás (apoyándose, a veces, en otros componentes, como fuerzas cósmicas, o algún tipo de orden inteligente inmanente a la propia naturaleza). Esta explicación de todo lo existente pasaba por varias fases: a) una etapa cosmogénica, que explicara cómo se había llegado a la configuración actual del cosmos, b) una etapa biogenética, en la medida en que dentro del desarrollo del cosmos era necesario dar cuenta del origen y constitución de los seres vivos, de las plantas, animales, y, en una tercera etapa, c) también explicar al propio ser humano (antropogénesis) no sólo dentro del ámbito de lo vivo sino también desde el punto de vista cultural, en su doble vertiente del desarrollo técnico y del desarrollo político en su amplio sentido de la palabra (el desarrollo de las diversas sociedades, sus tradiciones y costumbres, etc.), hasta llegar a la Humanidad actual<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Seguimos en esta idea a Tomás Calvo Martínez, en su artículo “La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega”, *Δαίμων*, Revista de Filosofía, nº 2, 2000, 21-38; también insiste el autor en esta idea sobre el origen de la filosofía frente a un pretendido origen ontológico, posible pero no histórico, en su artículo “El verbo ‘ser’ y el desarrollo de la filosofía griega”, en Actas del XI Congreso español de Estudios Clásicos, Madrid, Sociedad española de Estudios Clásicos, 2005, vol. 1, pp. 253-274. El mejor estudio desarrollado y argumentado sobre la idea de *Physis* y la tradición *περὶ φύσεως*, en la misma línea que Tomás Calvo, creemos que es el libro de Gérard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008, Millau (traducción de su versión original inglesa *The Greek Concept of Nature*, New York, State University of New York Press, 2005). El tema ha sido tratado por muchos autores con diversos enfoques e ideas, durante décadas, de los que podríamos destacar a Heidel, W. A., “Περὶ Φύσεως. A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics”, en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 45, No. 4 (Jan.,1910), pp. 79-133; también a Cherniss, H., “The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 12, No. 3 (Jun., 1951), pp. 319-345; o una disertación de J. W. Beardslee Jr., “The use of φύσις in Fifth-Century Greek Literature”, The University of Chicago Press, 1918.

Ciertamente, la primera etapa en las construcciones *Περὶ φύσεως* era la cosmogénesis, en cuanto fundamento de todo, y el punto de partida de explicación del cosmos actual, y del que conservamos más textos y referencias, pero esto no justifica decir que los presocráticos se ocuparon exclusivamente de la Naturaleza. La tradición *περὶ φύσεως*, *perí físeos*, no se limitaba a la sin duda asombrosa investigación sobre los orígenes del Universo, y de sus elementos primordiales y su naturaleza y propiedades, además de a sus procesos de cambio<sup>181</sup>, pues pretendía explicar a partir de esta etapa cómo se había formado el mundo cercano que rodeaba al ser humano y su propia historia, en la medida en que este formaba parte, junto con los demás vivientes, de la omniabarcante *Physis*. Lógicamente, podía importar tanto la forma de explicación como el propio contenido, pues se establecía en pugna con otro tipo de cosmogonías o teogonías de corte mítico o mítico-religioso -desde la célebre *Teogonía* de Hesíodo, pasando por teogonías como la de Ferécides de Siro, hasta las llamadas teogonías órficas-, que recurrían a la tradicional división entre el ámbito de los dioses inmortales y el ámbito de los hombres efímeros, a la dualidad de lo sagrado y lo profano, a relatos genealógicos dramatizados, donde aparecen fuerzas *personales* y dioses *humanizados*, y a narraciones ejemplarizantes protagonizadas por diversos personajes divinos o heroicos, o bien por líderes de pueblos de la raza humana, como reyes, guerreros o aristócratas con nombre propio.

## 2. Mitos, Naturaleza y Ontología

Habría que resaltar, pues, que las primeras especulaciones en filosofía no fueron sobre la realidad en sí misma, o sobre el concepto de *ser*, en un sentido abstracto ontológico, a pesar de que luego tendrían una importancia muy grande en las filosofías de Platón y de Aristóteles, y que ya se esbozan con claridad en el cruce

---

<sup>181</sup> “La consideración usual –dice Tomás Calvo- de la filosofía presocrática como *exclusivamente cosmológica* constituye un insostenible error de perspectiva.”. Ver su “El verbo ‘ser’ y el desarrollo de la filosofía griega”, en *Actas del XI Congreso español de Estudios Clásicos*, p. 262.

entre *lo que se dice*, *lo que se sabe* y *lo que hay* desde Parménides. Pero, insistimos, esta primera filosofía gira en torno a, y se mueve en el marco de, la *Physis* entendida en su forma más universal. Y este hecho conllevó un pensamiento que se fue distanciando del trasfondo de la mitología y sus relatos, y de sus modelos explicativos, para ir creando, paulatinamente, un nuevo vocabulario y unos nuevos conceptos, para poder así dar cuenta de la realidad circundante de otra forma diferente: de ahí los conceptos centrales de *Physis*, de *kósmos*, de *arché*, de *génesis* o de “llegar a ser” algo (del verbo “gignomai” frente al verbo “eimí”, lo que deviene y lo que es o está), etc.

El propio Platón, que construyó su filosofía sobre la tradición presocrática (así como sobre la tradición de los sofistas y sobre otros desarrollos culturales como el teatro, la medicina hipocrática, o las múltiples técnicas y artes de su tiempo, sin olvidarnos de los tribunales de justicia), retomará al final de su vida los estudios *περὶ φύσεως*, como se puede apreciar en el *Timeo* y el inacabado *Critias* (al que debía seguir el *Hermócrates*, que nunca se escribió), donde se desarrolla un relato verosímil sobre el origen del Cosmos, y donde se incluyen muchas explicaciones biológicas y médicas, seguidas por la propia historia de la civilización griega remontándose a los tiempos de la Atlántida en su lucha con la vieja Atenas, que en el *Critias* quedará truncada.

Pero en Platón la investigación sobre la Naturaleza ya forma parte de un marco más amplio de teorías, y está relativizada profundamente y reenmarcada dentro de otro tipo de especulaciones que apenas se habían desarrollado y habían conseguido tener autonomía en época presocrática (lo cual no quiere decir que en época presocrática no comenzaran, aunque de una forma tentativa y no muy específica, a interesarse por la teoría política o la teoría del conocimiento –valgan los casos de Protágoras y de Demócrito-, por el análisis del lenguaje –Gorgias o Zenón-, o por el análisis del alma –desde Heráclito a los pitagóricos-, etc.). Platón criticará, por ejemplo, en estas primeras indagaciones sobre la Naturaleza, las explicaciones inmanentes y físicas de los presocráticos –cuyo paradigma negativo eran, sobre todo, los atomistas-, y la falta de un *telos*, de un fin, en la concepción de la *Physis* planeado según un modelo inteligente que podríamos denominar transfísico.

Este modelo presocrático físico o fisiológico –por seguir la terminología de Aristóteles- empezó a tener sus primeras fisuras internas cuando lo que podríamos llamar, con terminología moderna, el ámbito de la cultura se fue abriendo paso en contraposición con lo propiamente natural, es decir, cuando las producciones humanas, sea en el plano técnico –*technai*- o bien en el plano sociopolítico o ético-legal –*nomos*-, van cobrando cada vez más importancia dentro de las *poleis* griegas, en particular de Atenas. El caso más conocido desde el punto de vista teórico, y de más interés filosófico, es la contraposición entre *Physis/nomos* (o *physei-nomoi*; es decir, aquellas normas, valores o seres considerados naturales frente a los considerados fruto de la convención o de la *praxis* social humana, creadora de costumbres o pautas de comportamiento) tematizada y manejada por diferentes sofistas, dando diferentes valores a sus términos, pero que, en cualquier caso, establecía un corte en el modelo naturalista presocrático, haciendo que la cultura humana fuera cada vez más difícil de ver como un puro desarrollo del desenvolvimiento de la propia *Physis*. Sócrates representa, en este sentido, un giro en este aspecto: se *desentiende* de las explicaciones sobre la Naturaleza –de las diversas teorías presocráticas cultivadas en su juventud, las de Anaxágoras o Arquelaos- para zambullirse de cabeza en los problemas de la ciudad, en los asuntos civiles, ético-políticos, e intentar cultivar racionalmente su alma ciudadana sin que, al parecer, el tipo de explicaciones físicas le sean de utilidad.

De cualquier modo, la idea que querríamos remarcar es la de que los presocráticos se mueven en un marco de creación propia, que pretende prescindir de las explicaciones mitológicas y cuyos límites están en la idea de *Physis*, en la idea de que todo lo que existe se mueve en el marco de la Naturaleza, y cuyas causas y explicaciones deben darse dentro de ese marco para ser válidas. Si bien es cierto que el proceso es gradual y con múltiples modulaciones, lo que tienen en común Anaximandro, Parménides y Anaxágoras, a pesar de la diversidad de épocas y lugares, es que comparten la idea de que dentro de la *Physis* está la explicación de lo que hay, del Cosmos tal y como lo conocemos, de una génesis natural del mismo, de un razonamiento donde lo divino ya no son los dioses de Homero y donde una diosa puede exigir atender a argumentos y pruebas, o donde la Inteligencia cósmica ya no se llama Zeus y despliega un rayo para acabar con sus adversarios. Un Universo comprensible, ordenado, que se rige por *leyes* internas, que se basa en elementos

naturales, y del que forman parte los seres vivos y, desde luego, esos peculiares animales con manos y capacidad racional, capaces de entender los procesos físicos, de construir teorías para dar cuenta de las estrellas, los eclipses, el origen de los animales, el proceso digestivo, las normas del lenguaje, los procesos de división infinitos, los mapas o el proceso del conocimiento, además de las leyes de la ciudad<sup>182</sup>.

Así, pues, el modelo *Περὶ φύσεως* es una *peculiar manera de hacer filosofía*, de poner a funcionar de una cierta manera el proceso de racionalización del mundo, que irá quemando etapas hasta llegar un momento donde en las ciudades-estado griegas aparezcan una clase de ciudadanos que se autodenominan “filósofos”, y que fundan escuelas y enseñan algo que nunca antes se había enseñado. No fue, desde luego, la única base para que existieran un Sócrates y un Platón<sup>183</sup> pero sin esta tradición, ¿tendríamos acaso la filosofía en la época clásica de los griegos?

### 3. Importancia del marco conceptual para el concepto de incorpóreo

Hagamos una pausa reflexiva y preguntémonos: ¿Por qué nos parece tan importante esta idea del marco conceptual presocrático, de este contexto determinante, a la hora de hacer filosofía sobre el tema de lo incorpóreo?

---

<sup>182</sup> Para ver una aplicación del modelo de filosofar *περὶ φύσεως* presocrático, en su vinculación con los mitos cosmogónicos, y donde se resalta la importancia de los estudios médicos y sus estudios sobre la *naturaleza de ser humano*, en la ya citada obra de Gérard Naddaf, *Le concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008.

<sup>183</sup> Habría que contar, además, entre otras cosas, con el propio desarrollo político de las ciudades, así como con el surgimiento y perfeccionamiento de múltiples técnicas de todo tipo: militares, arquitectónicas, económicas, literarias, médicas, etc., algunas por parte de algunos *físicos*, así como con las matemáticas y sus teorizaciones.

Nos parece tan decisivo, responderíamos, porque si vamos a hablar de si se encuentran incorpóreos en el mundo de los presocráticos debemos ser conscientes de que el marco de explicación de sus teorizaciones siempre se mueve dentro de la *Physis*, como el todo de la realidad que ellos contemplan. Así que, si aceptamos esto con todas sus consecuencias, y enseguida trataremos de concretar qué significa y cómo se interpreta el concepto *Physis*, sería ilusorio tratar de buscar la posibilidad de encontrarnos con entes o propiedades incorpóreas que desborden este marco. Sería algo así como intentar ir por encima del horizonte de posibilidades de lo que ellos entendían por realidad en ese momento y de su forma de explicación, lo que no quiere decir que en un momento dado el marco no acabe por desbordarse, y, que por eso mismo dejen de existir físicos –en el sentido presocrático dicho- más allá de Demócrito, y que (casi) se deje de usar el rótulo *Perí Phýseos* para hablar de un tipo de obra sobre el cosmos o alguna parte de él<sup>184</sup>.

Platón, como decíamos, sería, en este contexto, como afirma Tomás Calvo, *el último presocrático*, en la medida en que cierra y da carpetazo, pero ya desde fuera, a una tradición con la que quiere ajustar cuentas y a la vez superar, reinterpretando la Naturaleza y el Cosmos de una manera peculiar, como hace en el *Timeo*. En esta obra, introduce una perspectiva teleológica y, podríamos decirlo así, de *diseño inteligente*, para hablar del Cosmos como *del mejor de los mundos posibles*, frente, precisamente, a los sofistas que estaban disolviendo el paradigma físico desde el mundo del *nomos* ético-político, considerando que lo verdaderamente inteligente era el mundo cultural humano, planeado por los seres humanos, mientras que la *Physis*—que no era ya divina— era un puro mar de fuerzas mecánico, azaroso y sin ningún fin (dicho con soniquete democríteo-nietzscheano).

Aunque la palabra "φύσις" como tal ya se constata desde Homero (aunque en éste solo aparece en una ocasión), se encuentra por primera vez explícitamente en los pocos restos presocráticos que han llegado hasta nosotros en los fragmentos

---

<sup>184</sup> Y decimos "casi" porque, fiel al espíritu democríteo, la escuela epicúrea, denominará, por ejemplo, a las decenas de rollos de Epicuro sobre los fenómenos naturales, textos "Sobre la Naturaleza", o basta recordar los versos filosóficos del *De rerum natura* de Lucrecio, que traducen a un nuevo latín culto la herencia helena.



conservados de Heráclito, y ya como un término especializado que apunta a un concepto, que de forma bastante unánime según los especialistas, fue creado ya por los sabios de la Jonia antigua. En Heráclito tiene el sentido, aplicado a una cosa particular, de su “carácter esencial en la medida en que procede de un proceso dado”, dicho en forma de parafraseo explicativo, es decir, que si queremos saber por qué algo tiene tal apariencia y tiene tal comportamiento, por qué obra y actúa de tal forma, habría que saber cuál es su φύσις, en cuanto fin último de un proceso que ha dado lugar a lo que ahora vemos. Esto que se puede referir a una cosa concreta se puede aplicar a *todas las cosas*, al todo que vemos en nuestro mundo entorno, y, en este sentido de apuntar hacia el fin de un proceso, se podría confundir con otro, exagerando un poco, *tecnicismo filosófico*, creado también por los físicos de esta época, el de κόσμος, entendido como un mundo ordenado, un orden universal, o la organización actual que apreciamos en el Universo y que proviene de un origen más o menos remoto.

Esta estructura ordenada del Universo actual –al que se podría aplicar un *lógos*, unas reglas a las que obedece su ser- proviene de un origen, que es uno de los sentidos con los que hay que vincular la *phýsis*, con la génesis de un proceso (de ahí los verbos φύω y φύομαι; surgir, desarrollarse) y de γίγνομαι (generarse o producirse). Así que la φύσις está, por una parte, vinculada al origen o ἀρχή de las cosas, como punto de partida, y, por otra, al punto de llegada, en cuanto culminación del proceso, lo que daría lugar al κόσμος. Aunque *arché* no es una palabra acuñada para usos filosóficos, sí transformó su significado habitual para dejar de ser un puro acontecimiento inicial en una serie de sucesos, un mero origen temporal, a ser un principio absoluto, eterno e ingenerado, dentro del vocabulario filosófico presocrático. Y este principio es activo y está permanentemente presente, de tal forma que, si todo procede del agua o del aire o del fuego, no sólo quiere decirse que tienen origen en estas sustancias, sino que todo lo que vemos está constituido actualmente por ellas (aunque lo que veamos sea una transformación del agua o del aire o del fuego). Por lo que el ἀρχή es un principio ingenerado e indestructible, y,

siendo este el caso, no es de extrañar que se lo considere divino. Una noción – si no ya la palabra- que está claramente presente en Anaximandro.<sup>185</sup>

Lo mismo habría sucedido con la palabra ΚÓΣΜΟΣ, una palabra que en manos filosóficas pasa de significar un *ordenación* de una pluralidad de cosas colocadas de cierta forma, un conjunto *ordenado* de éstas (ligado, sin duda, con su otro significado vulgar, el de belleza o adorno, pues el orden, al menos para los griegos, es fuente de belleza), que podía ser de cosas o animales o personas, pasa a ser, como decíamos, un orden universal de todo lo que existe. Pero la palabra usual, vulgar, también se aplicaba con sentido figurado a la forma de actuar y comportarse de las personas de manera ordenada, es decir, adecuada o apropiada, basándose en alguna norma o regla existente, lo que llevaría a ver a los elementos que conforman toda la realidad como un *kósmos*, al estar *colocados donde tienen que estar y actuar como les corresponde*, sin salirse de los límites establecidos, es decir, estar ordenados en su justa medida, o, podría decirse, “con justicia” (como parece que presupone Anaximandro). Estos límites o medidas son los que Heráclito aplica al hablar de un Cosmos que no está hecho por ningún dios ni por ningún hombre, y que fue, es y será siempre fuego siemprevivo<sup>186</sup>. Y son estas medidas o proporciones las que Heráclito suele tematizar en muchas ocasiones en forma de un *logos* cósmico, un *logos* que los humanos también comparten, y al que hay que atender por ser la norma de la realidad objetiva, lo que da cuenta y razón de la estructura del Universo. Probablemente la palabra “Cosmos” ya pudo ser usada por el mítico Pitágoras ligada a otro concepto como la *harmonía*, si hiciéramos caso a los doxógrafos, y cabría retrotraerla al propio Anaximandro, aunque esto no sea más que una conjetura verosímil.

En este contexto hay autores que han mantenido -como ya lo hizo John Burnet- que φύσις tendría su significado primordial en el de “materia de lo que está hecho algo”, vinculándose con su constitución y carácter primordial, en el sentido del

---

<sup>185</sup> " 'Abarca a todas las cosas y a todas gobierna' ... y esto es 'lo divino' pues es 'inmortal'." (12 A 15 y 12 B 3) Transmitido por Aristóteles en *Fís.* III, 4,203b (ed. Gredos), reproduciendo supuestamente palabras de Anaximandro.

<sup>186</sup> "Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siemprevivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose." (22 B 30). Este fragmento 30 (según D-K) es un refrito de Clemente de Alejandría y Simplicio (y Plutarco). Trad. Gredos.

ἀρχῆ, es decir, de la, o de las realidades primordiales de las cuales derivan todas las demás, en una génesis reiterada a partir de lo eterno e indestructible. Otros autores, como Olof Gigon o Tomás Calvo, se centran más en el significado del propio proceso, de la propia generación, más que en las realidades primordiales, y, por ejemplo, intérpretes como Werner Jaeger si bien se fijan en la génesis, en el proceso generativo, no quieren dejar de lado, asimismo, las propias sustancias primeras a partir de las cuales se inicia el proceso, dándoles a ambas cosas un valor equivalente. Más aún, si recogemos también, como antes decíamos, el resultado del proceso, del desarrollo a partir de un origen, en cuanto estructura o constitución de lo que hay de hecho, entonces derivamos hacia posturas como las de Charles Khan o como la de G. Naddaf, que creen que Φύσις es un compendio de todo esto: las sustancias primordiales como substrato, el proceso que se origina a partir de éstas, y el resultado final de su transformación hasta llegar al orden actual. Naddaf piensa que los presocráticos no sólo estaban interesados en una descripción del Universo sino en su historia, en las etapas por las que este había pasado, y en cómo llegó a ser lo que ahora podemos observar que es<sup>187</sup>.

En resumen, el concepto central de la filosofía presocrática es, sin duda, el de Φύσις, entendido de una doble manera. En primer lugar, como la naturaleza de tal o cual realidad particular o concreta –de un árbol, de un ser humano visto por un médico o de las estrellas- en cuanto da cuenta de la constitución de la cosa en la medida en que proviene de un proceso generativo, de un desarrollo que ha llegado a su fin, y que, por esta razón, tiene ciertas propiedades que dan lugar a ciertos comportamientos específicos. Y en segundo lugar, entendiendo Φύσις como la Naturaleza o la realidad total de lo que existe, en cuanto fruto de una génesis y desarrollo a partir de ciertas sustancias eternas, y que ha dado lugar a un cosmos organizado de una cierta manera, un Universo ordenado al que pertenecen desde los astros o lo divino a los seres vivos y los seres humanos con su cultura y su historia, cada una de ellos con sus naturalezas particulares, y explicadas todas ellas dentro del marco de la omniabarcante Φύσις por medio de sus propias *leyes naturales*, y de

---

<sup>187</sup> Bastaría ver los fragmentos B10, B11 y B19 de Parménides que luego comentamos para apreciar esto (ver en la sección 'Apéndice parmenídeo. Mi comentario de algunos textos del Poema', pp. 253,254 y 256).

forma argumentada y razonada. Así, pues, **todo cuanto hay debe contemplarse dentro de la Φύσις, pues nada hay fuera de ella.**

Este estado de cosas, esta concepción y lo que ella conlleva, solamente irá cambiando con el trascurso del tiempo en el pensamiento griego, al irse abriendo grietas en este todo de la Φύσις de la especulación presocrática. En palabras de Tomás Calvo:

...quisiera recordar que la visión filosófica de la realidad, la demarcación de sus distintas regiones, se desarrollará en el pensamiento griego tomando siempre como polo de referencia la noción de φύσις, creando sucesivas oposiciones delimitadoras de ámbitos de *realidades no pertenecientes a la Physis*: así, frente a la naturaleza se destacará el *arte* (τέχνη) oponiéndose a los seres naturales los seres artificiales o artefactos (τέχνη ὄντα), y a la naturaleza se opondrá también la cultura (νόμος), contraponiéndose en este caso los seres naturales a los productos y creaciones de la cultura (νόμῳ ὄντα), etc. La consumación definitiva –y de mayor alcance filosófico- de la distinción entre seres que pertenecen a la naturaleza y seres que *no* pertenecen a la naturaleza tendrá lugar, como es bien sabido, en Platón<sup>188</sup>.

Es cierto, como recuerda el propio Calvo, que hubo otros términos que también aspiraban a una máxima universalidad dentro del pensamiento presocrático (y, sobre todo, luego) como “verdad” (ἀλήθεια) o la “esencia real o verdadera de algo” (οὐσία), pero, por encima de todo, y desde Parménides en adelante, el participio del verbo εἶμι: τὸ ὄν, o, en plural, τὰ ὄντα (lo que es o hay; las cosas que hay, que existen o que son). Pero, como explicita el texto citado arriba, estos términos en un principio se movían dentro de la realidad de la *Physis*, como determinaciones internas... hasta Platón, donde la realidad verdadera, las esencias de las cosas, la auténtica realidad, se *coloca* en otro ámbito que trasciende a la Naturaleza. De ahí la pertinente cita del *Filebo* de Tomás Calvo donde Platón marca

---

<sup>188</sup> Calvo, T., “La noción de *Physis* en los orígenes de la filosofía griega”, pp. 37-38. El propio autor hace un desarrollo de estas realidades contrapuestas a la *Physis* en su artículo “El concepto de cultura en el pensamiento griego”, en *Filosofía de la Cultura, Actas del IV Congreso Internacional de Antropología Filosófica*, de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Coordinado por Joan Llinares Chover, 2001 (recogido luego en el libro *Ensayo de Filosofía de la Cultura*, coord. de J. Llinares Chover, 2002), pp. 59-79.

la diferencia entre los entes físicos y los entes que existen siempre, que no nos resistimos a transcribir aunque un poco recortada:

Soc: [...] ¿Y eres consciente de que quien se supone que investiga acerca de la naturaleza (περὶ φύσεως) se dedica a investigar de por vida las cosas relativas a este cosmos (τὰ περὶ τὸν κόσμον τόνδε), cómo se ha generado (ὅπη τε γέγομεν) y qué tipo de efectos produce y qué tipo de efectos padece (καὶ ὅπη πάσχει τι καὶ ὅπη ποιεῖ)? ¿Podemos decir esto, o cómo te parece?

Pro: Digámoslo así.

Soc: ¿Entonces, la tarea asumida por un individuo tal versa, no sobre las cosas que son siempre (τὰ ὄντα ἀεί...), sino sobre las que se generan, y las que se generarán y las que se han generado?<sup>189</sup>

Así que, en Platón, frente al ámbito de la realidad de las cosas naturales, se levanta el ámbito de las cosas eternas, que no son generadas ni están en este cosmos físico. Desbordando, de esta forma, el límite de la Φύσις.

#### 4. ¿Musas jónicas frente a musas itálicas?

En párrafos anteriores hemos resaltado la homogeneidad y la unicidad de la tradición περὶ φύσεως, así como su alcance, frente a las divisiones de la doxografía del mundo antiguo y medieval, y, sobre todo, frente a sus herederos modernos, los intérpretes especialistas en filosofía griega -filólogos, filósofos y afines. Estos últimos han tendido a escindir esta tradición y a interpretar de manera diversa la misma, desde un espíritu moderno, que contrapone lo científico frente a lo místico-religioso, o la ciencia frente a la metafísica, o algún otro tipo de división que depende de la

---

<sup>189</sup> *Filebo*, 58E-59a. Citado por T. Calvo, *Ibidem*, p. 38.

escuela o tendencia del hermeneuta, tanto para poner el criterio pertinente de separación como para valorar, de forma positiva o negativa, alguno de los componentes de los pares conceptuales propuestos.

Dentro de la tradición presocrática –como se hizo con el resto de la filosofía griega- desde muy pronto (desde el Platón del *El Sofista* al menos) se comenzó a clasificar a los autores por filiaciones doctrinales, por afinidades e incompatibilidades, por supuestos lugares de origen o residencia o por cronologías reales o ficticias, creando escuelas, líneas de sucesión de maestros y discípulos, controversias o encuentros supuestos (un ejemplo eminente de amalgama de materiales recogidos durante siglos, que mezcla todo tipo de datos y anécdotas, es el del célebre Diógenes Laercio y su *Vidas de los filósofos más ilustres*). En nuestro tiempo, y después de que se *resucitaran* los restos de los escritos de los preplatónicos –junto con otros tantos restos que la marea de la historia había dejado, sobre todo, en las orillas de las playas de la cultura alemana de finales del siglo XIX- y se reunieran los textos de los denominados presocráticos por parte de Diels-Kranz, se volvió a agrupar a estos autores en escuelas y en diversas líneas de pensamiento. Una de las más influyentes y difundidas, que se puede encontrar en autores tan relevantes como F. M. Cornford y W. K. C. Guthrie, y en muchos otros, fue la que escindía el estudio de los presocráticos en dos grandes grupos: la tradición jónica y la tradición itálica<sup>190</sup>. Cornford hablaba de tradición científica y tradición mística, donde, por ejemplo, Empédocles sería un híbrido entre las dos, y donde el modelo de interpretación aplicado a los pitagóricos durante decenios respondía a una fórmula de este tipo: mística + ciencia, o bien, religión + matemáticas.

En la primera tradición se ubicaba a la llamada escuela de Mileto de Tales, Anaximandro y Anaxímenes, que serían aquellos que empezaron una interpretación físico-cosmológica de la *Physis*, que, de una manera muy peculiar seguiría el oscuro Heráclito. Éste, ateniéndose a los sentidos como fuente del conocimiento, a la

---

<sup>190</sup> División que se remonta al *Sofista* de Platón, como es sabido. Y donde éste se inventa toda una tradición itálica que partiría de Jenófanes para llegar a Parménides, aunque el verdadero *sparring* suele ser a menudo el jónico Meliso (y donde Pitágoras o los supuestos pitagóricos de esa época no aparecen por ningún lado). Por otro lado, Platón mete en el saco de los jónicos no sólo a los milesios sino a Heráclito y a aquellos que conciben el ámbito de lo sensible como la única realidad posible, y corpórea, sin citar nunca a los atomistas, aunque todo el mundo los tenga presentes.

experiencia sensible a la hora de dar cuenta de un fluyente mundo físico, si bien añadiendo la idea de un *logos* cósmico –del que participaría el ser humano- que pondría las reglas racionales de armonía y orden en el Universo (que luego se trasladaría a la propia defensa de la ciudad y de las normas políticas).

La otra tradición –la de las musas itálicas- sería la comenzada por Parménides de Elea y por los primeros pitagóricos, que lejos de una visión limpiamente “científica”, y de preocupaciones centradas en los fenómenos naturales y sus transformaciones, estarían más cercanos a una tradición religiosa y mística, que si bien teniendo aún en el horizonte de sus preocupaciones la explicación del cosmos – pues se suponía que la preocupación primordial de todo presocrático era la cosmología- su orientación era mucho más idealista. Sus interpretaciones, alejadas de los fenómenos, construirían teorías mucho más abstractas, basadas en desarrollos racionales, que en los pitagóricos serían las matemáticas, y en la Escuela de Elea – con ciertas influencias matemático-pitagóricas también- una lógica primordial sobre un mundo existencial abstracto, una onto-logía, una teoría del Ser racionalizada dentro de un armazón mítico-poético –una diosa revelando su verdad sobre el *eon* en un proemio cargado de connotaciones de ritos iniciáticos-, un armazón que los pitagóricos acarrearían, asimismo, en sus nociones sobre un alma inmortal y la transmigración de la misma, muy cercanas a la tradición netamente religiosa – aunque heterodoxa- de los órficos.

Frente a la primera tradición jónica de los exploradores de la Naturaleza con espíritu empírico-científico, que se podría ver continuada en Anaxágoras y, sobre todo, en los atomistas Leucipo y Demócrito (incluso en una regresión como la de Diógenes de Apolonia, interpretado como una especie de neo-Anaxímenes), que sería la propuesta más físico-mecánica de la Antigüedad, al prescindir de referencias a dioses y a inteligencias superiores controlando la Naturaleza. No obstante, nos encontrábamos con la peculiar obra de Empédocles -una especie de excepción que confirmaría la regla-, que sería un cruce en el más puro enfoque parmenídeo, entre la tradición religiosa –sus *Purificaciones*- y la teoría sobre la *Physis* basada en cuatro raíces de todas las cosas con las características del Ser de Parménides (y un Amor y un Odio “naturalizados” desde sus orígenes místico-religiosos), pero abriendo la vía a

la pluralidad y el cambio gracias a las agregaciones y disgregaciones de los “cuatro elementos”. Aunque los herederos directos de Parménides –cuando se construye *a posteriori* una llamada Escuela de Elea- serían Zenón y Meliso. El primero, el rey de la argumentación lógica al servicio de la teoría inmovilista de Parménides, una racionalización dialéctica contra teorías rivales para desmontar, llevándolos a contradicciones, los argumentos y los conceptos que llevarían a nociones que implicaran cambio y pluralidad más allá de un Ser abstracto y único propugnado por su maestro. Y en el caso de Meliso una radicalización en un plano más físico, pero más plano y tosco, de la teoría del maestro, despojada en gran parte de misticismos, pero más tajante en cuanto a la negación del No-Ser y el vacío, y más tajante en cuanto a la división entre un conocimiento racional y unas opiniones de los mortales que si no se atuvieran a las reglas ontológico-físicas serían pura falsedad (una teoría de Meliso, que gracias a su simplificación tanto ontológica como gnoseológica sería, a la par, utilizada como modelo eleático sustitutivo de Parménides –para criticar al maestro a través del discípulo-, y como teoría rechazable por sus propios argumentos inconsistentes y zafios).

Dentro de esta división de tradiciones, la vía itálica tendió a ser interpretada como una suma de misticismo religioso más desarrollos racionales lógico-matemáticos –en clave científica-, una suma muchas veces considerada imposible, inconmensurable, forzada, y otras veces pensada como un híbrido viable al estilo de los opuestos de Heráclito, que a fuerza de ser distintos se armonizaban en una unidad o reconciliación superior. O al menos se armonizaban en una cultura distinta a nuestra tradición moderna –al menos desde el siglo XVII- que netamente separaría la vía científica de la vía de las creencias mítico-religiosas, pues en la cultura arcaica y clásica griega cabrían estas fusiones, superposiciones o interpenetraciones. Bastaría fijarse en el maridaje entre las transmigraciones de almas inmortales de origen divino con la demostración matemática del teorema de Pitágoras –útil para la comprensión de un cosmos al que el alma tiene que trascender en su purificación al más allá originario y divino-, o de una diosa revelando los secretos del Ser impasible y



eterno a través de una prueba lógica primigenia basada en el principio de no contradicción y la ley de tercio excluso<sup>191</sup>.

Este planteamiento de doble tradición en los presocráticos –al igual que esquemas escolares como el que dice que estos sólo se ocuparon de temas cosmológicos, frente al periodo clásico, que se ocuparía de ontología/epistemología, y el periodo helenístico, de temas éticos- llevaría a una interpretación de la vía itálica realmente anacrónica, pues daba por supuesto que autores que estaban creando casi de la nada un vocabulario y unos conceptos nuevos –pues nadie antes había hecho filosofía- llegaban a unos niveles de abstracción y de manejo de refinados conceptos metafísicos que los colocaría a la altura de los grandes autores de la ya consagrada filosofía del siglo IV a. de C. Siendo así asombroso que autores del siglo VI y V antes de Cristo que convencionalmente llamamos filósofos, pudieran manejar una serie de conceptos en campos para ellos absolutamente ajenos como podría ser la teoría del conocimiento. De tal forma que estos primigenios pensadores ya podían distinguir, por ejemplo, el concepto de ‘conocimiento sensible’ del ‘conocimiento inteligible’, cuando todavía se estaba elaborando la concepción de algo conocido que *no está presente delante de mí* o del cual no tengo experiencia directa, pero que puedo evocar o hacer presente a la mente, o imaginar a “imagen y semejanza de lo que veo”; es decir, de algo intermedio entre imágenes y conceptos, cuando todavía no está elaborada la noción de lo sensible como tal. O entender y utilizar con soltura entes ideales en autores que aún no tienen clara la diferencia entre la función y el órgano físico de conocimiento –pensamos con la sangre, decía Empédocles-, del pensamiento y de aquello con lo que se piensa.

Pretender, por ejemplo, que la ciencia que Aristóteles seguirá buscando o proponiendo de forma tentativa a mediados del siglo IV, una ontología interpretada

---

<sup>191</sup> Sobre las supuestas musas itálicas: recordemos no obstante que Parménides es de una familia de Jonia que se trasladó a Elea cuando su fundación o al poco de ser fundada, es decir, es de estirpe jónica, y con una metrópolis de esa zona. Meliso, su lector infiel y tosco, es de Samos, es decir, jonio también. Y Zenón de Elea, probablemente se educó en un sincretismo entre lo jonio y lo itálico, además de no tener nada que ver con Parménides, ni con su supuesta escuela. Por no decir Pitágoras de Samos, que también fue un inmigrante jonio en el sur de Italia, que ya mayorcito llevaría su cultura y educación a cuestas, a pesar de tener que adaptarla a las condiciones diversas de su ciudad de acogida en la Magna Grecia.

como meta-física, esté ya al alcance con toda precisión de un Parménides que habla del *hecho de ser*, de *lo-que-es* esgrimiendo una lógica fundante pero arcaica que no distingue funciones del lenguaje, ni significados y referencias del mismo, y que precisamente por ser tan arcaica es tan indefinida y tan abstracta (pues no ha podido perfilar o determinar otro tipo de conceptos para dar cuenta del funcionamiento de lenguaje y realidad). O suponer un manejo claro del lenguaje y sus referencias, por parte de ciertos presocráticos, cuando Platón tendrá verdaderos problemas para distinguir 'nombre' y 'verbo', entender lo que es un 'enunciado', o definir qué es un 'enunciado falso' en su etapa de postmadurez del *Sofista*. ¿No sería un poco como poner el carro delante de los bueyes, o *jugar* al mito de los orígenes *donde ya se encuentra todo*, al ver en los presocráticos una ontología hecha y derecha, aun en formato *proto*, o vislumbrar un discurso 'más allá de la física'? ¿No sería algo que iría en contra de toda lógica histórica del desarrollo del conocimiento?

Estos mismos procedimientos contrahistóricos –contra una evolución secuencial con sentido- se utilizan al encarar las nociones matemáticas de los supuestos pitagóricos previos a Platón, autores de los que no tenemos textos antes de Filolao a finales del siglo V, y de los que dependemos de fuentes doxográficas indirectas, para comprender conceptos tan escurridizos como los que ellos utilizaron. Y decimos pitagóricos como podíamos decir matemáticos, pues se ha tendido a fusionar las referencias de ambos, como si fueran los mismos. Así, nociones de números o seres matemáticos, o filosófico-matemáticos, sean pitagóricos o no, se han enfocado, por ejemplo, a través de conceptos aristotélicos como el de la abstracción, como seres separados por la mente de los objetos físicos, tratados de forma independiente de los objetos tangibles, o como seres ideales esta vez en sentido platónico, ajenos al mundo de los cuerpos. Pero la cuestión a plantearse sería: ¿era posible esto en el siglo V antes de Cristo o en épocas anteriores?, ¿era posible que los pitagóricos de la época de Parménides o de Anaxágoras funcionaran ya con conceptos ideales, al estilo platónico o aristotélico, o con principios ideales, al margen del ámbito de los objetos de la *Physis* y sus reglas?

Aunque no dudamos de que pudieron realizar avances técnicos importantes – en un campo que están construyendo ellos mismos, desde los principios lógicos más elementales, a una idea de demostración, para nosotros evidente, aún en mantillas en esa época, o de principios o hipótesis del que derivar teoremas aún en curso de

construcción como tales- aún estamos muy lejos de la claridad de ideas de un Euclides, de la organización y sistematización de un conocimiento que vemos a Platón tomar prestado de un Arquitas, o probablemente de un Eudoxo, siendo algo todavía tentativo y *en pruebas*.

Es en este contexto donde creemos que hay que plantear la posibilidad de lo incorpóreo en el mundo presocrático. Pues muchos intérpretes han tendido a ver a las musas itálicas –pero no sólo- como presocráticos encarados con abstractos problemas metafísicos o de teoría del conocimiento que todavía creaban graves problemas a los propios Platón y Aristóteles mucho tiempo después, y que, dentro de este contexto, ya era capaces de manejar seres que trascendían el campo de la *Physis*. Pues, de hecho, ya concebían seres semejantes a las Formas inteligibles platónicas (el *logos* de Heráclito, el Ser de Parménides), o que se asimilaban al alma racional platónica o al entendimiento puro de Aristóteles (el dios de Jenófanes, el *Nous* de Anaxágoras), lo que de alguna manera es una especie de contrahistoria conceptual o intelectual, muchas veces alimentada por mitos de los orígenes (el más conocido el mito de un Pitágoras que es la fuente de todo el saber, y que alimenta a todo el neopitagorismo y al neoplatonismo tardío).

# I. Parménides

## Introducción: Parménides y lo Incorpóreo

Se trataría de demostrar en este capítulo, contra una abrumadora tradición que discurre en sentido contrario (de forma consciente o no), lo siguiente:

1. Que Parménides es un verdadero presocrático que, como muy tarde, a principios del siglo V a. C., escribe un *Poema* en la tradición de la investigación *Sobre la Naturaleza*, y no un protometafísico adelantado a su tiempo que pretende construir una teoría sobre el Ser y deja de lado la indagación sobre la *Physis*, sobre la que no diría nada propio, sino más bien criticaría las teorías de otros, y negaría la realidad física por engañosa y falsa.
2. Y que Parménides no es, por tanto, un supuesto *Platón presocrático* que ya distingue dos tipos de conocimiento –el de las falsas opiniones sobre lo sensible y el verdadero racional- sobre dos ámbitos de realidades delimitados: la falsa realidad inexistente del No-Ser (que los mortales se empeñan en mezclar con el Ser) y la única realidad existente, la del Ser, deducida únicamente a través de la vía de la Razón.
3. Porque si esto fuera así, entonces Parménides ya hablaría de dos mundos, uno basado en la percepción sensible, y negado como engañoso, y otro inteligible, captado únicamente por la razón, y entonces –aparte de convertir a Platón en un mero plagiador- ya estaríamos ante una realidad incorpórea, la del Ser, absolutamente separada del mundo físico y colocada más allá de los sentidos, y el eléata sería el verdadero descubridor de un ámbito transfísico, incorpóreo

y real, captado por un pensamiento genuino, que en sí mismo podría considerarse quizá también incorpóreo.

Algo que parece ir contra toda lógica histórica, de historia de las ideas y de evolución de la filosofía, e ignoraría todo el movimiento sofístico, a Sócrates, a sus discípulos, a la Academia y sus integrantes, a los matemáticos como Teeteto, Arquitas, etc. etc., que están en la base de las concepciones de Platón y de su obra desarrollada gradualmente a lo largo de la primera mitad del siglo IV.

4. Y entonces desde la introducción del término "ἄσώματος", "asómatos" en el *Fedón*, hasta los desarrollos posteriores sobre el concepto de *cuerpo* (sobre todo en el *Timeo*), y, sobre todo, de los seres incorpóreos platónicos – plausiblemente, al menos, el alma racional y las Formas o Ideas- no encontraríamos ninguna novedad, digamos ontológica, del ateniense, sino un mero desarrollo de Parménides (como pudieron haber pensado los platónicos helenísticos, en paralelo con los neopitagóricos –a veces eran los mismos- que creían que todo el modelo matemático de Platón provendría de Pitágoras, y que Platón se había limitado a adoptarlo y desarrollarlo).
5. Y esta práctica interpretativa de Parménides (en su relación con Platón), más que una teorización explícita justificada y desarrollada por los doxógrafos o comentaristas eruditos, es la que habría que rebatir, pues no es más que un espejismo neoplatonizante practicado por antiguos y modernos, que han proyectado sobre Parménides esquemas y conceptos posteriores o bien de forma interesada (llevados por cierto tipo de creencias de su tiempo) o, simplemente, dejándose llevar por una tradición milenaria acrítica.
6. Así que habría que *devolver* a Parménides a su época arcaica, sin por ello menoscabar sus logros, y recuperar sus teorías sobre la Naturaleza –de las que desgraciadamente hemos perdido su mayor parte- y enfocar la llamada Vía de la Verdad como un intento primigenio de aplicar ciertas reglas del griego antiguo como una forma auténtica de entender la realidad de la *Physis*, que respondería a un cierto *logos* de mezclas y transformaciones que no admitirían, permítaseme la expresión, *nadas ontológicas*, a las cuales la

función metalingüística del griego sí puede mencionar, aunque su contenido carezca de significado o de realidad pensable.

Habría que volver así a un Parménides que difícilmente podría haberse referido a realidades más allá de la *Physis* (algo que, de forma contradictoria, suelen admitir casi todos los intérpretes), y, por tanto, a seres incorpóreos (sean entidades anímicas u objetos inmutables eternos cognoscibles y verdaderamente reales), a pesar de que esta categoría de pensamiento después de Platón pasara a formar parte del pensamiento culto, y de éste se traspasara al sentido común (más allá de la imaginería religiosa, o de otra índole, al uso).

## 1. Recuperando a un Parménides presocrático y *físico*

No existe, seguramente, ningún otro texto filosófico que haya sido objeto de tantas y tan diversas interpretaciones y reacciones a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Y puesto que toda reacción ante un texto filosófico se basa en una determinada interpretación del mismo, podemos decir sencillamente que no hay texto filosófico alguno que haya sido objeto de tantas y tan dispares lecturas e interpretaciones<sup>192</sup>.

Tomás Calvo Martínez

Explica Néstor Luis Cordero: “podemos afirmar que Parménides nacerá y vivirá en medio de una comunidad focense, es decir, jónica.” El traer a colación el origen de la comunidad donde nació Parménides viene al caso para contrarrestar el tan extendido tópico en historia de la filosofía, que antes comentábamos, de que en los

---

<sup>192</sup> Calvo Martínez, Tomás, “El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso”, *Convivium: revista de filosofía*, Nº. 13, 2000, p. 2.

presocráticos se pueden distinguir dos escuelas: la jónica y la itálica, y que éste era un egregio representante de la segunda.

Parece que Parménides pudo nacer entre el 544 y el 541, siendo contemporáneo de Heráclito, al que parece desconocer<sup>193</sup> (algo mutuo), así que pudo haber tenido su *acmé* hacia el 504-501, lo que nos coloca en el cambio de siglo del VI al V, en el que ejercería su influencia. Parece que tuvo cierta importancia social en Elea para la que redactó leyes y que posiblemente un seguidor de Pitágoras (Aminias) le llamó la atención sobre ciertas ideas y, seguramente, cierta forma de vida (las fuentes no suelen hablar de Parménides como *pitagórico*). No existió, según parece, ninguna relación con Jenófanes en la vida real más allá de la filiación doctrinal traída a cuento por Platón en el *Sofista*, donde se monta un grupo (*éthnos*) de monistas que el ateniense focaliza en Meliso, y que de ahí se traspasa a Parménides, y de ahí a Jenófanes<sup>194</sup> (ni el primero ni el segundo mantendrían un monismo, digamos, físico, pero curiosamente sí Heráclito: “todo [es] uno” -Fr. 50-).

Parménides es de estirpe jonia pero vive en Elea donde casi todos son dorios, y escribe su Poema en un dialecto panhelénico homérico, el formato de hexámetros épicos, fácil de reconocer y recordar para la gente instruida. El argumento del Poema

---

<sup>193</sup> Según Cordero. Pero sin llegar al planteamiento de que su Poema era una respuesta a Heráclito, como se debatió durante mucho tiempo, quizá se podría aventurar que sí lo conocía, como a otros contemporáneos o predecesores suyos - ¿ya una tradición?-, aunque sin llegar a suponer que su obra fuera una respuesta directa polémica contra el efesio, aunque ciertamente sí parece que hay ecos de ciertas ideas que también corren por los aforismos de Heráclito, e incluso se podría ver un paralelismo claro más allá del estrecho criterio aristotélico del *arché*, que llevaría a ver, por ejemplo, en la teoría del *logos* de éste algo similar al *axioma* sobre el *hecho de ser* en Parménides: unas reglas objetivas claras que rigen el funcionamiento de la realidad –de la *Physis* de las cosas- y que cualquier persona despierta debería aceptar si atiende a ciertos razonamientos y pruebas, y no se deja llevar por sus opiniones particulares subjetivas o por una asunción acrítica de las costumbres cantadas por los poetas o por supuestos sabios eruditos (como Pitágoras y otros). Un planteamiento global de normas válidas para todos –no atender a mí sino al *logos*; no a la diosa sino a las pruebas razonadas- antes de ponerse a explicar los astros en ambos autores –que el sol tiene, por ejemplo, que seguir su trayectoria necesariamente, o que la luna recibe su luz del sol-.

<sup>194</sup> De fondo aparece aquí el tema de qué es un filósofo, y a qué se le denomina luego. Si es una cuestión de profesión, de tipo de vida, de tratamiento más o menos sistemático (no esporádico) de ciertos temas (pues parece que no depende tanto del formato literario), de tradiciones autorreconocidas... Por ejemplo, parece que Jenófanes es un poeta que filosofa a ratos, mientras que Parménides sería un “filósofo” que utiliza la poesía como medio. Luego lo que importa quizá son los temas y sus métodos o fines (razonamiento, búsqueda de una verdad racional), comunes a todos los presocráticos, como el alejamiento o reutilización de los mitos, el salirse de la tradición del *epos* y de la mitología, los intentos de explicar la *Physis* o la realidad del cosmos, o el análisis de un lenguaje conceptual en relación con lo anterior.

tiene la forma de un curso, un camino a recorrer instado por una diosa-instructora que revela a un neófito-alumno cómo afrontar la verdad derivada de los razonamientos –no de un argumento de autoridad, ni derivada de la tradición o las Musas- aunque los medios sean una persuasión alegórico-demostrativa, pero nunca la imposición o aceptación ciega. Es una rectificación de la tradición de la búsqueda de la verdad desde el *epos* y los dioses –tan bien estudiada por Marcel Detienne en *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica-* acudiendo a una nueva metodología (de *caminos* se habla), que parece tener que ver con el *logos común* de su contemporáneo Heráclito, y que quizá habría que remontarla a la tradición de la Escuela de Mileto, en la medida en que esta se basa en varios componentes: observaciones, medidas, relaciones matemáticas, incipientes demostraciones, verdad del mundo natural frente al error subjetivo, teorización basada en operaciones técnicas idealizadas, el modelo de las leyes de la ciudad que incluyen la regulación de los juicios procesales –con sus pruebas y la persuasión verdadera basada en éstas, y la demostración argumentada de los hechos a juzgar-.

El Poema de Parménides se ha interpretado de múltiples maneras, desde todos los puntos de vista habidos y por haber, y se ha proyectado sobre él todo lo que cada estudioso deseaba encontrar de antemano, dado que era un texto originario y fragmentario y, por eso mismo, muy difuso, indeterminado en muchos sentidos, como una especie de *ápeiron* de Anaximandro. Un texto donde todavía no existen categorías específicas de seres ni de conocimientos, donde todavía no se ha determinado ni una lingüística ni una lógica, ni una teoría del conocimiento, ni una ontología propiamente dicha, ni nada que se pueda reducir a esferas de conocimiento ni siquiera en términos aristotélicos o neoplatónicos (por no decir, medievales o modernos).

Así que el Poema de Parménides –como modelo eminente y egregio de los estudios de filosofía antigua- ha servido como campo de batalla para confrontar todo tipo de interpretaciones teóricas, tirando de los diversos hilos primordiales que en el texto se insinúan o se plasman en un contexto tremendamente alejado de nuestros contextos contemporáneos. Habría, pues, que dejar constancia al menos de diversas



dificultades, algunas comunes con otros presocráticos y otras propias de nuestro autor, a la hora de enfrentarse con el Poema:

- A) Estamos en un periodo primigenio de la tradición presocrática, con un tipo de discursos distintos a los relatos mitológicos, como los de Homero o Hesíodo, pero todavía con una referencia de autoridad sapiencial-simbólica viva, dentro del contexto cultural. De ahí que se recurra al *epos*, y, en el caso del Poema, a hexámetros homéricos, acogiendo, al menos formalmente, a un formato ligado a la cultura poético religiosa como fuente de saber y verdad.
- B) Lo que quiere decir que los precedentes, o contemporáneos del Poema, de tipo *racionalista* –entendidos estos como no mitológicos o no poéticos– son mínimos: el grupo de Mileto, y Heráclito, las oscuras referencias pitagóricas; y críticos de la propia tradición desde dentro, como pudo haber sido Jenófanes.
- C) Así que no hay apenas un vocabulario, una conceptualización o un universo de discurso distinto del saber heredado, sino que hay que construirlos, que crearlos, por contraposición o por derivación de este tipo de saber<sup>195</sup>.
- D) Tenemos, eso sí, la suerte de haber recuperado, en términos relativos, bastantes fragmentos del Poema –o, como diría, Néstor Luis Cordero, precisando más, citas–, aunque, eso sí, al albur de los intereses de estudiosos alejados o muy alejados de la época de Parménides, que consideraron significativos trozos o frases que no tenían por qué haber sido los más importantes para el autor o su época –suponiendo una jerarquía de valor en ésta–.
- E) Hasta el punto que del Proemio y de la primera parte de la obra –la llamada vía de la Verdad– se conserva, según se estima, alrededor de un ochenta por ciento de la misma o probablemente más. Aunque

---

<sup>195</sup> Ese fue, por lo demás, el punto de partida de un libro adelantado a su tiempo, el de F. M. Cornford, *De la religión a la filosofía: un estudio de los orígenes de la especulación occidental*, publicado en 1912 (ed. Española, en Ariel, 1984), que, con sus aciertos y defectos, iba más allá del tópico escolar del paso del mito al lógos.

inmediatamente hay que decir que esto sólo sería una cuarta parte, probablemente menos, del Poema, pues el resto –la denominada Vía de la Opinión- se ha perdido en su mayoría: apenas quedan fragmentos de la segunda parte dedicados a la cosmología y otros temas *físicos* (semillas y embriones humanos, distinción de sexos, miembros e intelecto humano, nombres). Quizá era una visión del cosmos demasiado arcaica, y para tradiciones posteriores, como la neoplatónica, que rescatan partes importantes pertenecientes a la Vía de la Verdad, ya no tenía interés.

- F) Esta descompensación de los fragmentos de la obra ha influido sin duda sobre la interpretación moderna, haciendo que, por regla general, se centrara sobre la primera parte, olvidándose en gran medida de la segunda o infravalorándola, aunque parece que en las últimas décadas ha ido reviviendo el interés en esta última (curiosamente en paralelo con la revalorización, que camina en sentido contrario, del Proemio, pues supone una interpretación centrada en lo místico-religioso).

Así que lo más complicado, desde el punto de vista de su interpretación, ha sido cómo encajar la forma y el fondo del Poema, y cómo encajar sus diferentes partes: un Proemio iniciático religioso, donde una diosa guía el aprendizaje de un joven discípulo; una primera parte donde se ha visto desde una ontología preplatónica, pasando por una epistemología claramente dualista, hasta el comienzo de la lógica al hilo de un discurso de corte racionalista envuelto en una versificación y un tono de revelación divina; y una segunda parte de corte *perí physeos*, o bien recogida de otros (o simplemente inventada) como muestra del error de los desconcertados mortales, o bien una verdadera cosmología, con cierto carácter innovador, que daría cuenta del cosmos de forma verosímil (pero, al menos, no de manera contradictoria con el discurso racional y la lógica propia del lenguaje, expuesta en la primera parte.)

Siguiendo la división del propio Parménides entre *ser-pensar-decir* (*eînai-noeîn-légein*) las interpretaciones del Poema han transitado desde *aquello-que-es a*

*aquello-que-se-dice* a través de *aquello-que-se-piensa*, o bien en sentido inverso, tratando de colocar cada *pieza* en su sitio y viendo cuál era la instancia o el nivel privilegiado sobre el que los demás giraban. Según este planteamiento nos encontraremos con tres (o, más bien, cuatro) grandes bloques de interpretaciones:

- A) Las que privilegian el plano de la lengua o del lenguaje, fijándose en los tipos de discursos, o bien fijándose en las reglas lógicas del funcionamiento del propio lenguaje (en este caso el griego clásico). Es decir: la lingüística tomada como contraposición entre tipos de discursos, formas de entender y comunicar el mundo y la tradición; y la lógica –material- propia de la estructura de la lengua, que pone sus normas y sus principios, y presupone su propia referencia significativa.
- B) Las que saltando por encima del plano lingüístico hacen hincapié en el pensamiento, entendido básicamente como conocimiento de la realidad de distintas maneras, expresadas en tipos distintos de discursos. Desde admitir en versión platonizante dos tipos de conocimiento, el sensible y el inteligible, sobre distintos tipos de realidades, hasta quien solo admite un tipo de conocimiento fallido (el de la opinión), descarriado, sobre una única realidad.
- C) Y los que descubren una teoría sobre el Ser o sobre el Ser Uno, como una ontología fundamental y primigenia, en diversas variantes, apoyándose en los tipos de conocimiento que permite al pensamiento captar o razonar sobre la existencia y sus manifestaciones, expresados en diversos lenguajes o clases de lenguaje.
- D) Por otro lado, habría quien, yendo más allá o quedándose más acá, según se mire, englobaría el ser-pensar-decir desarrollados en la primera y segunda parte del Poema como un contenido global enfrentado al contexto que lo interpreta desde fuera, o que lo neutraliza de alguna manera: serían las interpretaciones basadas en el Proemio, en el contexto iniciático-religioso propio de ritos y ceremonias propias del contexto cultural de la Grecia arcaica, más o menos heterodoxas. A partir de este enfoque de creencias místicas, desde el lenguaje y su lógica, hasta lo que

es y no puede dejar de ser, pasando por el conocimiento de lo verdadero, quedan absolutamente relativizados y absorbidos por el contexto religioso<sup>196</sup>.

\*\*\*

En el caso de Parménides, y de manera inusual, contamos con muy buenos y meritorios trabajos sobre el mismo en español, desde la tesis doctoral de Tomás Calvo y los agudos análisis de Agustín García Calvo, hasta las interpretaciones más recientes de Pérez de Tudela (con una buena traducción de referencia de Alberto Bernabé para Istmo, además de sus propios trabajos sobre presocráticos), José Solana Dueso o Luis Andrés Bredlow, sin olvidarse de imprescindibles trabajos en español –en paralelo con sus escritos en francés o inglés- del erudito franco-

---

<sup>196</sup> Ejemplo de una interpretación lingüística, a la que vamos a referirnos más adelante, es la tesis de Tomás Calvo Martínez –sintetizada en su Extracto de la tesis doctoral *El Poema de Parménides (a través de un estudio estructural del léxico relativo al conocer y al decir)*, 1972, y, sobre todo, en su artículo "Truth and Doxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977-; y de una interpretación con un enfoque lógico material (más que onto-lógico), que nosotros vamos a utilizar ampliamente luego como base de nuestra interpretación del Poema, es el de José Solana Dueso, en su libro *De logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Un ejemplo claro de interpretación epistemológica de Parménides, en la línea platónica, y con muchos seguidores, es el de Guthrie en su célebre *Historia de la Filosofía* (otros casos serían el de Patricia Curd o el de Beatriz Bossi). La línea más dura en el sentido ontológico, o metafísico, es la de Heidegger –su *Parménides*, y otras obras- y sus seguidores (un ejemplo español en la edición para Akal del Poema de Joaquín Llansó), y en una versión atenuada ontológicamente y más centrada en Parménides que en la filosofía del intérprete, es la de Pierre Aubenque –el cual reunió varios trabajos de autores franceses en los dos tomos de los *Études sur Parménide*, aunando una edición crítica del Poema con varias interpretaciones de especialistas-. Y el modelo más exitoso de la interpretación proemial-religiosa sin duda es el de Peter Kingsley –su libro *En los oscuros lugares del saber-* que cada vez gana más seguidores, por su enfoque original y alejado de la ortodoxia académica.

Hablando en abstracto y según tradiciones, es más fácil encontrar interpretaciones lógicas en los analíticos americanos –tipo A. Mourelatos o J. Barnes- aunque se crucen con tradiciones aristotélicas o platónicas, más propias de los estudios de la vieja Inglaterra –tipo Allan H. Coxon-, mientras que las interpretaciones neoescolásticas van por la línea neoplatónica o aristotélica (tomista o no) como puede ser G. Reale. Los más ligados a la filología o la lingüística –como el ejemplo que ahora mismo veremos de Alberto Bernabé- apreciarán una base evidente de la filosofía parmenídea en su uso del lenguaje, y muchos trabajos remiten al muy alabado y discutido (pero, sea como fuere, influyente) autor americano C. Khan –y sus pródigos estudios sobre el verbo ‘ser’ en griego antiguo-. La versión más logicista viene ya, por otro lado, del italiano G. Calogero –*Studi sull’eleatismo-* y sus publicaciones de los años treinta del siglo pasado, aunque hay versiones más actuales como la de S. Austin - *Parmenides, Being, Bounds and Logic-* sin contar con varias versiones que han pretendido reducir la argumentación de Parménides a cadenas de silogismos.

argentino Néstor Luis Cordero, además de algunas otras obras de interés de varios autores más.

Hay dos razones principales para preferir autores que escriban en español en este apartado sobre Parménides frente a obras en otros idiomas como francés o inglés: a) sus muy buenos análisis y traducciones; b) la muy especial dificultad idiomática en las traducciones del Poema de Parménides, llenas de sutilísimas y matizadísimas apreciaciones -llevadas a las interpretaciones levantadas sobre ellas-, que sin un dominio muy fuerte del idioma utilizado son apenas captables o apreciables en su justa medida.

## 2. Doxografía y asimilación del texto del Poema

A lo largo de la historia cada cual rescató de Parménides lo que le pareció de más interés, y así por ejemplo, los fragmentos 2<sup>197</sup>, 6 y el primer verso del 8, que para muchos intérpretes contemporáneos son el núcleo de Parménides, no fueron comentados que sepamos durante diez u once siglos, hasta que Proclo y Simplicio se interesan por ellos y los transcriben en sus escritos, ¡en el siglo V y VI d. C.! Es decir, ese Parménides para nosotros tan esencial, y básico –esos textos que nos parecen ser eso- sólo son recuperados para la tradición por unos neoplatónicos, con unos intereses muy particulares, mil años después de ser escritos.

El texto durante siglos –las citas del supuesto texto originario- se han analizado, escudriñado, depurado, por entendidos, filólogos y comentaristas varios (¿mejorado quizá?) También hay que contar con errores de transcripción, malentendidos rectificados, formas de entender ciertas partes, o expresiones o

---

<sup>197</sup> “... de los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir:/el uno, el de que “es”, y no es posible que no sea,/...” (Fr. 2); “Es necesario decir y pensar esto: que lo que es, es. Pues hay ser/pero nada no la hay... (Fr. 6); “Y ya sólo la mención de una vía...” (Fr. 8).

palabras<sup>198</sup>, que luego han cristalizado (se han quedado fijadas en la tradición textual), y que parecen provenir del autor –y no, como puede ser el caso, ya olvidado por la lejanía temporal, de un intérprete del siglo III o VI, o de un erudito del siglo XIV o del XVIII.

Platón ya transcribe textos de Parménides en el *Sofista*, *Teeteto*, *Banquete...*, son las primeras citas de aquél, luego vendrán Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico, hasta las últimas citas con el texto delante de Simplicio en el siglo VI. En el Renacimiento es cuando se comienza a reconstituir el Poema, con las citas recopiladas por la tradición, desde Henri Estienne (1573) hasta Hermann Diels en 1903 (*Die Fragmente der Vorsokratiker*). Así hasta las 19 citas recuperadas (una en versión latina), unos 152 versos, que son las que componen lo que para nosotros es el *Poema* de Parménides.

No queda nada del Poema como tal escrito al final del VI o principios del V, sólo citas desde Platón a Simplicio (que parece que aún tenían el texto delante de sus ojos), luego copias, y copias de copias, mil veces interpretadas, mil veces manipuladas.

---

<sup>198</sup> Como si hubiera una interpretación filológica neutra y absoluta al margen del contenido filosófico del texto –que puede, a su vez, ser interpretado de múltiples maneras- a la hora de conjeturar un término en una laguna en el texto, sustituir un término por otro por razones cronológicas o léxicas o rítmicas, hacer enmiendas variadas y rectificaciones que cada cual justifica como si fueran *lógicas* o *razonables* de acuerdo con presuposiciones de diversa índole (filológicas, pero también históricas, culturales, filosóficas o incluso psicológicas).

### 3. Nuestro abordaje del Poema: Presuposiciones y enfoque gradual desde el plano lingüístico y lógico

Nuestro acercamiento al Poema de Parménides, siempre pendientes del trasfondo *ontológico*<sup>199</sup>, va a ser gradual y en tres etapas:

1. Aprenderemos de Alberto Bernabé en breves párrafos cómo se enfocaría una interpretación lingüística –no filosófica– del Poema (viendo ya su virtualidad lógica implícita).

2. Veremos una interpretación filosófica enfocada desde la semántica estructural, que nos servirá de entrada al Poema, aprendiendo algunas claves esenciales tanto de significados léxico-filosóficos como del sentido histórico del pensamiento presocrático.

3. Y, por último, intentaremos centrarnos en una interpretación *lógica-epistemológica*, y desarrollarla hasta el punto en que no quede duda de cuál es el enfoque adecuado, a nuestro juicio, del Poema, y cómo se enfocaría desde ella la referencia de lo-que-es en Parménides en términos ontológicos<sup>200</sup>.

---

<sup>199</sup> Hablamos aquí desde un punto de vista externo, del intérprete (un punto de vista *ético*, en el sentido del lingüista Kenneth Pike). No porque creamos que Parménides funde una ontología, o porque siquiera sea capaz de discernir, desde su protofilosofía, un saber distinto a lo que el lenguaje expresa y el entendimiento piensa bajo ciertas condiciones lógico materiales (pues el marco sigue siendo la realidad natural expuesta en su segunda parte). Otro asunto diferente es lo que los demás entiendan o interpreten a partir de su texto –la *recepción de Parménides* por parte de otros filósofos posteriores, por decirlo con Palmer.

<sup>200</sup> Como luego especificaremos, la segunda etapa se basa en el trabajo pionero y señero de Tomás Calvo, luego ampliado por numerosos artículos; y la tercera etapa toma de referencia fundamentalmente una obra de José Solana Dueso, que, enmarcada en una tradición de interpretaciones lógicas del Poema, logra engarzar el tema del conocimiento con el del lenguaje argumentativo propio de una lógica material, de forma francamente convincente y acertada.

Pero antes, quisiéramos señalar algunas ideas básicas que creemos que debería tener en cuenta toda interpretación de Parménides y su Poema que pretenda tener validez como tal, al margen de analizar simple y llanamente el texto:

- a) Ser consciente del nivel de desarrollo lingüístico y conceptual alcanzado por la tradición cultural de su época, en particular el denominado “pensamiento racional” –en cuanto contrapuesto a la poética mítica sobre dioses de la religión griega en la épica, la lírica y demás manifestaciones literarias-.

Recordando que Parménides es un autor presocrático cuya obra se data, como muy tarde, a principios del siglo V a.de C.

- b) Aceptar que Parménides dedica la mayor parte de su obra –la llamada vía de la opinión- a la *Physis* y que, por lo tanto, está ligado a la tradición de los estudios sobre la Naturaleza en el sentido más arriba indicado –la tradición *perí physeos*, englobadora de la cosmología, pero también del origen de los seres vivos y de los seres humanos como tales, y como “animales políticos” –hay textos claramente biológicos, y su implantación política está clara por la doxografía (Parménides dio leyes a Elea, y sus ciudadanos juraban por ellas...), que convencionalmente ponen nombres a las cosas y situaciones que les rodean.

- c) No confundir la obra de Parménides con la de sus sucesores, empezando por la versión de su continuador –que no discípulo- Meliso de Samos, que reajusta al primero de manera radical y cuya obra fue tomada como la versión favorita (y más endeble) de la doctrina eleática para los críticos posteriores. La relación de Zenón y Parménides sigue sin estar clara en ningún sentido doctrinal salvo por criterios puramente externos. Teniendo en cuenta que las referencias posteriores como la de Platón y Aristóteles no siempre distinguen a Parménides de sus seguidores –desde el invento, con intención polémica-dialéctica, de una escuela de Elea-, y que interpretan sus ideas en el marco de sus propios sistemas.



- d) En este caso, Aristóteles suele contraponer a los eleáticos con los demás presocráticos –por la negación del movimiento, básicamente<sup>201</sup>–, y a aquellos entre sí: es importante la contraposición de Parménides con Meliso siempre que se distinga, en la medida de lo posible, qué es lo que le interesaba asimilar al estagirita (=asimilar a su filosofía o criticar si no encaja con ella) y a qué podría aludir lo que expone Aristóteles en el contexto de pensamiento/lenguaje de los propios presocráticos (haciendo una especie de traducción conceptual inversa, en sentido histórico).
- e) Y quizá lo más importante. Que el nivel de arcaísmo lingüístico y conceptual de Parménides, su supuesta *indistinción* de los sentidos del verbo ser o la no distinción entre significado y referencia en el Poema (o bien su elección lingüística voluntaria), lleva a una fijación muy rígida de ciertos principios lógicos sobre un prototipo de lenguaje enunciativo y apodíctico muy restringido, lo que le lleva a criticar la función nominativa del lenguaje usual como engañosa y contradictoria. Esa falta de conceptos, de vocabulario para fijarlos, de concepción del lenguaje, de confusiones o, más bien, indistinciones entre los planos lógicos, de pensamiento y de la predicación existencial, lleva a los intérpretes posteriores a ver conceptos que todavía no existen, distinciones imposibles para él, sutilezas argumentativas de tiempos futuros<sup>202</sup>.

---

<sup>201</sup> Dice Aristóteles en su *Física*: ""Tiene que haber necesariamente o un principio o muchos. Si sólo hay uno, tendrá que ser inmóvil, como dicen Parménides y Meliso, o estar en movimiento, como afirman los físicos, algunos de los cuales dicen que el primer principio es Aire, otros que Agua." *Fís.* 184b 15-18 (Trad. Echandiá, Gredos). Aunque, como más tarde diremos, esto es, para Aristóteles *según el concepto* de lo-que-es, esto es, de lo que significa "ser", donde se prescinde del movimiento, y por eso no se puede decir que Parménides sea un físico. Aunque sí se lo considera desde la sensación y la pluralidad (esto es, desde su doctrina física) entonces se hablaría de dos principios, y, por tanto, de movimiento: " [...] pero viéndose obligado a hacer justicia a los fenómenos y suponiendo que según el concepto existe lo Uno, y según la sensación la pluralidad, vuelve a establecer que dos son las causas y dos los principios, lo Caliente y lo Frio, refiriéndose así al fuego y a la tierra..." *Met.* 986b 32-34 (Trad. T. Calvo, Gredos).

<sup>202</sup> Cabría ensayar la noción de indeterminación (o indistinción) como categoría interpretativa. Cuando, como más adelante veremos, Alberto Bernabé dice en su "Lingüísticas antes de la Lingüística" que Parménides no distingue entre significado y referencia, o cuando Solana Dueso ve como un *handicap* o como un defecto que Parménides *caiga* en una lógica material, aunque con un contenido mínimo (un universo del discurso circunscrito a Lo-que-es), todos ellos están modernizando lo que Parménides no distingue, pues se trata, como dice Bernabé, en su caso, de una concepción arcaica del lenguaje -como también dice Tomás Calvo- donde el contenido y el lenguaje no tienen una separación neta, o se trata de un incipiente intento de dar carta de naturaleza al *verdadero saber* en términos lógicos (o racionales).

Sin por ello querer decir que Parménides no haya sido capaz de construir un admirable texto con un nivel tan escaso de recursos –algunos fraguados para el caso- y proponiendo –o queriendo solucionar- problemas que no son los que se desarrollarán cincuenta, cien o ciento cincuenta años más tarde, sobre los que él en parte, no obstante, puso los cimientos y construyó la base racional y argumentativa, como un desafío intelectual para sus futuros sucesores.

---

Así que la indefinición por ejemplo de los conceptos- como señala Tomás Calvo, al hablar de la falta de un concepto unificado de “sensibilidad” hasta la época de Demócrito, o de la ausencia de un concepto de “ser inteligible” hasta Platón- lleva a interpretar la indeterminación de Parménides como un *ápeiron* donde los intérpretes pretenden ver el origen de la Teoría del conocimiento, o de la Lógica, o de la Dialéctica o de la Ontología; donde sólo hay una *masa* indeterminada preexistente, no definida por el propio Parménides, y donde cada uno, como si de una *nube textual* se tratara, descubre las formas que quiere o desea ver en ella.

Lo mismo sucedería con las supuestas especializaciones de los personajes tratados: ¿son filósofos?, ¿son físicos?, ¿son lógicos?, ¿son ontólogos? Se puede decir, como dirá Solana Dueso en su libro que en esta época no caben estas especializaciones -“...suponer que en tiempos de Parménides existía ya una división del trabajo científico semejante a la nuestra, en la que unos son lógicos y matemáticos y otros físicos” –*De logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*, p. 173-, para páginas más adelante afirmar que “Ni Zenón ni Meliso son físicos al contrario que Demócrito, por lo que los primeros defienden la doctrina de Parménides y el segundo, las competencias de la experiencia para establecer, en conexión con la razón, sus propios conceptos, como el concepto de vacío.” –*Ibíd.*, p. 196-, recayendo en lo que él mismo critica: traspasar a los propios actores las categorías que utilizan los propios intérpretes.

Y, así, se termina por criticar a algunos hermeneutas por entender a Parménides más como alguien que habla de ontología -¿un ontólogo?- que como un físico o un lógico, en contraposición, por ejemplo, con el físico Demócrito. A veces suena casi como si se tratara de un conflicto gremial universitario actual -¿representado por un profesor de física de la Universidad de Abdera y un profesor de ontología fundamental de la Universidad de Elea?. Si bien entendemos que es inevitable referirse a distintas categorías de investigación y denominarlas de alguna manera, los estudiosos deberían tener cuidado de no proyectar nuestras propias divisiones del trabajo intelectual actuales en los propios presocráticos, tratándolos casi como si fueran colegas de otro tiempo.

## 4. Interpretaciones fundamentales de Parménides

### 4.1 Lingüística antes de la Lingüística en Parménides de Elea

Dice Alberto Bernabé que “si leemos los fragmentos del eléata observamos que su teoría filosófica está basada primordialmente en principios lingüísticos o, al menos, lingüísticamente formalizables. Su punto de partida es una reflexión lingüística, aunque llegue más allá<sup>203</sup>.”

De tal manera que Bernabé puede ir señalando cuáles son estos principios lingüísticos y qué *errores* comete Parménides:

1. “Observa el filósofo que una proposición, cuyo sujeto es un nombre de acción, un infinitivo o un participio de la misma esfera semántica que el verbo, es verdadera e incontrovertible y que lo es especialmente en el caso del verbo «ser»<sup>204</sup>”. Y cita el fragmento 6.1: ἔστι γὰρ εἶναι, que equivaldría a “pues el ser es”, aunque sería mejor, dice Bernabé, la traducción existencial “pues hay ser”.
2. Una segunda característica sería que Parménides considera “que «ser» es un rasgo semántico aplicable a cualquier realidad, de forma que el verbo «ser» es el archilexema<sup>205</sup> de todos los demás verbos, habida cuenta de que la

---

<sup>203</sup> Bernabé, Alberto, “Lingüística antes de la Lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia antigua”, en *Revista española de Lingüística*, 28, 2, 1998, p 320.

<sup>204</sup> *Ibidem*.

<sup>205</sup> Recordemos para lo que sigue que un *sema* es el rasgo semántico mínimo con valor distintivo; un *semema* el conjunto de semas que forma el significado de una palabra; el *lexema* el significante o forma lingüística en que se apoya el semema; y, por último, el *archilexema* es la forma lingüística en que se apoya el archisemema, es decir, una palabra que cubre toda

predicación «es» es aplicable a todos los enunciados.” Así que se deduce de esto que todas las cosas tienen en común “que puede decirse de cada una de ellas que «es», o dicho de manera más general: “lo que caracteriza cuanto se dice y se concibe es que «es»<sup>206</sup>”.

3. “Sostiene también Parménides el principio (erróneo) de que «ser» es un verbo de significado unívoco. Esto es, significa (a la vez y siempre) el verbo de la predicación y el verbo existencial.” Bernabé afirma que toda la argumentación del presocrático se basa en este error de la univocidad del término.<sup>207</sup>
4. Parménides, asimismo, “acepta el significado de que una palabra precedida de la negación gramatical es lo contrario de la palabra sin tal negación<sup>208</sup>.” Y como «ser» es el archilexema de todos los demás verbos aplicándose a todos los enunciados, “su contrario, «no-ser» es una predicación no aplicable a ningún enunciado en absoluto, lo que, para el filósofo, quiere decir que no existe<sup>209</sup>”.

---

una categoría semántica (campo semántico) –de un conjunto de palabras o lexemas (como ‘fruta’ para todos los tipos de frutas, o ‘ver’ para todas las maneras diferentes de usar nuestros ojos).

<sup>206</sup> Op. cit., p. 231.

<sup>207</sup> Bernabé explica que este error semántico –“Parménides atribuye los semas de «ser» existencial a todas las acepciones de «ser»- solo se romperá cuando Aristóteles llegue a la conclusión en su *Metafísica* de que “ser se dice de muchas maneras”. Aunque Bernabé no cita el precedente de Platón en el *Sofista*, sí hace alusión a algo que para nuestro tema tiene interés: la distinción significativa de «ser» en los atomistas. En estos ya habría “una primera diferenciación de «ser» como ‘tener existencia material’ y «ser» en el sentido de ‘haber’” al admitir “que el vacío es no-ser, en tanto que no es material, pero que lo hay, como elemento que introduce la discontinuidad en el ser que son los átomos.” (*Ibidem*, p. 321).

Por nuestra parte diríamos que Aristóteles no diría que el vacío es “inmaterial” (ἄυλοϛ) –pues no utiliza nunca este término- sino “incorpóreo” (ἄσώματοϛ). La cita indirecta de Aristóteles –Met. 985 b4 = 67 A 6 D-K- aducida por Bernabé se mueve desde luego en un contexto físico: “Leucipo y ... Demócrito dice que los elementos son lo lleno y lo vacío –llamando a lo uno «ser» y a lo otro «no ser»- y que de éstos lo uno es lleno y sólido, el ser, y lo otro vacío y sutil, el no-ser, por lo que dicen que el ser no es más real que el no-ser, porque tampoco el vacío lo es menos que el cuerpo.” Este “cuerpo” al que alude Aristóteles –no tendría sentido decir aquí que el vacío no es menos ser que la materia- es, como se puede apreciar, lo sólido y lleno, y el vacío es también real, pues es «ser» pero entendido como lo no sólido, lo no lleno, esto es, lo sutil; ¿acaso *el cuerpo sutil*? No, lo incorpóreo entendido como *el ser sutil*. Sobre este *adelgazamiento* del ser hablaremos al tratar de los atomistas más adelante.

<sup>208</sup> Bernabé, A. Op. Cit., p. 322.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

5. Pero «no-ser» es sinónimo de “nada”, palabra que en griego está compuesta de la negación y del numeral uno, «ni una cosa»: με-δέν, οὐ-δέν. “En consecuencia, si el no-ser no existe, la nada, tampoco”. En el fr. 6 se lee. “Pues hay ser, pero nada, no la hay”.
6. Por lo que respecto a los tiempos verbales del griego antiguo, dice Bernabé, que las semántica de Parménides la entiende como “contradictoria con la semántica del verbo «ser» que él mismo ha postulado”. El significado de «ser» para Parménides sólo se aviene semánticamente con el presente, porque si «ser» es el rasgo semántico aplicable a todas las cosas de la realidad, su contrario «no es», no es aplicable a ninguna de las cosas de la realidad: el «no-ser» carece de realidad. En consecuencia, como el pasado «era» implica que «ya no es», si aceptamos la semántica de los tiempos hay un momento en que el ser no es, lo que es una *contradictio in terminis*. Lo mismo cabe del futuro «será», dado que no es aún (fr. 8.5):

Y es que no «fue una vez» ni «será», pues ahora es todo a la vez uno, continuo.

Se trata de un análisis de lo que hoy llamaríamos «incompatibilidades semánticas» o «semas contradictorios»<sup>210</sup>.”

7. A partir de lo anterior, observa Bernabé, Parménides “aprovecha también la diferencia semántica existente entre los verbos εἶναι ‘ser’ y γίγνεσθαι ‘devenir’, entendiendo este último como ‘dejar de ser *a* para empezar a ser *b*’. Ello implica para él la imposibilidad de que lo que designamos con un verbo como «devenir» pueda tener alguna realidad. «Dejar de ser *a*» implica que lo que es deje de ser y ello es imposible”<sup>211</sup>. Así que Parménides negará toda posibilidad de cambio de ser a no-ser y viceversa, pues “«devenir» es semánticamente incompatible con cualquier cosa que es, es decir, con toda la

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, 323.

<sup>211</sup> *Ibidem*.

realidad... Una de las consecuencias fundamentales de este postulado es la negación de cualquier clase de cambio". Problema que heredarán sus sucesores si no quieren "atentar contra los postulados, aparentemente incontrovertibles, producto de la lógica parmenídea."

8. Sobre los semas lingüísticos del «ser», Bernabé señala, por ejemplo, que "el sema «ingénito» pertenece a «ser» porque la noción semántica de «ser» es incompatible con la de «nacer», esto es, «llegar a ser a partir de no ser». El sema «imperecedero» le pertenece por la argumentación contraria, esto es, porque a «ser» no se le puede aplicar la posibilidad de pasar de ser a no ser." Y, así sucesivamente con los semas «entero», «único», pues la discontinuidad del ser exigiría la existencia del no-ser, que se ha negado. Y con una argumentación similar para «inmutable» y «completo». "En lógica consecuencia de lo que acabamos de ver, Parménides llega a la conclusión de que los semas que no son aplicables a «ser» no son reales, en tanto que no pueden predicarse de nada<sup>212</sup>".

9. Como consecuencia de lo anterior, nos dice Bernabé, Parménides sostendrá que "la realidad no se corresponde con una lengua que sostiene que existe el cambio. La auténtica realidad se opone al universo descrito por la lengua a través de «meros nombres» (ὀνόματα), productos de una convención de los hombres que creen, erróneamente, que son reales...". Algunos de los *filósofos* posteriores aceptarán, por ejemplo, siguiendo al eléata, "la falta de realidad de algunos conceptos usuales<sup>213</sup>", así Empédocles al sustituir 'nacimiento' y 'muerte' por 'mezcla' y 'disociación', o Anaxágoras, en la misma línea, al proponer sustituir 'nacer' y 'perecer' por 'combinarse' y 'separarse'.

Hemos marcado con un subrayado en los puntos anteriores los términos que tienen, o pueden tener, una clara referencia lógica en las citas extraídas del texto de

---

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 325.

Alberto Bernabé, una lógica implícita en el lenguaje, en su semántica o incluso en usos gramaticales más amplios. Bernabé no duda en hablar de “la lógica parmenídea”, no como una ciencia o algo similar, sino como una lógica propia del lenguaje, o más bien, de una función y una subclase de lenguaje que Parménides propone como un lenguaje específico, casi técnico, apoyándose en una rectificación de la semántica del lenguaje usual y de sus principios, que, en última instancia, derivarían de la convencionalidad de la actividad nominadora de los humanos.

Nuestro subrayado (limitado por la síntesis del original) recoge términos y expresiones como: ‘proposición verdadera e incontrovertible’, ‘predicación aplicable a todos los enunciados’, ‘negación/contrariedad (semántica)’, ‘proposición no aplicable a ningún enunciado’, ‘en consecuencia, si...(entonces)...’, ‘contradictoria... con lo postulado’, ‘implica que...’, ‘contradicción en los términos/contradictoria’, ‘implica la imposibilidad’, ‘negar toda posibilidad/incompatible’, ‘consecuencias de este postulado es la negación’, ‘atentar contra estos postulados, aparentemente incontrovertibles’, ‘incompatible’, ‘argumentación contraria’, ‘posibilidad’, ‘lógica consecuencia’, ‘llegar a la conclusión’, ‘no poder predicarse de nada’.

Lo que queremos subrayar es que la propia descripción lingüística de las ideas de Parménides, en particular desde el punto de vista de la semántica, conlleva inevitablemente, hace aflorar lo siguiente: una serie de postulados o principios lógicos, relaciones lógicas de contrariedad, de contradicción, de incompatibilidad o imposibilidad, de consecuencia lógica que llevan a conclusiones derivadas de premisas previas, de valores de verdad si se cumplen tales postulados, etc. Está claro que Parménides está centrando el lenguaje en su uso argumentativo, postulando ciertas premisas basadas en una forma de interpretar la semántica del lenguaje corriente, rectificadas y fijadas de una manera que no pretende ser una mera convención, que pretende moverse en un lenguaje apodíctico del que se deriva la verdad, extrayendo conclusiones que marquen los límites lógicos de lo que se puede decir con sentido y lo que no, una especie de verdad absoluta (divina, pues proviene de una diosa) que el discurso sobre la naturaleza debe respetar y que, no hay que olvidar, podría haber supuesto alrededor de tres cuartas partes de su texto, pues marcará el *universo del discurso* desde el que poder hablar y pensar los discursos sobre el cosmos y todo lo que en él está organizado, incluyendo a los propios humanos.

¿Es esta lógica citada una lógica formal o una lógica material? ¿Podríamos pensar que Parménides tuviera conciencia de algún tipo de lógica formal, o tan siquiera de un lenguaje donde los nombres no estuvieran referidos a algo extralingüístico? ¿Podríamos pensar que Parménides tuviera una conciencia sobre el lenguaje equiparable a la de los siglos siguientes, siendo capaz de utilizar conceptos que se fueron construyendo más tarde, paso a paso, y en parte gracias a él?

Más bien la fuerza de sus tesis está en su *primitivismo*, en ser una lógica primigenia, un discurso arcaico, un inicio de descubrimiento de lo que se podría hacer con el lenguaje (*logos*), anticipando incluso el problema de la convencionalidad<sup>214</sup>. Pero resolviendo desde la necesidad divina de la lógica implícita en el *logos* de nuestro pensamiento, la revelación de la diosa de la razón, frente a la inconsciencia e inconsistencia de los mortales descarriados y errabundos. Podríamos hacer desde ahora mismo la siguiente pregunta: ¿No estamos leyendo, habitualmente, a los presocráticos a la luz de Platón y Aristóteles, y de los comentaristas posteriores, a la luz de conceptos ya asimilados por estos, como el de *inteligible*, *abstracto* o *incorpóreo*, creyendo ver en Parménides o en los pitagóricos a unos premetafísicos u ontólogos al estilo de Aristóteles, o a unos teóricos del conocimiento y precursores de la Teoría de las Formas?

---

<sup>214</sup> Entendiendo por “arcaísmo” una lógica y una teoría del lenguaje muy plana, muy tajante y rotunda, que no hace distinciones ni introduce conceptos que para Gorgias o para Demócrito, o para Platón o para Aristóteles, ya eran usuales o necesarios (igual que para nosotros siguen siendo muy rudimentarias las teorías lingüísticas o lógicas del propio Platón y de Aristóteles, sobre todo después de los desarrollos de los siglos XIX y XX en estos campos).



## 4.2 Un estudio de Parménides a través de la semántica estructural

Está claro que una interpretación lingüística como la que acabamos de ver en el subpartado previo tiene mucha potencia para dar cuenta de aspectos significativos del Poema de Parménides. Si avanzáramos un paso más allá podríamos encontrar interpretaciones, como la de Tomás Calvo Martínez, que están hechas desde una óptica filosófica, pero utilizando como herramienta la semántica estructural y que pretenden dar cuenta del contenido del Poema. El autor cree que si bien sus análisis léxico-lingüísticos no son toda la clave del Poema son, sin duda, la base de la que hay que partir para, sobre ella, construir toda interpretación<sup>215</sup>, lo que nos parece muy razonable.

La doxografía clásica, como recuerda Calvo, había privilegiado las interpretaciones del Poema desde una óptica epistemológica, y en particular desde una epistemología de corte platónico. Si se planteaba la serie *légein-noiein-einai* que Parménides utiliza como armazón de su obra, siempre se había privilegiado el sector del Ser, de la realidad, derivándolo del sector del pensamiento o del conocimiento; dejando de lado propiamente el lenguaje o los tipos de lenguaje.

---

<sup>215</sup> Dado que Tomás Calvo nunca publicó su tesis doctoral utilizamos sus propias síntesis de la misma publicadas en su artículo "Truth and Doxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, 1977 y en su "Extracto de la tesis doctoral *El Poema de Parménides (a través de un estudio estructural del léxico relativo al conocer y al decir)*", 1972. Asimismo, utilizamos artículos posteriores sobre la misma temática: "El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso", *Convivium*, 13, 2000; "De Parménides a Gorgias: El mundo verdadero como fábula", en *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*, coord. por Luis Sáez Rueda, Javier de la Higuera Espín, Javier Zuñiga, 2007, págs. 159-188; y "El verbo 'ser' y el desarrollo de la filosofía griega", *Actas del XI Congreso español de Estudios Clásicos*, Madrid, 2005, Vol. 1, p. 264. Ver bibliografía.

Hay que tener en cuenta, pues, que cuando Calvo Martínez presenta su trabajo y hace sus artículos de síntesis estamos en los años 70 del siglo XX, si bien es verdad que el autor en escritos posteriores nunca se desdice de esta interpretación si no que más bien profundiza en ella, como tendremos ocasión de ver en más de una ocasión.

Este esquema tripartito tematizado, tal y como lo plantea Tomás Calvo, sería el siguiente:

A) Realidad inteligible / Realidad sensible (*einai*)

Las dos expresiones titulares vincularían realidad y conocimiento y, a la par, traducirían literalmente los términos empleados por los doxógrafos y comentaristas antiguos de Parménides. Así, por ejemplo, Simplicio utiliza *lo inteligible* y *lo sensible* al comentar el frg. 8 del Poema (los versos 50-53, en su *Com. Fís.*, 30, 13), o *lo suprafísico* frente a *lo físico* (*De Coelo*, 556, 25). Plutarco también habla de *lo inteligible* –*noetón*- y *lo sensible* –*aisthetón*- (DK, I, 223, 25), y el propio Aristóteles al contraponer las dos Vías habla de *lo real* [según el concepto] frente a *lo fenoménico* (*Met.*, A5, 986 b 28).

Sea en versión platónica o aristotélica los comentaristas entienden que en el Poema se habla de dos tipos de realidades distintas asociadas a la Vía de Verdad y a la Vía de la Opinión.

B) Conocimiento intelectual / Conocimiento sensible (*noiein*)

La interpretación tradicional es prácticamente unánime en atribuir a Parménides, en cuanto correspondientes a la Verdad y a la Opinión, dos formas de conocimiento sistemáticamente opuestas. Esto sería el aspecto más relevante del núcleo del Poema, como, de manera significativa se recalca en el influyente manual de W. K. C. Guthrie: “fue el primero [Parménides] en trazar la distinción entre *aistheton* y *noeton*”<sup>216</sup>. Y ya Aristóteles habla en Parménides de una contraposición entre *lógos* y *aísthesis* (*Met.* A5, 986 b 28).

C) Las dos formas de decir (*légein*)

---

<sup>216</sup> W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, II, pág. 39.

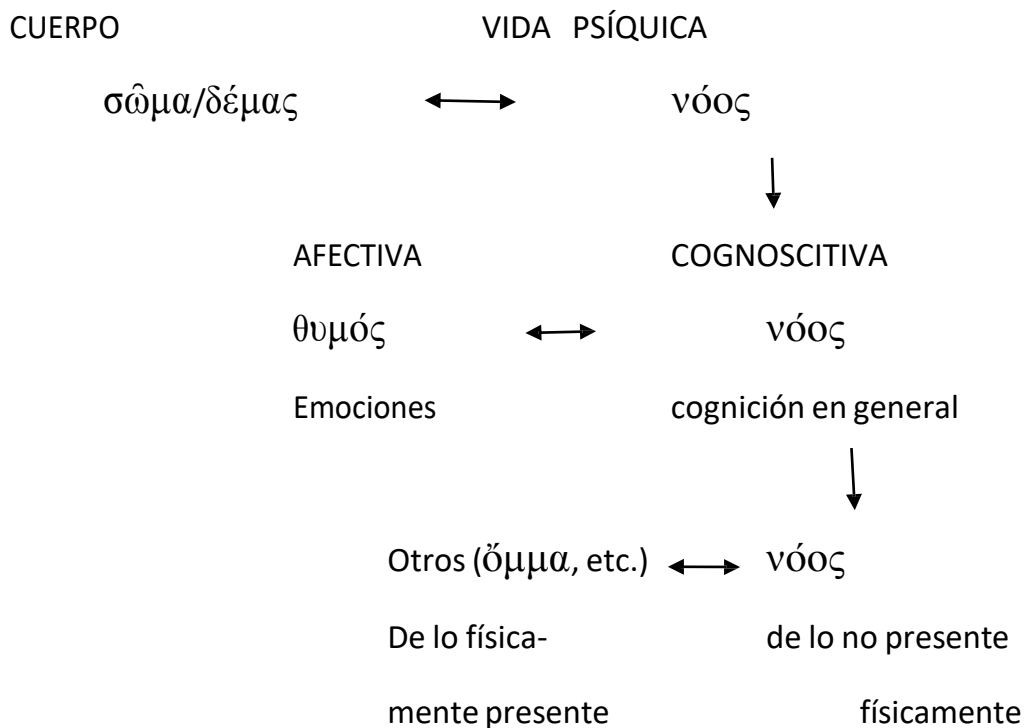
Si se sigue el esquema planteado arriba, que va de la realidad, pasando por el conocimiento, a la expresión lingüística, deberíamos encontrarnos juntos con dos tipos de realidades y dos tipos de conocimiento diferenciados, igualmente, dos tipos de lenguaje o de expresión lingüística distintos. Sin embargo, las interpretaciones tradicionales dejan de lado, cree Tomás Calvo, este asunto o apenas le prestan una mínima atención, hasta el punto de que ya el propio seguidor de Parménides, Meliso de Samos, deja de lado absolutamente la cuestión del lenguaje. Ni en la Antigüedad ni en intérpretes modernos o contemporáneos parece que se haya tenido en cuenta las distintas formas de expresión que se encontrarían en el propio Poema, sin duda, eclipsadas por los aspectos centrados en la realidad o en el conocimiento que han focalizado las exégesis.

Nuestro autor intentó una interpretación desde este último punto de vista, criticando, a su vez, los dos anteriores por entender que los conceptos y el significado del léxico utilizado por Parménides habían sido malinterpretados por los intérpretes, utilizando categorías posteriores que no pertenecían al propio Parménides y que se habían proyectado sobre éste<sup>217</sup>. No vamos a entrar de lleno en su interpretación -a la que luego aludiremos brevemente-, pero sí en su respuesta a un punto que nos interesa especialmente desde el punto de vista de la generación de conceptos y de su aplicación retroactiva de los mismos. Es este: ¿En qué se basaba, pues, la contraposición entre conocimiento intelectual y sensorial fundada sobre la oposición Aletheia/Doxa? Su respuesta sería la siguiente:

1. En primer lugar en el significado atribuido a los términos  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  y  $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ , que se habrían entendido como referentes a un supuesto conocimiento intelectual. Pero Calvo entiende que esto es un error, y, a tal fin, muestra un cuadro sinóptico donde se pueden apreciar los significados de  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  desde Homero hasta la época de Parménides-Empédocles:

---

<sup>217</sup> En este contexto a Calvo Martínez le parece un craso error traducir, por ejemplo, en Parménides  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  como "inteligencia" o "razón" -en cuanto opuesto a conocimiento sensible- *sin haberse preguntado previamente si tales conceptos existían en su momento* (por no hablar, dice Calvo, de la traducción de  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  como "espíritu": una total tergiversación).



En resumidas cuentas, en ningún caso ΝΟΟΣ, o νοεῖν, harían referencia a un conocimiento intelectual. Estos términos -concluye Tomás Calvo- tendrían, más bien, tres significados, de más general a más específico, como se aprecia en el cuadro anterior:

1. **General:** lo referente a la vida psíquica, en cuanto contrapuesta a lo referente al cuerpo o al aspecto corpóreo.
2. **Menos general:** lo referente al conocimiento en general frente al ámbito afectivo o emocional (incluyendo su asiento corpóreo).
3. **Específico:** el conocimiento de aquello que no está presente a la vista o a la percepción (frente a lo que sí lo está)<sup>218</sup>.

<sup>218</sup> No se debería decir, puntualiza nuestro autor, que ΝΟΟΣ se opone a “sensación” porque la idea de sensación –no solo el término αἴσθησις con este significado general- todavía no había sido elaborada. Se debe señalar que la idea de

Esta última significación más restringida y especializada habría que entenderla como una *representación visualizada de lo que no está presente al sujeto*, abarcando aquí tanto las representaciones intelectuales como las de la imaginación<sup>219</sup>. Así se podría traducir *νόος* simplemente como “cognición”, “conocimiento” y verter el verbo *νοεῖν* como “conocer” en su más amplio sentido; y, luego, modular los casos más restringidos (y las posibles neutralizaciones con otros términos en una ampliación del campo significativo). De esta forma, de las cinco veces que aparece *νόος* (o *νόημα*), en el fr. 6, 5ss y el fr. 16 querrían decir “conocimiento en general”, mientras que en el comienzo del fr. 4, como en 7, 2 como en 8.51, habría que entenderlos en el sentido restrictivo de *conocimiento de lo que no es directamente percibido*, de aquello que no está presente ante el sujeto y no puede ser visto o percibido directamente<sup>220</sup>.

Estas aclaraciones terminológicas aclararían varias aporías que se presentan en las interpretaciones del Poema, según Calvo Martínez, de las cuales hay una que nos interesa señalar: el tan debatido asunto de si el Ser es corpóreo o incorpóreo (o, como suele decirse también, material o inmaterial).

---

“sensación” presupone una concepción unitaria de las diferentes sensaciones en cuanto pertenecientes a un único y genérico tipo de cognición, que se opondría, por tanto, a otro tipo distinto de cognición (este último tipo se nombrará de distintas formas: por ejemplo, *γνώμη* en Critias 39, *φρήν* en Demócrito 125, etc. En textos presocráticos previos a Demócrito –fr. 11- las enumeraciones de aquellas formas de cognición que serán llamadas más tarde “sensaciones” (*αἰσθησεις*) sólo incluyen “ver” y “oír” –p. e. en Jenófanes 24, Empédocles 2, 7, Meliso 8, 2, etc.-.

<sup>219</sup> En la filosofía posterior de Platón y Aristóteles, según Calvo, se añadirán nuevos contrastes: a) la oposición entre conocimiento teórico y práctico, donde *νόος* y *νοεῖν* se colocarán en el campo del conocimiento teórico, mientras el conocimiento práctico se expresará a través de palabras derivadas y relativas a *φρονεῖν*; b) La oposición entre memoria/imaginación y conocimiento intelectual, cuya oposición se basará en la elaboración de la idea de sensación, de *αἴσθησις*; una vez esta haya sido establecida, la memoria y la imaginación tenderán a ser relacionadas con ella, y se opondrán al conocimiento intelectual; c) Dentro del conocimiento intelectual, Platón añadirá la distinción *δόξα* y *νοῦς*, tendiendo a coincidir el último concepto con *ἐπιστήμη* o conocimiento fundado racionalmente ; d) Y, por último, la distinción entre conocimiento intelectual inmediato, intuitivo, (*νοῦς*) y razonamiento, expresado a menudo este último a través de palabras compuestas con la preposición *δια* (*διανοία*, etc.).

<sup>220</sup> Frg. 4: “mira pues lo que, aun ausente, está firmemente presente al entender {*νόω*}”; Frg. 7.2: –“así que tú aparta de esa vía de indagación tu pensamiento” {*νόημα*}; Frg. 8.51: “en este punto te doy fin al discurso y pensamiento {*νόημα*} fidedignos en torno a la verdad” (traducciones de A. Bernabé).

Esto parece que se resolvería si se trata el Ser como un concepto (intelectual) o como una imagen (sensible) pero, para Calvo Martínez, esta distinción es anacrónica y carente de sentido, porque Parménides no distingue entre estos dos tipos de representación. Para Parménides Ser -en la medida en que es una representación visualizada de algo no presente a la percepción sensible- es a la vez concepto e imagen. La elaboración de esta distinción será obra de un periodo posterior de la filosofía griega: a saber, el de Platón y Aristóteles.

Lo mismo se podría aducir – continúa señalando T. Calvo - respecto a la aseveración de “esfericidad” del Ser. Para aquellos que consideran a Parménides como el pionero del pensamiento puro y al  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  como el principio de las representaciones puramente intelectuales, tal afirmación es embarazosa. Algunos de ellos buscan una salida considerando esta descripción como un carácter metafórico. No obstante, debemos recordar que la afirmación de figura esférica se deriva de relevantes principios de límite y simetría que parecen esenciales al razonamiento de Parménides sobre el Ser.

2. Otro apoyo para mantener la contraposición entre conocimiento intelectual y sensorial fundada sobre la oposición *Aletheia/Doxa* sería el uso de *lógos* por Parménides en el fr. 7, 5 (en cuanto opuesto a ver y oír).

El fragmento -7.3-5-dice: “y que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a encaminar por esa vía ojo desatento, oído resonante y lengua: en vez de eso discierne con juicio la prueba muy argumentada que te he propuesto”<sup>221</sup>.

A pesar de su explícita alusión al ojo y al oído, Calvo no cree que estos versos opongan *logos* a conocimiento sensible. Junto con ὄμμα y ἀκουή encontramos γλῶσσα en este pasaje, y la lengua está obviamente fuera de lugar en cualquier enumeración de facultades u órganos de cognición. Lo que se rechaza aquí por la diosa, sigue puntualizando Calvo, es lo que se puede describir como “fuentes de

---

<sup>221</sup> Traducción Alberto Bernabé, ed. Istmo.

información usuales (ἔθος)”, esto es, lo que se ve, lo que se oye, lo que se dice<sup>222</sup>. Estas fuentes habituales de información se oponen al discurso razonado, al *logos*, ajeno a cuanto se dice, oye normalmente, ajeno a la costumbre y la rutina de la gente (como ya señalaba Heráclito, y se puede apreciar en concreto en el fr. 3.8-13 y el fr. 39 de Empédocles).

3. Y el más poderoso argumento esgrimido por muchos para contraponer un supuesto conocimiento intelectual frente a un conocimiento sensorial en Parménides sería una interpretación platónica de δόξα y δοκεῖν.

Para el caso de los intérpretes modernos, muchos se han dejado llevar por las interpretaciones antiguas hechas desde la óptica neoplatónica, como, por ejemplo, la de Simplicio, que introduce la segunda parte del Poema desde la contraposición entre τὰ νοητά y τὰ αἰσθητά. Pero también ha tenido mucho peso, de forma directa, la traducción del único texto del Poema donde aparece el verbo δοκεῖν.

Respecto a la interpretación que se ha hecho del verbo δοκεῖν y de δόξα en versión platonizante habría que decir lo siguiente. Al final del Proemio dice la diosa que su seguidor debe aprender tanto la verdad bien redonda “como pareceres de mortales {βροτῶν δόξας}, en que no cabe verdadera convicción,/aunque, aun así, los aprenderás, como preciso era/que las apariencias sean genuinamente, {ὥς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι} permeando todas a través de todo”<sup>223</sup>. Aquí τὰ δοκοῦντα se ha traducido a veces como “apariencias”, como aquello que se aparece (a los mortales), lo que ha llevado, a su vez, a su identificación con el universo tal y como es percibido, y, por tanto, con los contenidos de la percepción sensible.

---

<sup>222</sup> A pesar de que algunos comentaristas –dice Calvo– fuerzan la interpretación para interpretar “lengua” como una referencia al *gusto*. Y a pesar de que Aristóteles se refiera a las dos Vías de Parménides con la oposición entre αἰσθησις/λόγος –*Met. I*, 986 b 31–.

<sup>223</sup> Trad. De Alberto Bernabé, *op.cit.*

Cierto que junto con una construcción subjetiva de δοκεῖν cabe una construcción gramatical objetiva, que hay que suponer que es la correcta aquí, además de suponer que ésta implica pasividad por parte del sujeto *a quien algo parece o se le aparece*. Lejos de aceptar esta interpretación, Tomás Calvo cree que incluso cuando δοκεῖν es construido de forma objetiva (como “lo que parece a alguien”) no es correcto identificar su contenido con el contenido de la percepción sensible ni dar por supuesto la pasividad del sujeto<sup>224</sup>.

Con el significado de conjeturas, de opiniones, deberían entenderse, en este sentido, τὰ δοκοῦντα (1, 31), δόξας (1, 30 y 8, 31) y κατὰ δόξαν (19, 1) en el Poema de Parménides. Δόξα no significaría, pues, conocimiento sensorial. Las δόξαι criticadas por Parménides son opiniones o conjeturas acerca del origen y constitución del Universo, y todas estas explicaciones cosmogónicas y cosmológicas van mucho más lejos de lo que es dado de forma directa en la percepción sensible. Si bien tampoco se está afirmando que estas opiniones estén reñidas con este tipo de percepción sensible, ciertamente.

Lo que nos parece muy fructífero y correcto en los análisis de Tomás Calvo visto hasta aquí es lo siguiente:

- a) Que salvo que se tengan puestas unas gafas platónicas (o neoplatónicas) en Parménides no se puede encontrar una contraposición entre una realidad inteligible y una realidad sensible, que derivarían, o estarían presupuestas, por un conocimiento intelectual frente a un conocimiento sensible.
- b) Lo mismo valdría –añadiríamos- para unas gafas aristotélicas que nos haría ver en Parménides una contraposición entre un plano de las cosas sensibles contrapuestas con abstracciones mentales o con realidades ajenas al mundo de la *Physis* por ser inmutables e inmóviles.

---

<sup>224</sup> Señala Tomás Calvo varios fragmentos de Heráclito (Frgs. 27 y 28), Jenófanes (Frg. 34), donde el significado de δοκεῖν sería el de conjetura, suposición, frente a los hechos presentes reales.



- c) Primero porque no hay en Parménides un concepto de *sensibilidad*, o de *cosas sensibles* como un concepto unificado y autónomo, que parece que no se lograría al menos hasta Demócrito. Segundo, porque *νόος* y *νοεῖν* no se refieren nunca a una facultad o un conocimiento intelectual como tal, sino a las representaciones visuales (o audiovisuales) en diferido, memorizadas o imaginadas, por no estar presentes en nuestra percepción en ese mismo momento (si hablamos de su uso más específico). Por no hablar de que en sus significados más amplios estos términos se refieren a un conocimiento en general, enfrentado al campo de lo emocional, o, incluso, al campo del aspecto físico o corpóreo (no psíquico).
- d) También sería destacable su énfasis en establecer que en el léxico parmenídeo *δόξα* (y *δοκεῖν*, *τὰ δοκοῦντα*, etc.) no se pueden circunscribir a apariencias sensibles o a lo captado por los sentidos, en un sentido platonizante (que conllevaría un ámbito irreal, aparente, mezcla de ser y no-ser, frente a un ámbito real, inteligible), sino que se referiría a una concepción más amplia de opinión o de conjetura, de algo que desbordaría el horizonte de los objetos vistos o percibidos, refiriéndose a construcciones humanas de cosmologías (igual que se podrían referir a los dioses) o de explicaciones conjeturales sobre asuntos más concretos del mundo físico –un eclipse o las fuentes del Nilo-. Pero quizá habría que señalar, creemos que, sin traicionar a Calvo, que las opiniones no se oponen a la percepción sensible, a los fenómenos aparentes, y que, en muchas ocasiones, tendrían su origen en estos, aunque no se reduzcan (o identifiquen) con este origen.

\*\*\*

La clave no estaría en la contraposición de dos tipos de conocimiento –el intelectual y el sensible- que se refieren a dos tipos de realidades distintas, dice T. Calvo, sino en la oposición entre dos *tipos o formas de lenguaje*: un lenguaje “discursivo”, el del *logos*, que es el que lleva a la Verdad, y otro tipo de lenguaje, el “narrativo”, el del *epos*, propio de la Vía de las opiniones cosmogónicas y

cosmológicas. Se trataría, pues, de dos formas distintas de hablar del Universo, dos formas incompatibles entre sí, dotadas cada una de una estructura peculiar y propia

La estructura sintáctica de cada lenguaje es totalmente distinta. Mientras el lenguaje del *logos* es disyuntivo –es o no es- el del *epos* es conjuntivo –Luz y Noche-. No nos vamos a parar en su interesante análisis de estos lenguajes, y vamos a ir directos a su conclusión, que no deja de ser asombrosa: Parménides nunca se plantea una relación de contenido entre la Vía de la Verdad y la de la Opinión, no hay una conexión entre el contenido de ambas Vías, solamente una vinculación de estructura, de una estructura que opone dos formas de decir, dos tipos de lenguaje incompatibles: el del *logos* y el de *epos*.

De los párrafos previos podríamos quedarnos con los siguientes puntos, algunos en forma afirmativa, otros en forma interrogativa. En cualquier caso, igualmente valiosos ambos:

- e) Calvo cree que la oposición *alétheia/dóxa* en Parménides dará lugar, diríamos que por la vía de la *dóxa*, a la célebre contraposición posterior sofística entre *Physis* y *nomos*, la realidad física independiente de la actividad humana, y las construcciones -más que técnicas- socioculturales fruto de la cultura humana, y, por tanto, pertenecientes al ámbito de la convención, como el propio lenguaje del *epos* criticado por Parménides.
- f) Pues en Parménides habría dos tipos de discursos con diferente estructura: el lógico-discursivo y el poético-narrativo. Discursos enfrentados, inconmensurables y disjuntos si se los considera en su relación con el conocimiento y la realidad. El primero apuntaría hacia la verdad, entendida esta no como un tipo de conocimiento, dice Calvo, sino como la realidad –la verdadera realidad, la única realidad o la realidad verdadera-, mientras que el segundo tipo de discurso, sería el vehículo de un tipo de conocimiento de los mortales, de las distintas opiniones fraguadas por lo que la gente ha visto, oído, escuchado contar a los demás, a sus antecesores y a sus conciudadanos sobre todo aquello que los relatos –mitos versificados o no- dicen sobre los dioses y los héroes pero también sobre, los astros, los seres vivos o los

humanos y sus leyes. Parménides pretendería sustituir un tipo de discurso por otro.

- g) Pero si la segunda parte del Poema es un ejemplo de la tradición sobre la naturaleza, nos preguntamos frente a Tomás Calvo: ¿no es un tipo de discurso racional específico sobre el Cosmos y la *Physis* sea en versión pitagórica o milesia, más que simples relatos sobre el mundo entorno en la tradición mitológica? ¿Cuál es, pues, el referente de las opiniones de los mortales, realmente? Y, en todo caso, ¿qué relación hay entre las opiniones de los mortales en general y las opiniones de ciertos mortales constructores de discursos específicos sobre el cosmos y la *Physis*? Parece que frente a los principios del discurso lógico parmenídeo las narraciones de los físicos no se distinguen de las de los mitólogos o de la gente común: siguen siendo relatos en el tiempo, que plantean situaciones de génesis y destrucción que involucran al no-ser, cambios que violan la continuidad de ser de lo que está siendo.
- h) Y quizá lo más problemático que encontramos en la interpretación de Tomás Calvo: si la *aletheia* no es una forma de decir ni de conocer, no es un tipo de conocimiento sino una hipóstasis semiabstracta que representa la realidad, o, mejor la realidad verdadera, ¿se puede identificar con *lo-que-es*? Y, desde otra perspectiva, si la *aletheia* no se ubica en el lenguaje, ¿quiere esto decir que no hay un discurso verdadero o un discurso verdadero sobre *lo-que-es*? Puesto que parece que Parménides evita utilizar la oposición *aletheia/pseudos*, que ya se utilizaba al menos desde Hesíodo, y que nunca aparece el concepto *falso* en el Poema, por lo que nunca se dice de las opiniones que son falsas, sino engañosas (divagantes, erráticas, descaminadas, incoherentes quizá, ¿que te pueden persuadir de forma engañosa?... pero no falsas).

## LA RECTIFICACIÓN DE MELISO DE LAS IDEAS DE PARMÉNIDES

A diferencia de Parménides, Meliso, considerado como el heredero doctrinal directo de aquel, sí se plantearía el contenido de ambas vías y la relación de ambos contenidos; lo mismo que Empédocles. A la par que ambos dejan de lado la oposición entre dos formas de decir, entre *logos* y *epos*, respecto del Universo: en Meliso porque solamente se utiliza el *logos* y se desecha el *epos*, y en Empédocles porque el contenido de la Vía de la Verdad pasa a formar parte, como punto de partida, de la cosmología.

Según Tomás Calvo, Meliso ha producido una notable simplificación en el contenido y en el vocabulario heredado de Parménides. En Meliso el sistema ἀλήθεια/δόξα como tal desaparece y ninguna de estas palabras se encontraría en los amplios fragmentos. Encontramos el adjetivo ἀληθινός calificando a la realidad (fr. 8, 5<sup>225</sup>) - así como el verbo δοκεῖν, pero este verbo ya no se opone sistemáticamente a ἀλήθεια (o a cualquier otra palabra que exprese el ser o la realidad verdadera) y, en sí mismo, parece carecer de una connotación negativa epistémica. Ahora δοκεῖν puede ser correcto o incorrecto, y Meliso es empujado a introducir la idea de *corrección* (ὀρθῶς, οὐκ ὀρθῶς; un caso del primer uso en fr.8, 2; y del erróneo en 8, 5).

El verbo *dokein* deja de tener un sentido activo como en Parménides –de de las opiniones activamente inventadas y divulgadas por los cosmólogos, por ejemplo- para pasar a tener un sentido pasivo. Así las cosas, *se nos aparecen* como inengendradas, incorruptibles o inmóviles desde ciertos razonamientos y desde cierto *logos*, pero también *se nos aparecen* como realidades múltiples, que se generan y se destruyen, y cambian, si atendemos a lo que continuamente estamos viendo, percibiendo; así que hay, para Meliso, pareceres verdaderos y pareceres

---

<sup>225</sup> “Nada es más fuerte que la verdadera realidad”, según la edición de los Presocráticos de Kirk-Raven-Schofield en Gredos.

falsos, los primeros los que se apoyan en la argumentación racional y los segundos los que se apoyan en la percepción sensible. Así que en Meliso se esboza ya una clara contraposición entre el *logos* y lo sensible –lo que nos parece verdadero y lo que nos parece falso (las opiniones no tienen por qué ser siempre falsas)-, introduciéndose explícitamente la noción de falsedad, dependiendo de la fuente de conocimiento en que nos basemos.

También la oposición –dice Calvo- entre *logos* y *epos* desaparece de su especulación, con una doble consecuencia. Por un lado, todo lo que para Parménides era materia del *epos* es ahora incluido en la Única Vía característica de la filosofía de Meliso. Esta inclusión es llevada a cabo identificando la totalidad contenida en la Vía de la Opinión con el No-ser y, por tanto, eliminado éste. Así que las exigencias del *logos* de Parménides se ven totalmente desvirtuadas, pues el presente intemporal de lo-que-es en éste, su presencialidad plena atemporal, se volatiliza en Meliso asimilándolo, creemos por nuestra parte, a un contenido de la *Physis* en la medida que la realidad fue, es y será, en una eternidad temporal, y también espacial, pues lo que existe será infinito al no poder cambiar de lugar, convirtiéndose en una realidad total y única (todo es uno, quizá más cerca de Heráclito que de Parménides).

Por otro lado, al desaparecer la oposición entre dos formas de lenguaje, la atención se centra sobre el campo del conocimiento. Ya que el testimonio de la percepción no está de acuerdo con las lógicas demandas de la inferencia racional, la primera es puesta en cuestión y desposeída de autoridad cognitiva: “Es evidente, entonces, que no veíamos de forma correcta...” fr. 8, 6. Se equiparan las antiguas vías de Parménides entendidas como opiniones dentro del campo del conocimiento, lo que lleva a enjuiciar el planteamiento de éste de la siguiente manera: Falso= Opinión=No-Ser, y, por la otra cara, Verdadero=Verdad=Ser.

Este desplazamiento de la cuestión hacia el campo del conocimiento -según Tomás Calvo - es decisivo y abre una línea de pensamiento que lleva hasta Demócrito. Este tendría a su disposición un concepto unitario de conocimiento sensible –como se indica en su completa lista de los cinco sentidos en el fr. 11-. La oposición entre *logos* y *epos* ha desaparecido del sistema de los pluralistas como Empédocles, Anaxágoras y los atomistas, y sus relatos cosmológicos intentan abarcar

y coordinar ambos tipos de lenguaje en una forma de discurso, un tipo de discurso racional que busca el conocimiento de la *Physis*. En resumidas cuentas:

- En Meliso, desaparece la contraposición *Aletheia/Doxa* por un lado, y, también, los dos tipos del discurso del *logos* y del *epos*, el lógico y el narrativo, apareciendo una contraposición entre dos tipos de conocimiento, el de las opiniones correctas y de las incorrectas, las primeras basadas en la lógica parmenídea, que se refieren al ser, y las segundas basadas en la percepción sensible, que se referirían al no-ser, y por eso se desechan. El contenido del *epos* queda neutralizado dentro del discurso del *logos* –pues el discurso narrativo se anula-, y se habla de una realidad verdadera alcanzada a través de la inferencia racional.
- Esto explicaría por qué ya desde Platón se identificaría la versión melisiana con la postura de su supuesto maestro Parménides –dentro de la invención de la Escuela de Elea- hablando de un Ser único y compacto, y donde Platón encontraría inspiración para delinear dos formas de conocimiento, una basada en los sentidos y otra en el conocimiento intelectual que Platón crea basándose en precedentes presocráticos y socráticos.

## 4.3 Una interpretación lógico-epistemológica del Poema de Parménides

Si bien consideramos que la vía de acceso al Poema más fructífera y *natural* es a través del lenguaje, no se trata de quedarse en una visión lingüística o de léxico-estructural aun desde una perspectiva filosófica genuina, sino de ir más allá, y entrar en la para nadie oculta perspectiva lógica de la obra, que abre las puertas a los criterios sobre el conocimiento de la realidad en Parménides<sup>226</sup>. Pues el lenguaje –no todo lenguaje, sino el lenguaje sometido a ciertas restricciones, a cierta reglas-funciona en este presocrático como engarce entre la realidad externa al mismo –no cabe aquí algo parecido a una lógica formal, del lenguaje doblado sobre sí mismo- y el sujeto que conoce la misma –un conocimiento que no podría darse si no hay un pensamiento objetivado en el propio lenguaje: la realidad solo puede ser pensada gracias al lenguaje-. Así que estamos en Parménides ante una protológica epistemológica del lenguaje, una protológica material o existencial en la medida, como decíamos, que la referencia existencial del lenguaje –no distinguida del significado- está presupuesta como contenido de un tipo de lenguaje apofántico, que habla sobre una realidad externa. Un lenguaje concebido de tal manera que permite comprender lo real, pues es un reflejo de sus propias leyes de funcionamiento, y tiene su misma estructura de reglas lógicas fundamentales –“nada puede surgir de lo que no hay”-, un lenguaje gracias al cual la realidad puede ser pensada y conocida.

---

<sup>226</sup> Seguiremos en este viaje interpretativo como libro de referencia a Solana Dueso, José, *De logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Así como otros trabajos de referencia en especial los de Néstor Luis Cordero, como su magnífico libro *Siendo, se es*.

El libro de Solana Dueso quizá no ha tenido el éxito que se merece debido al hecho de que cruza dos perspectivas: una más histórica-filosófica, focalizada en restablecer a Parménides en su contexto histórico cultural original, y otra mucho más técnica que se lleva a cabo desde una lógica y filosofía de la ciencia contemporánea, que extrae del Poema toda una rica teoría de la argumentación, de los niveles de lenguaje y realidad, pero demasiado técnica y formalizada para que pueda entenderse como una realización implícita (no teorizada por él) del propio Parménides, y no como un desarrollo actual a partir de su texto llevado a cabo con herramientas y conceptos contemporáneos (muy legítima sin duda, pero notablemente alejada de un enfoque histórico e interno al pensamiento del eléata).

Veamos algunas consideraciones básicas sobre la forma de entender el Poema de Parménides:

A) Habría que pensar a Parménides como un físico en el sentido presocrático, como alguien que trabaja dentro de la tradición *περὶ φύσεως ἱστορία*, de investigación sobre la Naturaleza. Aunque sólo sea por un hecho incontrovertible: entre el ochenta y el noventa por ciento del Poema, según han calculado varios autores, estaba constituido por la segunda parte de éste<sup>227</sup>, y su contenido versa sobre la *Physis*.

B) Así que la primera parte del Poema –después de unos cuantos versos de contexto religioso-mistérico–, que iría desde el final del Proemio (B1.23) al final del fragmento 8 (B8.51) trataría asuntos *lógicos, metodológicos* y de *epistemología*, y no, como usualmente se suele entender, asuntos *ontológicos*<sup>228</sup>, salvo tangencialmente, solo en la medida en que se trata de una lógica material referida genéricamente al ser. Por otro lado, la segunda parte del Poema estaría dedicada a la exposición de la *física* (desde B8.51 hasta el final, B19.3), y es aquí donde se podría encontrar una ontología como base de la exposición sobre la naturaleza<sup>229</sup>(de las cosas).

C) Las opiniones están siempre referidas a los mortales, mientras que la verdad, que no es otra cosa que la lógica parmenídea, no es un atributo de los dioses sino de ciertos hombres sabios. Y nunca se dice que las opiniones son falsas (como sabemos nunca aparecen términos como *psudesthai, pseudes, pseudos*, etc.), ni cabe en Parménides afirmar que niega el mundo de los sentidos o que hay un mundo ilusorio sensible. Será, pues, la *pistis*, entendida como certeza, la que permite distinguir la verdad de la opinión.

---

<sup>227</sup> Según cálculos hechos ya desde el propio H. Diels y que se basan en los temas anunciados en algunos fragmentos y en los testimonios que se refieren a amplios desarrollos cosmológicos, biológicos y en especial referidos a los humanos (y a su forma de entenderlos).

<sup>228</sup> Utilizando términos técnicos de intérprete, un punto de vista *etic* (por decirlo con vocabulario antropológico).

<sup>229</sup> Afirma Solana Dueso en su libro: “no hay, pues, una ontología del ser uno e ingénito ni, en consecuencia, tampoco una incompatibilidad entre las dos partes del Poema. **Parménides, por su estudio del *eon* (que no del *einai*), es tan iniciador de la ontología como Tales podría serlo de la hidrología o Anaxímenes de la aerología.**” Op. cit., p. 20 (negrita nuestra).



D) Frente a las diversas teorías sobre la *Physis* que internamente no tienen un criterio de validez, la lógica parmenídea pretende ofrecer conocimientos ciertos, apodícticos, válidos para filtrar unas teorías físicas u otras. Teniendo en cuenta que la Verdad es única –solo podría haber una lógica apodíctica válida- pero las teorías sobre el cosmos son múltiples y no hay un criterio único de decisión entre unas y otras.

E) Lo que querría decir que las opiniones no son todas iguales sino que pueden ser evaluables racionalmente, y se puede elegir, pues, entre las teorías físicas, la mejor; que sería la expuesta en la segunda parte del Poema. Parménides buscaría, por tanto, establecer un método único, absoluto, que funcione como criterio discriminador. Es decir, se debería intentar la mejor explicación de la *Physis*, del cosmos, y, a la par, analizar la lógica que subyace a las propias teorías físicas, con vista a elaborar una lógica verdadera. Así que por encima del conocimiento del mundo –que perseguiría el sabio-, un conocimiento necesariamente basado en opiniones, debe haber otro tipo de conocimiento sobre el anterior, un conocimiento apodíctico.

F) Así que tanto la primera parte del Poema –donde Parménides desarrolla una lógica basada en la contradicción, el principio de no contradicción o el de tercio excluso-, como la segunda, donde expone su concepción sobre la *Physis*, son suyas. Como recuerda Plutarco, Parménides «ha dicho muchas cosas acerca de la tierra y del cielo, del sol, la luna y los astros, y ha narrado la génesis de los hombres» (Plutarco, *Adv. Colot.*, 1114b).”

## a. La Relación Lógica-Lenguaje

En la primera parte del Poema se tratará de establecer las condiciones necesarias de un lenguaje que nos permita hablar adecuadamente del mundo, para

lo que habría que garantizar la *conexión ser-pensar-decir*<sup>230</sup>, y evitar lenguajes vacíos o contradictorios<sup>231</sup>. El arranque será el «es» (*estí*), punto de partida mínima: la existencia. Es decir, tanto el hablar como el pensar no podrán tener otro contenido que no sea el ser. Como se dice en B2.7-8, la negación del ser implica la negación del conocer y del decir. O dicho a la inversa: si algo es cognoscible y decible, ese algo existe. Es decir, que algo exista es condición necesaria para que pueda ser conocido y expresado (“pues sin lo que es, en lo que está expresado,/no hallarás el pensar (B8.35)<sup>232</sup>.” De ahí que “todo conocimiento y todo discurso deba presuponer la existencia de algo<sup>233</sup>”.

Para no caer en contradicciones habría que presuponer que Parménides se mueve en tres niveles distintos:

- i) El lenguaje en sí mismo
- ii) El lenguaje sobre el mundo en general
- iii) Y la teoría física concreta expuesta

---

<sup>230</sup> Parfraseando a Néstor Luis Cordero: Se podría decir que para Parménides el objeto del pensamiento es lo-que-es, pues no se puede pensar lo-que-no-es, y tampoco expresarlo; así que lo-que-se-dice=lo-que-se piensa=lo-que-es, esto es, hay una equivalencia entre los tres planos, aunque les parezca a los mortales (siempre tan brutos) que pueden pensarse cosas que no son. Pero, como en Platón, la relación causal parte de la realidad: el hecho de ser es la causa del pensar; lo que es es lo que se piensa (es objetivo, no subjetivo: no cabe que con pensar se cause, se determine, se cree algo de lo-que-es). *Eón* es la condición de *noeín*. El pensar se expresa, se concreta, gracias, a causa de, lo-que-es; o, de otra manera: el pensar no existe sino cuando expresa algo sobre lo que está siendo. En palabras de Cordero (*Siendo, se es*, p. 107): “Cuando de lo que se piensa o de lo que se dice el ser está ausente, sólo hay palabras vacías, “nombres” engañosos (8.52), cuyo conjunto forma parte de las opiniones.”

Conclusión rotunda de Cordero: “...él pone las bases de toda reflexión posible: nada puede investigarse si no se parte de la base de que lo que está siendo es, de que el hecho de ser caracteriza (¿cómo?, cada filósofo dará su respuesta) a lo que está siendo. Y esto es así por una razón muy simple: porque hay ser y la nada no existe.” (*Siendo, se es*, p. 108).

<sup>231</sup> En uno de sus artículos afirma Solana Dueso: “La primera parte podríamos considerarla como un análisis en el que Parménides pretende establecer las condiciones necesarias de un lenguaje que nos permita hablar adecuadamente del mundo. El requisito primero y principal consiste en garantizar la conexión ser-pensar-decir, o lo que es lo mismo, para evitar la construcción de un lenguaje vacío, carente de ser, que sea expresión de un pensamiento contradictorio.”, “Lenguaje y Filosofía en el Poema de Parménides”, *Convivium: revista de filosofía*, nº. 14, 200, 1, p. 33.

<sup>232</sup> Trad. Alberto Bernabé, Istmo.

<sup>233</sup> Solana Dueso, Op.cit. p. 26.

En el primer nivel –lógico/lingüístico- cabe construir enunciados verdaderos referentes al no-ser, pero no así en el segundo nivel –lenguaje sobre el mundo-, donde pensamiento y discurso deben comenzar dando por supuesto de antemano algo existente. Se podría decir que en el discurso lógico/lingüístico (primer nivel) se encuentran imperativos previos al discurso sobre el mundo (segundo nivel), y que la teoría física debe seguir (tercer nivel). Cuando ya se salta en B8.1 a la única vía posible que se puede seguir –la de que es-, se comienzan a asentar las *condiciones lógicas* para hablar sobre algo que existe (*to eon*); y aquí ya es inconcebible, e indecible, la vía negativa en la que no hay algo que exista (pues no podríamos pensar ni hablar sobre algo que no es).

## b. La Lógica de Parménides

La relación entre las dos partes del Poema cambia sustancialmente si se interpreta, con Solana Dueso, que la primera de ellas no es una ontología, sino que tienen un sentido lógico y metodológico, con las siguientes tres fases:

- 1) Escenario de las verdades (existencias) necesarias –tautologías- o falsedades (inexistencias) necesarias –contradicciones-, que responden a las dos vías. En B2 se expresa la noción de verdad o realidad necesaria con *estin* –presente en tercera persona y sin sujeto-. No se trata de proposiciones. De aquí emergen dos sujetos –*to eon* y *to me eon*- junto con los verbos en afirmativo y negativo –*esti/ouk esti*- que permiten pasar a la fase siguiente.

La existencia –el “es”- aquí es la base de cualquier discurso.

- 2) Junto con la tautología –necesariamente lo que es, es- y la contradicción –necesariamente no es el caso de que lo que no es, sea- que parten de una sola proposición analítica (si el significado del sujeto y verbo son el mismo) surge la disyunción tautológica, la afirmación y la negación de un

enunciado, “y la partícula que permite construir la tautología (disyunción) frente a la que permite construir la contradicción (conjunción).”

Esto más que una necesidad existencial (como en 1) es más bien una necesidad lógica.

- 3) En B8 se pretenden deducir los predicados *a priori* del sujeto (*eon*), que se ofrecen como teoremas deductivamente necesarios, apoyados en las pruebas lógicas de B8.5-21 y B8.22-33 y 42-49. Así se dirá del sujeto (del *eon*) que es ingénito e indestructible, e inmutable, debido a razones lógicas, ya que sus contrarios –generación/destrucción, cambio- exigirían recurrir al no-ser. Y al ser lógicas, son verdades *a priori*. El *eon* funciona como una abstracción, pues la realidad (la existencia) debe ser siempre el sujeto de la proposición. Esta lógica inserta en el lenguaje termina estableciendo una serie de predicados necesarios y excluyendo a los predicados contrarios, que son, por tanto, imposibles.

Comentemos brevemente las tres fases referidas:

- 1) Lo que se quiere establecer con el esquema de la primera parte del Poema que acabamos de exponer es que Parménides no está hablando de ontología sino que está realizando un análisis del lenguaje, del *logos*, previo a la investigación sobre la *Physis*, es decir, una indagación sobre los principios lógicos que convierten al lenguaje en algo significativo y coherente, que convierten al *discurso filosófico* en algo bien argumentando, para así poder enfrentarse a la indagación sobre la *Physis* desde principios racionales consistentes.

A diferencia de los jonios que ponían como sujetos ( como ἀρχή) al agua o al aire o a lo indeterminado, Parménides en B2 pone como punto de partida *esti* –no *to eon-*, y no solo el verbo sino la tercera persona que nombra el hecho de “ser”. “¿Por qué un verbo en tercera persona y, además, sin sujeto?” se pregunta Solana Dueso, para inmediatamente responderse: “Sólo he hallado una respuesta: porque Parménides no está hablando del mundo, sino analizando el lenguaje<sup>234</sup>.” De tal

---

<sup>234</sup> Op. cit. P. 45.

manera que 'es' (*esti*) sería *la expresión* por la que se expone el hecho o la acción, marcada por el verbo (que no es pura forma, pues remite al hecho de ser).

Esto establecería una primera fase del proceso lógico, que es la que estamos comentando, seguida por otras dos, que enseguida veremos. En esquema:

1ª FASE: la expresión del hecho que marca el escenario existencial (el *universo del discurso*).

2ª FASE: la que corresponde al sujeto –que correspondería a los axiomas en el proceso lógico.

3ª FASE: la que corresponde a los predicados atribuidos al sujeto, es decir, a los teoremas derivados de las pruebas lógicas.

Habría que dejar claro que los caminos del pensamiento sólo son dos: la afirmación y la negación –es/no-es-, pero los caminos no se refieren sin más a la existencia sino a la existencia necesaria frente a la inexistencia necesaria. La expresión relativa a las dos vías ni lleva sujeto ni podría llevarlo, no se trata de un enunciado acerca del objeto de investigación sino de partir de la afirmación (o negación) del hecho –no del concepto- de ser (o no ser), marcándose en el primer caso el terreno común a cualquier teoría, y en el segundo los límites más allá de los cuales no puede ir el discurso.

Por otro lado, la segunda vía no es calificada de falsa o absurda, sino que no permite pensar nada ni decir nada, pues nada enseña acerca del ser, pero la negación cumple una función lógica: permitir la construcción de las leyes lógicas. Y más allá del ser están el *noein* y el *legein* (el pensar y el decir), así que sí hay una enseñanza negativa en este contexto, aunque no sobre el ser, pues la norma y las reglas parten del *logos*, del lenguaje y del pensamiento.

En esta especie de prototipo de prueba por reducción al absurdo, Parménides se ve obligado a utilizar la contradicción, y esta no se puede construir sino desde la negación como instrumento lógico, que marca el límite de lo que se puede decir y lo

que no (de lo que se puede pensar y lo que no). De esta forma se establecen las reglas del discurso significativo.

2) En una **Segunda Fase** –la de los principios lógicos- se introduce, como ya adelantábamos, el sujeto, el *to eon*, y partir de éste y del *estin*, se construye la primera verdad necesaria afirmada en B6.1: el ser es (*eon emmenai*). Se definiría el no ser necesario, es decir, la imposibilidad, y, desde esta negación del no-ser se afianzaría el terreno de lo-que-es, de lo que no es imposible, contradictorio. En esta lógica absolutamente bivalente no hay términos medios: *el ser es*, es una tautología, y *el ser no es* una clara contradicción. El territorio del *eon*, es, pues, aquello donde no hay ninguna imposibilidad lógica.

Muchos han visto en B6.4-5 un tercer camino, pero para Parménides no es tal. Los verdaderos caminos responden a la fórmula  $p \vee \neg p$ , pero los mortales que nada saben se forjan (*plattontai*) un camino definido por la fórmula contradictoria  $p \& \neg p$ : *to pelein te kai ou einai* (B6.8), que se repite en B8.40: *einai te kai oukhi*. De aquí saldrían dos lógicas opuestas –la de la disyunción tautológica y la de la conjunción contradictoria-, que se pueden aplicar a la investigación de la naturaleza con resultados opuestos: la lógica parmenídea (predicados monádicos) no admite el monismo<sup>235</sup>, pero la lógica milesia sí (la de los compuestos complementarios de Heráclito, por ejemplo).

Parménides distingue entre la *física* y la *lógica*, y cree que el pensamiento sobre la primera debe ajustarse a la segunda. Aunque la lógica no hable directamente sobre la *Physis* sí marca unos límites –donde rige por ejemplo la ley del *tercio excluso*- lo que traería como consecuencia la incompatibilidad de una explicación consistente de la naturaleza con el monismo de los principios, defendido,

---

<sup>235</sup> Es decir, el monismo no explicaría todo porque tendría que desdoblarse para crear (¿desde el no-ser?) algo nuevo. Los mortales separarían el fuego de la noche, como dos principios distintos, opuestos (¿separados por el no-ser?) mientras que Parménides los “unifica necesariamente”: fuego y noche, identificados y válidos...

por ejemplo, por los jonios. De ahí la necesidad del dualismo que nos permite construir una conjunción consistente (luz y oscuridad)<sup>236</sup>.

Es decir, no habría necesidad de una tercera vía de investigación puesto que la propia teoría física que Parménides construye a partir de B8.51, en la llamada vía de la opinión, ya cumple con las exigencias onto-lógicas de la vía del ser, y lo que se critica en esa supuesta tercera vía serían las teorías alternativas sobre la *Physis* que no cumplen esos requisitos, pues admiten la negación de la existencia, o, mejor aún, aceptan como existente lo no existente. Y es a estos autores de teorías físicas a quien Parménides califica de mortales que nada saben, sordos y ciegos, sin discernimiento, con un pensamiento descarriado “a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo/y no lo mismo...”<sup>237</sup>. Pues estos no se someten a la decisión (*krisis*) de seguir la vía de lo que es y abandonar la impracticable vía de lo que no es. Y un mal uso del entendimiento (B7) al hablar de generación y movimiento ignorando las consecuencias.

Ahora bien, el ámbito del conocimiento no tiene por qué circunscribirse a la primera parte del Poema, donde se establecen las reglas lógicas y el campo de juego de lo posible, sino también abarcaría a la parte segunda donde se exponen las concepciones sobre cosmología, biología u otros asuntos físicos o fisiológicos. Y, en la misma medida, el núcleo de la verdad está en los presupuestos lógico-rationales del discurso de la diosa sobre el *esti* y la *krisis*, y sobre las deducciones y pruebas que se van haciendo después sobre el *eon* y la vía de investigación abierta, pero no tiene por qué agotarse ahí, pues las descripciones y razonamientos sobre la *Physis* no tienen por qué ser falsas, y nunca se las denomina así (¿por qué calificarlas de engañosas?,

---

<sup>236</sup> 8.53 dice en traducción de Cordero: “Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias a las cuales no unificaron necesariamente –en esto se han equivocado-...”

<sup>237</sup> En traducción de A. Bernabé, ed. Istmo.

Es este uno de los puntos calientes de la interpretación del Poema al que luego volveremos).

Y tampoco habría que platonizar aquí intentando encajar un conocimiento intelectual en la primera parte y un conocimiento sensible en la segunda del Poema. Meliso comenzará a poner en marcha esta forma de verlo al *fisicalizar* la lógica parmenídea, pero no hay que olvidar que Meliso volatiliza la segunda parte del Poema como puro no-ser, olvidándose de las dos Vías en sí mismas. Pero no hay un conocimiento intelectual enfrentado a un conocimiento sensible derivados de dos ámbitos de realidades contrapuestos. En Parménides sólo hay una realidad externa, la *Physis*, cuyo conocimiento debe regirse por principios lógicos si quiere ser válido y no contradictorio, y un conocimiento concreto propiamente físico que describe verosímilmente cómo son los procesos naturales, cómo ocurren y qué forman.

En todo caso, lo original de Parménides es la reflexión previa sobre criterios de conocimiento insertos en el lenguaje, un lenguaje que responde a reglas rígidas en la medida en que refleja el mundo, pues es un lenguaje semánticamente significativo, con una referencia clara a lo-que- es, y no un lenguaje simplemente creado por los humanos de forma estipulativa en la actividad de nombrar, de poner nombres (algo que Parménides no critica en sí mismo, pues es necesario, con la salvedad de que para que se convierta en saber, en conocimiento, debe acomodarse a la propia estructura de la realidad, a los propias reglas racionales de lo-que-es). Y todo esto está muy lejos de Platón o de Aristóteles, y el *eon* y el “es”, no el Ser, no es un ente ideal<sup>238</sup>, una Forma inteligible, o algo parecido, ni aquí se está hablando del ser en

---

<sup>238</sup> Podría decirse que la verdad apodíctica sale de las propias reglas lógicas de cierto tipo de lenguaje: fonemas o signos físicos del griego clásico argumentativo, probablemente inspirado más en el lenguaje jurídico (de verdad y pruebas; y su lógica material: real/física) que en la matemática.

En la Pág 294 de «Parmenides and the Grammar of Being», de Luis Andrés Bredlow, se puede leer:

“Esto no significaría, naturalmente, que Parménides concibiera lo-que-es como una entidad puramente abstracta o matemática ideal. Más bien buscaría algo equivalente para eso en entes del mundo físico atemporales e inmutables, y lo encontró en la noción de lo-que-hay en cuanto totalidad inmutable. En otras palabras, la búsqueda de una verdad necesaria de Parménides puede ser vista como una búsqueda de un tipo de afirmación sobre objetos físicos (acerca de algo que hay) que tiene la misma certeza apodíctica de las proposiciones matemáticas o geométricas. La manera de resolver qué tipo de afirmación pudiera ser, y a qué tipo de objeto pudiese referirse, consiste en calcular las consecuencias ontológicas (las “señales” a lo largo del camino que “es”) implicadas por la forma lógica de este tipo de proposición.” (Trad. nuestra).



cuanto ser, más allá de la ontología que supone construir un lenguaje significativo que sirva para conocer lo-que-es, respondiendo a sus reglas racionales básicas derivada de cómo enfocar el *hecho de ser*, es decir, lo que significa “es” aplicado a la *Physis*, al cosmos y sus partes. No es una indagación sobre el Ser ni sobre los tipos de entes y sus atributos esenciales, sino una indagación sobre las reglas lógico-lingüísticas de cómo debe funcionar “existir” al margen del espacio y el tiempo, abstrayendo el cambio físico, y guiándose sólo por principios atemporales de identidad, no contradicción, bivalencia, con pruebas argumentadas y conclusiones apodícticas.

Y tampoco habría que olvidar que la mayor parte del Poema –aunque nosotros conservemos muy pocos fragmentos frente a la primera- desarrolla una investigación sobre la naturaleza, la cual no está vista como un ámbito sensible caracterizado por su aparición y desaparición continúa, por su falta de consistencia ontológica y su precaria permanencia en el ser, pues esto no tendría ningún sentido para Parménides. La segunda parte es un intento de ofrecer una mejor explicación de la *Physis* que sus predecesores, y dar cuenta de fenómenos astronómicos o cosmológicos, o de fisiología humana, o de otros asuntos que sólo podemos deducir.

De esta forma, la relación de ambas partes no es un misterio, o supone el absurdo de pensar que la segunda parte es un mero cúmulo de teorías ajenas sobre la Naturaleza ofrecidas para ver los descarriados que están los mortales, y observar cómo no debe caerse en tales falsedades<sup>239</sup>.

3) En una **Tercera y última Fase** del proceso lógico nos encontramos con los teoremas lógicos para indagar la *Physis* (B8). Dos tesis básicas de B8:

1. Nada se crea o destruye: comienza o deja de existir. Lo existente es ingenerado e indestructible.

2. Lo existente es continuo: no existe el vacío (=no ser).

---

<sup>239</sup> Como mantiene Néstor Luis Cordero, y muchos antes que él.

Todo se apoya sobre “el necesario supuesto existencial del lenguaje, sobre el que operan los principios lógicos de bivalencia y de contradicción<sup>240</sup>.” Hay dos bloques de demostración, después de la presentación de los predicados del ser:

- A) La Prueba contra la generación y la destrucción (B8.5-21) con el tiempo como problema del fondo.
  
- B) La Prueba contra el movimiento y el cambio (B8.22-33 y 42-49) con el espacio y el vacío como problema del fondo.

Tan sólo decir sobre el asunto del tiempo, en este tercer nivel señalado en el libro de Solana Dueso, dos breves apuntes.

Señalar que en la parte física del Poema sí se admite una génesis temporal en la medida en que se parte por hipótesis de un par de principios –luz y oscuridad- que idénticos a sí mismos admiten mezclas generativas para crear nuevas cosas –como harán luego los pluralistas-, sin, por ello, caer en contradicciones. A lo que habría que añadir que en esta segunda parte del Poema no se niega ningún predicado establecido en la primera, ni a la inversa.

Pero Parménides no critica por sí mismos el cambio, la génesis, el movimiento o el tiempo, sino solamente una determinada forma de entenderlos, aquella que introduce al no-ser para explicar la génesis o el origen de algo. Parménides critica en sus predecesores, o contemporáneos, sus errores lógicos, su concepción del tiempo y de la generación, al no atenerse a la *crisis*, a la decisión del “es” o “no es”. Aunque no hay que olvidar que, si bien las cosas de la realidad física nacen y perecen, propiamente *lo que es es ahora*, el ser de las cosas es “ser presentes”, su existencia es el ahora.

En el escenario que se atisba en la segunda parte del Poema se puede vislumbrar que se trata de un universo físico donde hay un proceso infinito de nacimiento, desarrollo y destrucción, a partir de dos principios únicos, la luz y la

---

<sup>240</sup> Solana Dueso, José, *De logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*, p. 69.

oscuridad o la noche, que son inengendrados e imperecederos -“De este modo, pues, según el parecer, nacieron estas cosas y ahora son/y de aquí en adelante irán muriendo, una vez criadas.”-, esto es, un universo generado y destructible en el curso de un tiempo sin fin. Esto no contradice la primera parte del Poema aunque obliga a precisar que el tiempo aparece en éste en tres niveles distintos: a) de forma atemporal en el discurso lógico y sus pruebas<sup>241</sup>, b) manteniendo, como el resto de presocráticos, unos principios eternos de duración ilimitada como génesis de la *Physis*, y c) un tiempo limitado, y más o menos efímero, para cualquier construcción cósmica.

## 5. ¿Cuál es, pues, la interpretación correcta del Poema de Parménides a la vista de lo expuesto anteriormente?

A nuestro juicio, la interpretación más acertada del Poema va en la línea de lo que José Solana Dueso ha ensayado en su libro *De logos a Physis*, que hemos denominado lógica-epistemológica, y que hemos expuesto de modo muy esquemático en las páginas anteriores. No tratábamos aquí de hacer una monografía sobre Parménides, pero somos conscientes de que hay una tradición muy arraigada que interpreta a este autor como el creador de una primera versión de una teoría metafísica u ontológica sobre el Ser al estilo de Aristóteles (o de cierta interpretación de éste), basada en una primera versión de una epistemología preplatónica, o, más bien, platónica de hecho, al distinguir dos tipos de conocimiento, sensorial y racional, que apuntan a dos ámbitos distintos de realidades.

---

<sup>241</sup> Dike, Ananke, Moira y la propia *krisis*, eliminan el tiempo, dice Solana Dueso en su libro, precisando: “Si hay unas condiciones prefísicas para hablar de la generación, habrá también condiciones pretemporales para hablar del tiempo [...]”. *Op. Cit.*, p. 94.

A nosotros este enfoque sobre Parménides nos parece anacrónico, y en un subapartado posterior explicitaremos por qué, y, por tanto, abogamos por una interpretación –que hay que matizar mucho- en la línea de Solana Dueso, que se mueve desde un análisis lógico de un tipo de lenguaje específico usado por el presocrático hasta las condiciones, derivadas del anterior, que se utilizan a la hora de enfrentarse a la explicación de la *Physis*. Ya en una interpretación lingüística de Parménides vimos con Alberto Bernabé la virtualidad que tiene el griego clásico del Poema -en función argumentativa- para construir una especie de protológica -no técnica o formal desde luego- que intenta elaborar un tipo de lenguaje probatorio o demostrativo, que se atenga a ciertas reglas internas de funcionamiento, desde el punto de vista sintáctico, pero, sobre todo, semántico.

La muy interesante tesis de Tomás Calvo lleva a fijarse en cómo se fue interpretando el Poema históricamente, y cómo se volcaron sobre él conceptos y teorías posteriores, reinterpretándolo en términos platónicos o aristotélicos, aunque siempre hubo (el propio Aristóteles en textos variados) una tradición que lo enmarcó en la investigación sobre la Naturaleza, aunque sus detalles fueran olvidados en favor de su planteamiento previo, más original (y más llamativo para ser recuperado siglos después por interpretaciones, pongamos por caso, de tipo neoplatónico). Calvo intenta reducir el Poema a una interpretación filosófica –no lingüística, a pesar de recurrir a la semántica estructural con acierto- que se mantendría en un plano de contraposición de dos tipos de lenguaje -como dos formas de abordar la realidad-, pero sin conexión ninguna entre ellos, con sus normas y sus reglas propias, pero sin ver una relación efectiva entre ambos. El lenguaje lógico –una especialización de una variante del griego clásico, como podía serlo el lenguaje del *epos*, aunque con otros fines- y sus pruebas convincentes –como si la diosa dijera a la manera de Heráclito: no me hagas caso a mí sino al *logos*- no tendrían nada que ver con el lenguaje narrativo, con el lenguaje conjuntivo y temporal aplicado a los fenómenos naturales. Pero esta exclusión de lenguajes que postula Calvo, esta disjunción de ámbitos, parece muy artificiosa, y, por encima de todo, bastante inútil cuando lo que se trata de explicar de una cierta forma son los hechos o las relaciones entre los seres de la *Physis*.

Por esta razón nos parece, con Solana Dueso, que hay que recuperar un Parménides realmente presocrático –al margen de la recepción que éste haya tenido

posteriormente-, e intentar ver su originalidad de planteamiento en su época: esas *pruebas judiciales* para interrogar sobre lo que significa el hecho de ser una cosa. Que luego deberían servir para construir una teoría coherente sobre los fenómenos celestes o biológicos, o de imposición de nombres a las cosas. El único gran problema de la obra de Solana Dueso es que se confunda el gran aparato teórico de análisis filosófico –lógico, de filosofía de la ciencia- con el escrito histórico de Parménides. Desde luego que es lícito utilizar todo un utillaje analítico y complejas argumentaciones conceptuales sobre el Poema, pero siempre se corre el riesgo de ahogar el contexto histórico y el propio sentido del texto. Y curiosamente este tipo de abordaje no parece tener una buena recepción por parte de los filólogos, a diferencia del caso de los filósofos, pues no hay que olvidar que gran parte de la filosofía griega está supeditada a las interpretaciones de filólogos, cuyas ideas filosóficas o no se hacen explícitas como tal en la mayoría de los casos, o de alguna manera se presupone que emanarán por sí mismas a partir del análisis de los textos.

## 6. ¿Es *el Ser* de Parménides –lo-que-es- finito o limitado en algún sentido espacial o es infinito o ilimitado en un sentido conceptual?

Una de las piedras de toque en el conflicto entre interpretaciones es la supuesta finitud de lo-que-es en Parménides y su comparación con una pelota.

Parece que últimamente los intérpretes y traductores desafían el cliché siempre repetido de que el *Ser de Parménides es finito, limitado* (cliché por partida doble al hablar del Ser; sustantivado y con mayúscula). Parecería que la propia lógica del eléata va contra un cierre de lo-que-es en límites, pues esto supondría un final del hecho de ser, un corte lógico a la noción de plenitud y totalidad de un *es* que lo

llena todo. ¿Cómo no creer que Parménides no se planteó qué habría más allá de lo-que-es, desechando el no-ser como respuesta? ¿Por qué pensar que lo que hizo Meliso fue una rectificación de fondo más bien que una adaptación a una pretendida *física lógica*?

El problema no estaría tanto en la lógica interna de Parménides sino en lo que dice el texto de su Poema, y cómo interpretarlo. Y no en 8.4, cuya lectura ya, por ejemplo, en Simplicio aparece, como recuerda Alberto Bernabé, como ἡδ' ἄτέλεστον, “sin fin” –en su traducción: “entero, homogéneo, imperturbable y sin fin”, dice el verso- sino a partir de 8.26 en adelante. El problema consistiría en cómo interpretar, pues, las alusiones a los límites o a las ataduras que limitan a lo-que-es, explícitas en el Poema.

La traducción de Alberto Bernabé recoge este sentido no espacial o físico de lo *limitado*. En su nota 26 a su traducción dice: “πείρατα tiene aquí un sentido arcaico, el de las “ataduras” o “nudos”. No se trata de referirse a “límites” en extensión del ser, sino a que permanece metafóricamente “atado” porque no puede cambiar<sup>242</sup>.” De hecho, prescinde absolutamente de las palabras “límite” o “límites” en su versión:

Mas inmutable, en la atadura de cadenas poderosas  
está, sin principio ni fin, pues <<nacimiento>> y <<destrucción>>  
fueron desterrados muy lejos y los rechazó la verdadera convicción.  
Manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo  
y así permanece firme donde está, pues la poderosa Necesidad  
lo mantiene en las prisiones de la atadura que lo encierra por ambos lados  
y es que no es lícito que lo que es sea incompleto,  
pues no está faltó, ya que, en caso de estarlo, todo le faltaría.  
[...]  
[...] Pues la Moira lo aherrojo  
para que sea total e inmutable [...]  
Pues bien, como hay una atadura<sup>243</sup> extrema, completo está  
por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda,

---

<sup>242</sup> *Poema. Fragmentos y tradición textual. Parménides*, Ed. y trad. de Alberto Bernabé, Intro., notas y comentario de J. Pérez de Tudela y epílogo de Néstor Luis Cordero.; p. 44.

<sup>243</sup> Bernabé sustituye el lenguaje de los límites por ataduras que implican que lo-que-es es inmutable, firme, completo, igual a sí mismo; son límites lógico-materiales, que hacen que lo-que-es no pueda cambiar, variar, así el eón está atado necesariamente, sin poder dejar de ser lo que es, sin origen ni fin.

desde su centro equilibrado por doquier, pues que no sea algo mayor ni algo menor aquí o allí es de necesidad,  
ya que ni hay algo que no sea que le impida alcanzar  
lo homogéneo, ni hay algo que sea de forma que haya de lo que es  
por aquí más, por allí menos, pues es todo inviolable.  
Y es que, igual a sí mismo por doquier, se topa consecuentemente con sus  
ataduras<sup>244</sup>.

La interpretación de Aristóteles de Parménides en cuanto contrapuesta a la de Meliso, se basa en este punto en que para el primero el ser es uno en cuanto al concepto (*kata ton logon*) en vez de ser uno en cuanto a la materia (*kata ten hylen*) del segundo, y que, por tanto, el Estagirita afirma que el primero habla del ser como limitado (*peperasmemon*) frente a Meliso que lo considera ilimitado (*apeiron*). Pero, este hecho se puede interpretar de la forma siguiente, si tenemos en cuenta que los dos contextos son diferentes: el ser de Parménides es limitado en términos lógicos en cuanto tiene límites en el pensamiento y el decir, está sometido a constricciones de manera lógica –no se puede decir o pensar cualquier cosa sobre lo que es-, no hay límites impuestos por otro Ser –o más bien por otro “es”-. Mientras que Meliso lo lleva a la extensión física material, a un Cosmos sin límites.

Es, además, en este contexto donde aparece la comparación con el globo, la bola o la pelota esférica, que se afirma en B.43 del Poema de Parménides:

Pues bien, como hay una atadura extrema, **completo** está  
por doquier, **parejo a la masa de una bola bien redonda**,  
desde su centro **equilibrado** por doquier, pues que no sea algo mayor  
ni algo menor aquí o allí es de necesidad....<sup>245</sup>

Claramente se trata de una comparación de segundo grado: no sólo con un globo o bola esférica, donde se señala la equidistancia de todos los puntos al centro, sino con la masa de éste o ésta, es decir, con una distribución homogénea de *lo que es*, que aquí se trata de hacer visible a la imaginación. Es una *comparación lógica*.

---

<sup>244</sup> Marcamos en los textos traducidos el lenguaje de ataduras, necesidad y límite(s).

<sup>245</sup> Traducción de A. Bernabé, que aclara en nota lo siguiente: “El ser es comparado con una bola por su carácter equidistante y equilibrado. Es, insisto, una comparación y no se afirma de él que sea esférico.” Negrita nuestra.

## 7. Diferencias entre Parménides y su seguidor Meliso: el caso de lo-que-no-es frente al vacío

En los teoremas lógicos para indagar la *Physis* que antes citábamos siguiendo a Solana Dueso, aquel que tendría que ver con la negación del movimiento y el cambio (B8.22-33 y 42-49), este autor se centra en el vacío y el espacio, en una supuesta prueba que Parménides podría haber usado para negar el espacio vacío en cuanto no-ser-.

Pero aquí Solana se deja atrapar, como ha sido muy habitual en la tradición, en la confusión entre Parménides y su seguidor Meliso de Samos. La prueba lógica no aparece en el Poema por la sencilla razón de que el autor de Elea no habla nunca del vacío, y mucho menos hace una equiparación de éste con el no-ser. Quien hace esta equiparación, sacando varias consecuencias, es Meliso:

232 (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 112, 6-15:

**(7)** Y no hay vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse.

**(8)** Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso. (9) Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno. (10) En consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es. Y si, por tanto, es un pleno, no se mueve<sup>246</sup>.

Meliso hace aquí una equiparación inmediata entre vacío y nada, identificando groseramente lo-que-no-es con el vacío. Y presupone que para desplazarse lo-que-es tendría que hacerlo en un supuesto vacío (como si las partes de un pleno no pudieran cambiar de lugar, intercambiándose el sitio). Y luego gradúa el vacío: lo raro

---

<sup>246</sup> *Los Filósofos Presocráticos*, II, ed. Gredos, (trad. de Francisco José Olivieri), p. 123.



sería más vacío que lo denso. Pero él niega, a su vez, la existencia de lo raro, ya que lo único que existiría sería lo pleno. Y lo pleno no acoge a nada ni hace lugar a algo que no sea ello mismo. Y al no existir el vacío, sólo habría lo pleno, equiparado con lo denso, pues un ser-raro supondría admitir el vacío, un ser que acogería –haría sitio- a otro tipo de ser en él, al menos para desplazarse por él o a través de él (y aquí tendría puesta la oreja Leucipo).

Por esta razón, aunque aceptemos su interpretación general de Parménides, no podemos aceptar aquí el planteamiento concreto que hace Solana Dueso (y no sólo él desde luego), sobre vacío y nada, y esta atribución a Parménides de conceptos que sólo aparecen en Meliso. Intentaremos sintetizar en los siguientes párrafos nuestra forma de ver el asunto, sin perjuicio de que más adelante retomemos este asunto como tema esencial de los atomistas, en cuanto que la introducción del vacío por parte de estos supondría aceptar un tipo de ser incorpóreo dentro del marco de interpretación presocrático de la *Physis*. Y aquí el problema fluctuará del vacío hacia el propio concepto de *cuerpo*, que, a su vez, los intérpretes identifican sin más con los átomos, por ejemplo, sin que exista una base textual para hablar de cuerpos físicos en general, ni en particular de átomos corpóreos.

Como hemos visto en las citas previas, Meliso mezcla dos órdenes de discurso distintos: las reglas lógicas del lenguaje para hablar de las cosas y el propio y concreto lenguaje físico –dos niveles de lenguaje distintos, como señalaba el propio Solana Dueso previamente. Los conceptos de desplazamiento, densidad o rareza, y el propio vacío son conceptos físicos, no lógico-materiales. El *hecho de ser* una cosa no tiene gradaciones, no se puede ser *más* o *menos* en términos lógicos (como no se puede estar un poco o muy casado), aunque en términos físicos podría admitirse que hay tipos de seres: densos o raros, plenos o vacíos; pero siguen siendo seres, no “nadas” (o uno podría llevar más o menos tiempo casado; pero tiempo aquí es un concepto físico, no lógico).

Así que es gratuito, como hace Meliso, asimilar lo-que-no-es con el vacío, y el cambio con el movimiento de lugar, o la infinitud con la magnitud en el espacio, o la presencia lógica (atemporal) de lo-que-es con el presente físico temporal (que viene

del pasado y va hacia el futuro), o la inmutabilidad de lo-que-es con la ausencia de un cuerpo que sintiera dolor o sufrimiento. Lo-que-es funciona en Parménides como lo sin fin, el todo o lo uno, en términos lógicos absolutos; pero Meliso los *fisicaliza* y llega a decir que si existiera una multiplicidad tendría que estar formada por *unos* como los que él ha descrito, se entiende que en forma distributiva, y eso sólo podría darse si habláramos en términos físicos (y así la tierra, el agua, el aire y el fuego no deberían cambiar nunca y ser siempre iguales a sí mismos, como principios inmutables). Y de ahí las multiplicidades esgrimidas por los pluralistas del siglo V a.C., como las raíces de todas las cosas de Empédocles, las semillas infinitas de Anaxágoras, o los infinitos átomos atravesando el vacío de Leucipo y Demócrito.

Parménides no confunde los niveles de lenguaje y por eso nunca habla de vacío (como tampoco denomina falsas a las afirmaciones sobre la Naturaleza). Pero parecía más fácil atacar al tosco Meliso que al temible Parménides, más difícil de entender; y eso harán tanto Platón como Aristóteles (este último mezclando las teorías de ambos para confundirlas y criticarlas, como hace siempre).

Así, en nuestra interpretación, afirmaríamos que el vacío no tiene por qué ser un lugar donde no hay nada, o, mejor dicho, un lugar *donde hay nada*, pues se identifica con el no-ser. Admitir el vacío no tendría por qué conllevar admitir el no-ser absoluto –como espacio sin ser o vacío absoluto de ser- sino admitir que el ser no es homogéneo en su masa equidistante e igual en todos sus puntos a sí misma, es decir, que su *densidad de ser* o su *homogeneidad de ser* cambia, pues habría más o menos ser en el todo del ser. Aunque Meliso lo plantea en términos de *pleno* frente a *raro* en el sentido jónico ya utilizado por Anaxímenes. Por lo cual admitir otro tipo de ser, no lleno o pleno, no saturado, no es necesariamente admitir un no ser absoluto; si bien es cierto que rompe con la lógica de dos términos únicos y absolutos heredada de Parménides: o existe un todo compacto y homogéneo o no existe absolutamente nada.

No obstante, lo que queríamos remarcar aquí era que vacío y lugar son dos conceptos distintos, y que sería más lógico ligar el primero con la posible falta de homogeneidad del ser –“Pues ni hay un no ser que le pueda impedir el lograr/ser

igual del ser –y parejo, ni tampoco hay un ser que, del mismo,/fuera a haber aquí más y allí menos.....<sup>247</sup>”, que con el lugar.

Pero, sobre todo, no cabría confundir vacío con espacio –o con espacio vacío-, como hacen muchos intérpretes como Solana, pues al igual que el vacío no tiene por qué ser un no-ser absoluto (salvo en una lógica ontológica binaria) el vacío no tiene por qué ser entendido como espacio –un tipo de espacio no lleno-. Se podría hacer una analogía con el tiempo. *Lo que es* como sujeto lógico no está ni en el espacio ni en el tiempo. El tiempo y el espacio se puede analizar como principios abstractos que pertenezcan a los propios teoremas lógicos: como sujetos de relaciones o cambios. Pero el concepto de vacío es un concepto físico, ligado, como la sucesión del tiempo –el transcurrir del tiempo de un pasado a un futuro de los acontecimientos vividos o percibidos- a la falta de homogeneidad de lo percibido (de lo sólido, lo líquido o lo gaseoso; lo que opone resistencia o es visible, o es invisible e intangible); así que se puede decir que *lo que es* es intemporal o inespacial –ajeno al espacio- pero no que sea *invacuo* –permítasenos el neologismo para indicar algo *ajeno al vacío*-.

Es Meliso quien intenta trasladar los principios lógicos (o lógico-epistemológicos) de forma directa al campo de la *Physis*, y por eso habla de un Ser con magnitud, infinito espacialmente, que siempre fue en el pasado y que seguirá siendo en el futuro, y por eso identifica directamente al no-ser con el vacío entendiendo que *lo que es* se movería físicamente por él, al ser penetrable, confundiendo los principios lógicos con los físicos. Meliso interpreta de forma literal que el cambio de lugar es ocupar un lugar vacío, y que al no existir el vacío *el ser* sería uno, al igual que al ser infinito no limitaría con nada (ni con el ser ni con el no-ser).

De ahí la cautela que habría que tener para no entender como equivalentes al espacio y al vacío, de distinguir la lógica espacial relacional de la concepción física de un mundo que podría no ser homogéneo, pero sí plenamente existente. No se puede confundir el vacío con la nada; si el vacío existe, existe como un tipo de ser existente;

---

<sup>247</sup> Según la traducción de Solana Dueso. Mientras que A. Bernabé traduce: “ya que ni hay algo que no sea que le impida alcanzar/lo homogéneo, ni hay algo que sea de forma que haya de lo que es/ por aquí más, por allí menos...”. Ambas versiones distinguen claramente que hay dos formas de romper la homogeneidad: a) la interposición del no-ser, y b) la distinta densidad de ser en distintos lugares (siendo esto una metáfora espacial como la de la masa de la bola bien redonda; pues si siguiéramos esta lógica, aunque el ser sea uno, debería estar en un lugar –un aquí absoluto-, y el lugar sería distinto del ser...y entraríamos en el modelo de refutación de Gorgias).

que no haya grados en la existencia no debería presuponer que todo lo existente en la *Physis* es del mismo tipo –con tal de que no conlleve lo que no es-. En este ‘hueco conceptual’, más físico que lógico, es donde se mueve Leucipo, y en otro sentido, más tarde, Demócrito<sup>248</sup>.

\*\*\*

La conclusión es que (sin meternos ahora en el asunto del tiempo) Solana se salta un nivel de análisis (de los que él mismo había distinguido). Una cosa son los principios generales lógicos sobre la Naturaleza (la fase 3 que señalábamos) y otra el discurso propiamente físico.

Las argumentaciones sobre el fragmento 8 se mueven en el nivel de los principios lógicos generales sobre la Naturaleza, no en el de los cambios o desarrollos de los seres naturales concretos. Así se hablará de cambio de lugar, de lo-que-es, o de densidad de las cosas que son (o de origen de lo-que-es), no de desplazamiento de objetos de un lugar a otro, magnitudes físicas, densidad o rareza de los seres (el hecho de ser no tiene propiamente densidad o magnitud), o de ocupación del vacío. Aunque la argumentación puede ser análoga, los conceptos no lo son: y no-ser no es equiparable a vacío.

Por lo demás, hemos visto con el caso del vacío y la nada este salto que hay desde los conceptos lógicos de Parménides con la física lógica de Meliso. Repárese que no estamos comparando el discurso sobre la *Physis* de ambos, pues la teoría de la Naturaleza de Parménides con sus principios y algunos detalles concretos sobre astros o seres vivos –su indagación *perì physeos*- que conservamos, y que nos permiten medir cómo podía ser en términos generales su teoría, no ha entrado en juego aquí, y no parece que Meliso la tenga en cuenta en ningún sentido. Lo novedoso, para bien o para mal, del autor de Samos es aplicar de forma directa un

---

<sup>248</sup> Como señalábamos en nota al citar en la subsección “Lingüística antes de la Lingüística...” a Alberto Bernabé y la distinción que éste captaba en los atomistas de dos formas distintas de ‘ser’. Ver más adelante el apartado sobre los atomistas.

discurso lógico, que marca pautas epistemológicas sobre la Naturaleza, a la explicación de la *Physis*, retraduciendo los conceptos hasta dónde sea necesario.

La tabla de abajo intenta marcar los atributos de lo-que-es de Parménides, en clave lógico-material (una lógica de cierto lenguaje argumentativo griego con una referencia, más o menos abstracta, a la realidad de la *Physis*) frente a atributos análogos de Meliso referidos a un Ser único infinito físico que pretende cumplir las leyes de la lógica de Parménides en una especie de *lógica fisicalista*.

| PARMÉNIDES                                 | MELISO  |
|--|---|
| Lo-que-no-es inexpressable                 | No-ser como no expresable (la nada).  |
| Ingénito e imperecedero                    | Ingenerado (porque no tiene principio ni fin en el tiempo)                            |
| Uno  | Uno puesto que es infinito (no limita con otro físicamente)                           |
| Homogéneo/semejante                        | Homogéneo (igual a sí mismo).   |
| Entero/completo/total                      | Todo (en cuanto realidad física)  |
| No divisible/continuo                      | No divisible (pues entonces se movería, y dejaría de ser).                            |
| Todo a la vez en el tiempo (atemporalidad) | Siempre era y siempre será –es Eterno   |
| Sin fin –sin límites-                      | Infinito en magnitud  |
| Lo-que-es/No-ser                           | Sin vacío/ vacío (= nada=no-ser)  |
| Inmóvil (no cambia de lugar)               | Inmóvil (no tendría donde desplazarse, al no haber vacío, y es “continuamente” pleno) |
| Es plenamente/lleno de ser                 | Pleno (no ser denso y raro; si algo acoge a otro o es un lugar para otro, no es       |

|                         |   |
|-------------------------|---|
|                         | pleno, no es denso; pero no hay límite con el vacío)  |
| Inmutable/imperturbable | inmutable: en cantidad, en cualidad (misma forma, sin alteración), ni tener dolor ni sufrir pena (porque no sería un todo, ni homogéneo, cambiaría su fuerza, su condición –dejaría de ser sano o dejaría de estar sin sufrir-) |

Quizá habría que señalar, asimismo, que Meliso dice de su Ser que no tiene cuerpo (orgánico, como el de un ser vivo) pues es uno, ya que al ser uno no tiene espesor ni partes (no es divisible) y es inmutable (no tiene dolor ni sufre pena). Por contra, en el Poema de Parménides σῶμα no aparece, sólo δέμας (apariencia-aspecto) en las *opiniones* de los mortales, para describir a las dos formas (μορφάι) contrarias: la del etéreo fuego de la llama y la densa y pesada del cuerpo de la noche.

## 8. Ontología versus Física: ¿por qué no una interpretación ontológica (o metafísica) de Parménides?

Primero habría que preguntarse: ¿Qué sentido tendría la primera parte del Poema sola, sin un saber al que se va a aplicar luego, sea para criticarlo, enmendarlo, o rectificarlo de alguna forma? ¿O qué sentido tendría la segunda parte sola: una explicación cosmológica apoyada tan solo en dos principios contrapuestos y excluyentes que se relacionan de cierta manera para explicar el cosmos?

Si se supone que hay una contradicción entre las dos partes del Poema de Parménides es porque se supone que la primera es una ontología del ser uno e inmutable, autónoma, que, de alguna forma, deja de lado la segunda parte, la anula o la convierte en algo erróneo y desechable. Por el contrario, si se interpreta la primera parte como una metodología aplicada a la segunda, que sería su contenido, su referencia, podría empezar a tener sentido su relación, a pesar de la asimetría entre procesos lógicos -llevados por la verdad de una férrea lógica de la contradicción y sus reglas- y el dominio de la física -donde se da una contingencia y pluralidad irreductibles- en el que no se pueden pretender verdades absolutas<sup>249</sup>.

Se ha tendido a entender a Parménides al revés: no como quien proporciona un criterio seguro para evaluar los necesariamente contingentes conocimientos humanos, sino como alguien que posee un saber absoluto, ya cerrado, sin fisuras, una metafísica constituida.

Y aquí es donde entran las interpretaciones de Parménides desde la ontología o la metafísica. En principio tomando como base toda la hermenéutica neoplatónica que ya veía en Parménides un precursor de Platón y sus dos formas de conocimiento, una forma sensible y una inteligible. Y derivando de ahí, como hiciera el propio

---

<sup>249</sup> “Desde este punto de vista, podemos entender el camino de la verdad como un auténtico ‘discurso del método’, es decir, como un instrumento al servicio de la investigación de la naturaleza [...] Parménides no es, pues, el místico arrebatado del ser uno y eterno que desprecia la realidad sensible.”, afirma con contundencia Solana Dueso, Op. cit. p. 145, aclarando que no aparece de esta última forma ni en Aristóteles ni en Plutarco.

Platón, dos ámbitos de realidad distintos, un ámbito del *mundo inteligible* y otro del *mundo sensible*, haciendo una correspondencia con la primera parte del Poema y con la segunda, respectivamente. De la segunda parte del Poema quedaban pocos vestigios y era una teoría más sobre la *Physis* con mucho menos interés –eso debieron pensar los neoplatónicos y neoaristotélicos que la comentaron y citaron– que la primera, más original y en el camino real del Ser del *Sofista* de Platón o de la ciencia del Ser en cuanto Ser de la *Metafísica* de Aristóteles.

De tal forma que la interpretación ontológica metafísica convertiría a lo-que-es (el hecho de ser) de Parménides, caracterizado por sus predicados lógicos (apodícticos), en un ser que estaría más allá de lo físico, un meta-ser, o dicho de manera más concreta, en una Forma inteligible platónica, o más bien una MetaForma, pues sería única y sería un doble metafísico de la *Physis*, y así, Parménides sería una suerte de Platón presocrático. El mundo físico sería o bien negado al estilo Meliso, o convertido en algo apariencial en el sentido platónico, un mundo perceptivo entre el verdadero ser y la nada, engañados también por el lenguaje vulgar que reproduce la experiencia sensible<sup>250</sup>. De aquí saldría una ontología del ser suprasensible único y limitado, o más bien el origen de la ontología.

Y de ahí salen, con el peso de muchos siglos, los que siguen viendo en Parménides el comienzo de la metafísica o de la ontología –cuando no de la propia filosofía, pues Anaximandro o Heráclito (y también Anaxágoras o los atomistas) ensayarían una especie de filosofía natural, pero sin ir al núcleo duro de la especulación-. Por eso, hoy en día, ha sido muy difícil para los nuevos intérpretes transitar por otros derroteros, y parecía una total osadía criticar el título de metafísico –o más suavemente, de ontólogo- concedido a Parménides, como adelantado y precedente del propio Platón y del propio Aristóteles. Como sería del todo impertinente sistematizar aquí una crítica a este tipo de interpretaciones –salvo la que ya se deduce de la interpretación no-metafísica de las páginas anteriores-, intentemos al menos indicar algo sobre la base última de ésta. Y para ello

---

<sup>250</sup> Sin embargo, Aristóteles nunca declara falsa la segunda parte del Poema, aunque la adapte a su manera de ver las cosas, así Parménides afirmaría que “lo uno según el concepto es múltiple según la sensación” (*Met.* 986b 20).



recurrirémos a un erudito, a una pluma muy reconocida que lleva más de cuarenta años trabajando sobre el tema: Néstor Luis Cordero, autor franco-argentino (podríamos decir), especialista en Parménides, y en el Platón más ligado al eléata.

Dice Cordero que los griegos nunca se preguntaron por “el ser”, que en forma de infinitivo sustantivado sería τὸ εἶναι en griego antiguo. Ninguno de los filósofos griegos se preguntó por el ser de las cosas o por cierto tipo de seres (incluido el caso de un ser supremo):

...ninguno de ellos se preguntó “¿qué es τὸ εἶναι?, literalmente “¿qué es el ser?”. Como se sabe, especialmente después de la sistematización aristotélica, la fórmula utilizada por todos los filósofos griegos para plantear la cuestión del ser es “τί ἐστὶ τὸ ὄν” (τὸ εὐόν en Parménides), “¿qué es [el (= lo)] ser?”. “Τὸ εὐόν” es el participio presente del verbo ser, sustantivado [...] la sustantivación representada por el artículo neutro “τό” (“lo”) es engañosa, y por eso Parménides la evita siempre que puede. En efecto, así como los infinitivos sustantivados poseen siempre un carácter dinámico, otro tanto ocurre con el participio τὸ ὄν que, en tanto que participio *presente*, significa “lo que está siendo”, lo que asume el hecho de ser, *ahora*<sup>251</sup>.

Como afirma Cordero, lo dicho hasta aquí sólo atañe a algo propio de la lengua griega antigua –tal y como decía el lingüista Émile Benveniste, resaltando que la estructura lingüística del griego predisponía hacia cierta vocación filosófica respecto a la noción de “ser”-, pues en esta lengua

La palabra “cosas” es *όντα*. Las cosas son, ya en la lengua corriente y cotidiana, “entes”, “algo [s] que es [son]”, “lo que está siendo”. La filosofía no se introdujo aún en este dominio: la lengua griega es así. Pero ¿por qué se llama “ente” a algo que es? Porque el hecho de ser se manifiesta en lo que es; si hay lo que es, *se supone* que hay el hecho de ser.

---

<sup>251</sup> Cordero, Néstor Luis, *Siendo, se es, La tesis de Parménides*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005 (primera edición en inglés *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004). En la nota 10 de la obra aclara Cordero: “Como en griego clásico el verbo “ser” no tiene gerundio, “eón”, sin artículo, equivale a “siendo”.”, p. 79.

*Sin el hecho de ser no habría cosas que son.* Esta suerte de perogrullada constituirá el núcleo de la filosofía de Parménides<sup>252</sup>.

Y, por esta razón, remata Cordero, es por la que el eléata comienza haciendo un análisis del hecho de ser, partiendo de la evidencia de que *se es*. La pregunta básica, forzando el lenguaje, sería: “¿qué es “es”?” (un imposible gramaticalmente “τί ἔστι ἔστι”).

La originalidad de Parménides, según Cordero, sería la de reflexionar en el preámbulo del Poema sobre en qué consiste el hecho de ser algo, de intentar explicar que las cosas no salen de la nada o desaparecen en ella, sino que el *hecho de ser* es absoluto. Simplemente que las cosas que *son* van cambiando desde su nacimiento hasta su muerte, es decir, las cosas siempre *son*, pero *no son* siempre las mismas.

La originalidad consistiría en plantearse algo más radical que los principios físicos de *lo que hay*, como el agua, el aire, o algo similar, consistiría en formularse la pregunta de por qué hay cosas<sup>253</sup>, es decir, *tà ónta*, literalmente, “los entes”, “lo que es” o “lo que está siendo” (en plural, “las [cosas] que son”).

Esta apretada síntesis de Néstor Luis Cordero aclara cuál es aquí el fundamento de la cuestión y cuál no, y son necesarias si uno no quiere errar en el punto de partida de su indagación en Parménides.

---

<sup>252</sup> *Ibidem*. Al no poner un sujeto al verbo ser Parménides evita “cosificar” la noción, pues el participio presente –como el infinitivo–, aun sustantivados, mantiene su carácter verbal –el verbo está en presente, no es un intemporal. Pero a veces sí aparece el sujeto, como en 6.1: “eòn émmanai” (= [lo que] está siendo, existe”, o mejor, “siendo, se es”). “Como en griego clásico –dice Cordero en nota 10, p. 79– el verbo “ser” no tiene gerundio, “eón”, sin artículo, equivale a “siendo””.

De todas formas, el hecho de utilizar sólo el verbo hace que funcione como un “impersonal”, que manifiesta la *presencia real y efectiva* (con el tiempo verbal en que esté el verbo) de la actividad que marca el verbo. Así “llueve” significa “hay –ahora– lluvia”, así *éstin* (en relación con *eínai*), es, significa, sin más, “hay ser”, es decir, “el hecho de ser está presente” (p. 80).

<sup>253</sup> Precizando Cordero que la palabra “cosas” no existe en griego clásico (aunque sí términos para nombrar ciertos tipos de cosas: *khreímata* (utensilios), *prágmata* (producciones o asuntos), “pero no para “cosas” en general” (*Siendo, se es*, p. 35), donde el griego usa en el mismo sentido el participio presente del verbo “ser” (en plural sustantivado).

## 9. La teoría física de Parménides recuperada: la interpretación de la teoría de la *Physis* según Luis Andrés Bredlow

Parménides propondría, pues, una nueva teoría de la *Physis*, el dualismo de luz y oscuridad, caracterizado por lo siguiente:

- a) Se parte de estos dos principios, existentes, idénticos a sí mismo, y diferentes uno del otro.
- b) No existe el no-ser, y, por tanto, “todo está lleno conjuntamente de luz y de oscura noche”.
- c) La generación y la corrupción se explican como procesos de combinación (mezcla) de los principios.

“Que la segunda parte exponía una teoría física es algo que se comprueba tanto en los fragmentos como en la doxografía<sup>254</sup>. Tanto en los fragmentos como en la doxografía tenemos pruebas del interés parmenídeo por la ciencia<sup>255</sup>...” como que las mujeres son más calientes que los hombres (según la evidencia de las menstruaciones), que identificara que la estrella matutina y la vespertina fueran la misma, su división pionera de cinco zonas terrestres, su formulación de teorías embriológicas, problemas relacionados con la sexualidad, su explicación del

---

<sup>254</sup> “Por lo que toca a la primera parte, los 78 versos conservados constituyen probablemente la mayor parte del original, en tanto que los 52 versos de la parte dedicada a la física, constituyen, en la conjetural suposición de Diels, como una décima parte del total. A juzgar por las diferentes informaciones doxográficas, este cálculo puede quedarse corto, de modo que bien podemos pensar en más de 500 versos dedicados a la física [...] la mayor parte de las interpretaciones modernas tienden a insistir en la importancia de la primera parte y a considerar como insignificante la segunda.”, Solana Dueso, José, *De logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*, p. 171.

<sup>255</sup> Solana Dueso, José, *De logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides.*, p. 172-173.

conocimiento como una noción de mezcla corporal. Plutarco recalcará los intereses físicos de Parménides y que no son un mero plagio de otros.

Queríamos dejar constancia aquí en una fulgurante síntesis algunas ideas centrales del filólogo e historiador de la filosofía Luis Andrés Brelow, sobre el tema de la teoría física de Parménides, al que dedicó varios de sus artículos académicos, partiendo de estudios muy minuciosos del texto (a partir de las versiones de su maestro, Agustín García Calvo) y de un conocimiento muy profundo de la bibliografía sobre el eléata<sup>256</sup>.

Entre los intérpretes modernos, dice Bredlow, es opinión recibida que el poema de Parménides se dividía en dos partes principales (sin contar el Proemio): una, la Alétheia o "vía de la verdad" acerca del Ser o de lo-que-es; la otra, sobre las opiniones o creencias de los mortales, que se ha dado en llamar la Dóxa o "vía de la opinión", y que incluía un elaborado sistema de doctrinas cosmológicas, cosmogónicas, astronómicas y biológicas

La Dóxa habría sido interpretada como un mero compendio de opiniones ajenas, como una doctrina pitagórica que Parménides expone sólo para refutarla, un diagnóstico de los desvaríos del género humano, un modelo ejemplar de los errores humanos, cuya refutación habrá de servir para refutación de todos, o bien como un conjunto de hipótesis o conjeturas plausibles o verosímiles, a diferencia de la certeza absoluta de la verdad, y, sobre todo en los estudios de los últimos decenios, como una serie de teorías físicas propias sin más del propio Parménides.

Néstor-Luis Cordero, reconoce Brelow, abría una vía de interpretación radicalmente nueva del problema. De acuerdo, en lo esencial, con los razonamientos de Cordero en las opiniones de los mortales no cabe certeza o confianza verdadera (*pístis alethés* B1,30), el orden y conjunto total de esas opiniones es 'engañoso'

---

<sup>256</sup> Seguimos en esta apretada síntesis sobre la teoría de la *Physis* de Parménides algunos artículos de Luis Andrés Brelow, fallecido prematuramente en el medio de una prolífica y muy provechosa carrera en el campo de la filosofía griega en España. Recurriremos en concreto al siguiente artículo de este autor: "Parménides científico y las opiniones de los mortales" (ver bibliografía).

(*apatelón* B8, 52), término cuya fuerza negativa es imposible relativizar; las opiniones son falsas y erróneas sin más, mera convención lingüística o hechura de 'nombres' establecidos por los mortales (B8, 38-41).

Por otro lado, en lo tocante a las teorías científicas del Poema la diosa promete a su oyente, no menos inequívocamente, que llegará a "saber" (*eidénai*) la naturaleza y el origen del éter, del sol, de la luna y del cielo (B10). Tampoco cabe pensar que Parménides haya juzgado falso o engañoso cuanto se dice en los fragmentos acerca de la unión de los sexos (B12), la luz de la luna (B14-15), el modo de pensar de los mortales (B16) o la fisiología de la procreación humana (B17-18); en ningún momento se nos dice que representen las "opiniones de los mortales".

Los lectores antiguos del poema, nos dice Luis Andrés Brelow, desde Aristóteles hasta Simplicio, tomaron las teorías físicas como propias de Parménides. En conclusión: es forzoso distinguir, en contra de la *communis opinio* de los intérpretes, entre las "opiniones de los mortales" y las teorías físicas propias de Parménides (como ya había hecho una minoría de estudiosos). Cordero ha propuesto, por tanto, en 2010 una nueva ordenación de fragmentos del Poema<sup>257</sup>:

**B 1-2-3-5-10-11-13-14-15-17-18-6-16-7-8-9-12-19**

Donde sólo los fragmentos 9, 12 y 19 corresponderían con las opiniones de los mortales. El resto -de distintos lugares del *Poema*- pertenecerían a la Vía de la Verdad. Esta ordenación y división era ya una rectificación de versiones previas, y se puede o no estar de acuerdo con ella, pero, en lo esencial lo que afirma es que la teoría de la *Physis* de Parménides forma parte de la denominada Vía de la Verdad.

Habría habido, pues, una confusión sistemática de las dos (o tres) secciones del poema anunciadas al final del Proemio con las dos (o tres) vías de búsqueda de B2-6-7. Y se ha forzado la imagen de las vías de búsqueda para que coincidieran con la oposición de verdad y creencias de los mortales. Aunque la cuestión más decisiva parece ser: ¿en qué se opone exactamente la teoría física de Parménides a las opiniones engañosas de los mortales?

---

<sup>257</sup> Cordero, Néstor Luis, "The 'Doxa of Parmenides' Dismantled", *Ancient Philosophy* 30 (2):231-246 (2010).

El principio fundamental de la teoría física de Parménides, afirma Bredlow, sería la mezcla y compenetración recíproca de los opuestos, empezando por la antítesis de 'luz'/'tiniebla'. Desde el inicio de la cosmogonía o teogonía en el fr. 12 la deidad que gobierna todas las cosas, presidiendo en todas partes la mezcla o unión de los sexos (que podemos tomar como representativa de la relación entre los opuestos en general, ya que se habla expresamente de "todas las cosas" y no sólo de los seres vivos). Luego, en el fr. 16, se dice que la manera de pensar de los hombres depende de la mezcla o fusión (*krâsis*) peculiar que se da en los miembros de cada uno, probablemente más o menos en el mismo sentido en que se habla, en la teoría genética del poema, del equilibrio del semen masculino y femenino "en el cuerpo mezclado" (*permixto in corpore*, B18,5).

Lo confirma, por lo demás, la tradición indirecta: Plutarco atestigua que Parménides "compuso una ordenación del mundo, y habiendo mezclado como elementos lo luminoso y lo oscuro, a partir de éstos y por medio de ellos produce todos los fenómenos" (*Adv. Col.* 1114b); y Aristóteles escribe que "los que establecen dos principios, como Parménides el fuego y la tierra, hacen de los intermedios, el aire o el agua, mezclas de aquéllos" (*De gen.* II, 3, 330b13-15). En los confusos testimonios doxográficos también se habla de que la Vía Láctea se formó de la mezcla de "lo denso y lo ralo", según Aecio...o de que los hombres se originaron de una mezcla de fuego y humedad en Censorino...

Esto es exactamente lo contrario de lo que sucede en las creencias de los mortales, donde la luz y la tiniebla están nítidamente separadas (B8, 56-59), lo mismo que los opuestos derivados (lo caliente y lo frío, lo raro y lo denso, etc.) que caen bajo sus respectivos poderes, repartidos "en estas cosas y en aquellas" (B9, 2), lo cual parece excluir de raíz cualquier posibilidad de una mezcla, y más aún de una fusión y compenetración mutua (*krâsis*) de los opuestos. A esa creencia en la separación (lógica a la vez que física de los opuestos) se opone el saber (*eidénai*, B10) físico que la diosa enseña a su discípulo.

El paso de las creencias a la teoría física podían haber sido, especula Bredlow, los escuetos versos B4, 1-2:

Mas mira las cosas ausentes, presentes de firme a la mente:  
que no cortarás lo que es, tal que junto a lo que es no se tenga.

No se debe recortar lo-que-es, como hacen los toscos mortales al dividirlo en opuestos separados entre sí y repartidos "entre estas cosas y aquellas"; pues en realidad los opuestos están mezclados y contenidos o 'presentes' cada uno dentro del otro o, más exactamente, están constantemente pasando unos a través de otros, ya que las proporciones de la mezcla nunca se mantienen estables ni quedan "en lo mismo", sino que van alterándose y fluctuando a cada instante (lo que permitiría entender los versos finales del Proemio que aluden a aprender cómo las cosas aparentes "tenían que ser realmente, todas por todo pasando").

Las oposiciones que los mortales toman por excluyentes y absolutas<sup>258</sup> quedan reducidas a meras diferencias cuantitativas o de grado así por ejemplo en la oposición 'masculino'/ 'femenino' se reduce a gradación cuantitativa de las proporciones en el "cuerpo mezclado". Lo que la convención lingüística de los mortales establece como cuestiones de "sí o no", de ser o no ser (luz o tiniebla, masculino o femenino), viene a consistir en realidad en meras diferencias de "más o menos" en la proporción de los elementos dentro de la mezcla.

Así la teoría física viene a concordar con el razonamiento fiable en torno a la verdad: no hay nacimiento ni muerte<sup>259</sup> (B8, 21 y 27-28). Lo que en el razonamiento acerca de la verdad se presentaba como "lo que es", en la teoría física aparece como la masa total de la mezcla de luz y noche, continua, indivisible y eternamente igual a sí misma.

Asimismo, dentro de la teoría física, hay varios descubrimientos astronómicos que las fuentes atribuyen a Parménides, el mejor atestiguado es el del origen solar de la luz de la luna (que es, por lo demás, el sentido más verosímil de B14-15), lo que

---

<sup>258</sup> Entre esas oposiciones que han establecido los mortales, la primera y más fundamental es la de 'luz' o 'fuego celeste' frente a 'noche' o 'tiniebla'.

<sup>259</sup> Lo que los mortales llaman nacer y perecer no es más que un cambio local de las proporciones de la mezcla de elementos o, como luego dirán Empédocles y Anaxágoras, mezcla y separación de lo mezclado.

supone el reconocimiento de que tanto el sol como la luna siguen unas órbitas (a lo menos aproximadamente) circulares<sup>260</sup>. En esa nueva cosmología evidentemente no quedaba ya sitio alguno para un reino subterráneo de tinieblas: lo que equivalía, en suma, al derrumbe de la imagen tradicional de un mundo dividido entre los reinos de la luz y de la noche.

\*\*\*

La diosa, concluye Bredlow, advierte de una forma engañosa de explicar la *Physis* que hay que reformar para que se ajuste con las verdades lógicas previas que ella misma ha establecido siguiendo la convicción del razonamiento que el lenguaje expresa. Lo que es conveniente saber acerca de las creencias ("Por este orden, te cuento todo lo conveniente" (B8, 60)) es, ante todo, la evidencia de su falsedad; pero para eso la diosa no tiene más remedio que atenerse al mismo orden engañoso que han establecido los mortales, refutándolo paso a paso y demostrando, para cada caso particular, la unidad de los opuestos que ellos habían separado. Y no confundir las convenciones idiomáticas recibidas (*ónoma*, B8, 38) con la verdad de la *rerum natura* o lo que las cosas verdaderamente son (*eînai alethê*, B8).

---

<sup>260</sup> Con la implicación evidente de que la parte inferior de la tierra ha de estar iluminada por el sol durante la noche lo mismo que la parte superior durante el día (y de ahí faltaba sólo un breve paso a inferir la forma esférica de la tierra, descubrimiento que a Parménides también se le atribuye con bastante credibilidad.)



## 10. Conclusión final sobre Parménides

El hecho indudable es que en Parménides las cosas son y que no pueden dejar de ser, y que esto se identifica con la verdad. El lenguaje sólo puede decir lo que es, y el pensamiento sólo puede pensar lo que es, que es su causa. Porque el pensamiento sólo puede pensar en lo que es, lo que hay, no puede pensar en lo que no hay, en el no-ser, en nada. Y, sin embargo, los mortales lo hacen, puesto que si no fuera así no habría opiniones; si los humanos pueden pensar en posibilidades, en cosas que no fueron o no son o no serán, es que se pueden pensar; otra cosa es creer que el contenido de su pensamiento es vacío (de ser) que no refleja la realidad (lo que hay), o que no es la verdad, que consiste en identificarse con los seres que son. Por eso Platón tiene que esforzarse en demostrar al final de *El Sofista* que se pueden pensar –y enunciar- cosas que no son, en un lenguaje que afirma o niega *hechos* sobre el mundo (al margen de los tiempos verbales).

Parménides plantea –su protofilosofía- una lógica del ser que establece en bloque que *ser es lo que está siendo ahora*<sup>261</sup> –y que *lo que es siempre es ahora-*, y que hay que atenerse a este estar siendo de las cosas y no a su nacimiento o destrucción, pues esto implica ya irse a un tiempo donde las cosas no eran o a uno donde las cosas no serán. Así que se plantea un *presentismo* absoluto: sólo se puede hablar con verdad de *lo que está siendo*, de lo que (ahora) hay. Lo demás se sale del horizonte de nuestro mundo de seres de hecho, y son posibilidades vacías de ser, tiempos vacíos de ser, pero que el lenguaje normal y el pensamiento normal (la imaginación, por ejemplo) utiliza constantemente. ¿Son opiniones todo lo que se sale de este horizonte de ser?, ¿cuando vemos nacer un ser nuevo, un ser vivo, un nuevo

---

<sup>261</sup> Este “ahora” es una especie de tiempo trascendental -como el sujeto desde el que tiene que ser enunciado- porque define el estado de hechos, de cosas que son en el momento de pensarlas o decirlas, pero en cualquier momento o en todo momento, pues es el horizonte de un ser (el que piensa o habla) que constata a otros seres cuando esto ocurre, por eso se dice a veces que funciona como un intemporal, como un presente continuo. Como cuando Ortega dice “yo soy yo y mis circunstancias”, se pone entre paréntesis si este yo es el de los 43 años, o el de los 70, y si las circunstancias son las de la dictadura de Primo de Rivera en la España de los no tan felices años 20 o las de la postguerra franquista. Pues Parménides, de la misma manera, dice “lo que es, es, y es imposible que no sea”, aunque *tò ón (tò eón)* sea un participio de presente (sustantivado) y marque *lo que es* en este momento (el plural *ónta* serían las cosas que son ahora).

árbol, un nuevo humano, erramos al considerar que antes no era y ahora sí, porque por definición una cosa no puede no ser?, ¿Cuándo enjuiciamos que esta montaña o esta ciudad hubo un tiempo que no existían erramos en nuestro juicio, porque nos salimos de la lógica del ser?

Su lógica del ser parte del lenguaje, del propio significado de *las cosas que son (ónta)*, e intenta derivar estrictamente qué conlleva *el hecho de ser* tomado en términos absolutos. Así que si sus predecesores o contemporáneos interesados en los seres naturales podían oponer contrarios como calor/frío, o seco/húmedo (Anaximandro, los opuestos de Heráclito, ¿Pitágoras?), dentro del mundo natural, él va a definir igualmente el campo de juego de *la lógica de las cosas que son* (que no está definido en abstracto se constata al ver que el Poema seguía hablando más adelante de astros, semillas y humanos según sexos, que figuran ahí para saber qué hacer con esos seres de forma correcta o incorrecta).

A veces se olvida que Parménides no está escribiendo una ontología exenta, o una teoría del conocimiento exenta, en abstracto, y se habla de lo que es y lo que no es como si no existiese lo que viene luego: los seres naturales. Pero Parménides no es un ontólogo o un epistemólogo o un lógico que hace sutiles distinciones para que las lean otros colegas (muy pocos en su época podrían leer/escuchar y entender la revelación de la diosa para luego saber cómo tratar con los seres del mundo entorno, sin recurrir a relatos de dioses) así que dirigiría su Poema a la gente culta de su ciudad –pues parece que el protofilósofo era una persona notable y respetable en Elea- pero no a supuestos especialistas en estos saberes –que o no existían o se contarían con los dedos de una mano-. Así que no cabe pensar en una asimilación con Aristóteles –alumno de una escuela de filosofía- o Platón, pero sí quizá más con un hipotético joven Sócrates como el personaje del *Fedón* indagador de los asuntos naturales, pero que ya había escuchado el libro de Anaxágoras o los discursos de Arquelaos, en la Atenas de Pericles (muy distinta de la Elea de antes de la victoria sobre los persas) y que quería explicarse por qué las cosas eran como eran, antes de volcarse hacia los asuntos de la ciudad llevado por gentes como Protágoras o Gorgias, los nuevos constructores de discursos políticos, vendedores de nuevos saberes, disolventes de las antiguas costumbres y de los valores tradicionales.

Es decir, no cabe hacer abstracción de las circunstancias históricas y del grado de desarrollo de la cultura que lo rodea, porque si no se corre el riesgo de sustituir a Parménides por un texto, y enzarzarse con él de manera intemporal o anacrónica, metiéndolo en batallas intelectuales que no eran las suyas. Otra cosa es ser consciente de que, desde hoy en día, con nuestras muy desarrolladas disciplinas como la lingüística, la lógica de primera orden, epistemologías varias, o toneladas de discursos ontológicos históricos, se pueda explotar el texto de Parménides hasta convertirlo en un texto contemporáneo. Nada que objetar a releer el texto e interpretarlo con todos los recursos de hoy en día, y ponerlo a funcionar como un interlocutor actual, válido, tal y como lo hacían ya Platón o Aristóteles. Pero no habría que confundir esto con lo que pudo expresar o querer decir Parménides en su época, en la medida en que nosotros podemos historiar esto, es decir, ver hasta dónde podía llegar su teoría en su tiempo, y no confundir sus tesis con las de la recepción futura (que puede tener su interés propio, sin duda). Pero antes de ver sus influencias y cómo se interpretó su Poema habría que intentar ver qué podía decir éste en su propio tiempo, en relación con los conocimientos y saberes de su época, para poder aquilatar sus innovaciones o sus críticas a otros, o sus respuestas a problemas que fueran los suyos, y no los de los filólogos u filósofos del siglo XX o XXI, o los pseudoproblemas académicos de los que discuten interpretaciones de interpretaciones en artículos que responden a otros artículos para así conseguir méritos. Y no deberíamos dejarnos arrastrar, por consiguiente, por discutir lo que dijo x o y sobre Parménides, o qué sentido tiene la filosofía del intérprete sobre Parménides en detrimento del pensamiento del interpretado.

Así que no sería acertado pensar en Parménides, como hemos dicho antes, como un *Platón presocrático* o un *protoAristóteles*, que ya habría desbordado el marco conceptual de la *Physis* y que ya podría plantearse un ámbito de seres inteligibles incorpóreos autónomos, o indagar sobre seres substanciales o accidentales, o formas con o sin materia. Pensamos que esto estaba fuera de su horizonte conceptual, aunque sin que esto supongo quitarle el mérito de plantear un uso novedoso de ciertos conceptos lógicos, y no mitológicos, o del uso de las pruebas racionales demostrativas, orientado todo para comprender la naturaleza de los seres, y para dar una explicación coherente de los hechos naturales y sus relaciones.

Y eso marcaría un hito en sus sucesores, al tener que explicar a partir de varios (o infinitos) principios los múltiples fenómenos de génesis y destrucción, o cambios o transformaciones, de los seres en los sucesivos cosmos como el que habitamos, gracias a las composiciones y descomposiciones de los elementos (elementos permanentes e inmutables), y sin caer en la irracionalidad de hacer surgir cosas de la nada (un planteamiento asumido, y radical, que el propio Platón no llega a entender del todo, pero que en sus géneros supremos está transmutado en alteridad o diferencia).

## Apéndice parmenídeo.

### Mi comentario de algunos textos del Poema

B1. 28-32<sup>262</sup>:

[...] Preciso es que todo lo conozcas,  
tanto el corazón imperturbable de la verdad bien redonda,  
como **pareceres de mortales, en que no cabe verdadera convicción**,  
aunque, aun así, **los aprenderás**, como preciso era  
que **las apariencias [tà dokoûnta] sean genuinamente, permeando todas a través de todo]**<sup>263</sup>.

Mucha gente –contra Cordero– traduce *dokounta* por *lo que se aparece a alguien, lo que parece algo a alguien, no el parecer de alguien, no su punto de vista*, sino, en el sentido de Protágoras, la visión subjetiva de lo que se me manifiesta de cierta forma: me parece caliente el agua, o me parece dulce la miel. Quizá aún en un sentido no técnico, ni por supuesto referido a un ámbito sensible como en Platón, pero sí **el polo objetivo del parecer subjetivo de algo**: cómo se me aparece a mí la miel o cómo veo yo un objeto rojo.

Por eso no te puedes dejar convencer por los mortales que aprecian las cosas de una cierta manera, y su punto de vista es engañoso. Porque les parece que las cosas están separadas, y que cada cosa tiene sus propias propiedades y no otras, pero se engañan a dos niveles: al nivel lógico-ontológico, porque lo-que-es no puede

---

<sup>262</sup> Tomo como traducción canónica de referencia la de Alberto Bernabé Pajares, en su edición para Istmo: *Poema. Fragmentos y tradición textual. Parménides*, Ed. y trad. de Alberto Bernabé, Intro., notas y comentario de J. Pérez de Tudela y epílogo de Néstor Luis Cordero. En algunos casos se comparan con las traducciones de José Solana Dueso, en su libro *De logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides* y con las de Néstor Luis Cordero, en el suyo: *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2005.

<sup>263</sup> Señalo en negrita, en las traducciones, lo que me parece más relevante de los fragmentos de Parménides escogidos.

dejar de ser, y a nivel físico, porque las cosas no se oponen, sino que se mezclan, pasan unas a través de otras, y, así, lo que parece aislado no es más que una apariencia de separación, porque de hecho está formado por otras cosas diversas, con las que no puede dejar de estar en contacto.

Pero Parménides no llega al pluralismo, porque en su época sigue el esquema de los opuestos, como en Heráclito, y por eso sigue un dualismo físico paralelo al dualismo lógico de partida. Se necesitan dos principios mínimos para poder mezclarse, aunque tengan varias manifestaciones diversas cada uno, siempre repitiendo el ámbito de los dioses y los hombres, o el de Zeus y Hades, o el de la vida y la muerte, etc.

B4. 1-4:

Mira pues lo que, **aun ausente**, está firmemente presente al entender.

Pues **nunca podrás hacer un corte en lo que es**, de forma que no se siga con lo que es,

**ni totalmente disperso por doquier, según un orden [¿cósmico?],**

**ni [totalmente] reunido**

Este texto podría manifestar una suerte de *symploké* parmenídea (tomando como referencia la *symploké* platónica de *El Sofista*), que afirmaría que no hay cortes en lo que es. Para advertir que el mundo físico no se puede explicar ni uniéndolo todo con todo, en una especie de monismo tipo Escuela de Mileto, ni dispersándolo todo, como harían los mortales al nombrar infinitas cosas, creyendo que cada una está separada de las demás, y que sólo es idéntica a sí misma (o una crítica *avant la lettre* a las infinitas semillas de Anaxágoras, pedacitos microfenoménicos que es imposible que se puedan unir en una verdadera mezcla, porque en origen ya están individualizados según una clasificación nominal y separadora producto de los mortales).

La *symploké parmenídea* partiría de una interpenetración real de partes que forman un continuo sin tener que estar separadas (de la misma manera que no es

necesario un vacío para que las cosas se muevan en él: puede haber movimiento en un pleno de distintas sustancias que van trocando lugares). Se dice que el continuo por definición no tiene partes, pero esto no es así salvo en el mismo nivel ontológico: un fluido es un continuo, lo que no quiere decir que no esté formado por moléculas discretas; o un bosque es un continuo frente a la llanura, pero está formado de árboles individuales. Parménides dice que hay partes que se mezclan e interpenetran, y pasan unas a través de otras (el calor por un cuerpo, el fuego por el aire que lo circunda –rayos del sol-, la luz a través de la oscuridad, los astros por el éter, los peces por el agua) pero lo que no admite es romper la malla del ser (como en nuestra física contemporánea sería romper el espacio-tiempo; y esto es una analogía).

El *hecho de ser* es continuo pero los entes son discretos, y cambian o se intercambian, se transforman, pero nunca surgen de la nada ni se aniquilan. Más tarde lo dirían sus seguidores: nacer no es nacer de la nada sino unirse las cuatro raíces de todas las cosas en ciertas proporciones, mezclándose de una cierta forma; y morir no es aniquilarse (volver a la nada), es una disgregación de los cuatro elementos que forman algo, elementos que no provienen de la nada –son los *principia media*- ni se van a aniquilar, porque han existido siempre (lo que quiere hacer Meliso con la lógica de lo-que-es trasvasada a la física del Ser, eternizar en el tiempo un principio lógico atemporal: “lo que es, es”).

## B5. 1-2

Indiferente me es

por dónde comenzar, pues de nuevo al mismo punto llegaré de vuelta.

En una demostración racional es indiferente ir de los principios a los teoremas y sus consecuencias, que partir de las consecuencias y remontar a sus principios (¿una primera versión de los movimientos de análisis o síntesis, o de *progressus* y *regressus*?)

B6. 7-9:

**horda sin discernimiento**

a quienes de ordinario **ser y no ser les parece lo mismo**

**y no lo mismo y de todas las cosas es regresivo el camino.**

Ecos de Heráclito sin duda (aunque no lo conociera). El camino regresivo parece ser el camino lógico de ida y vuelta entre los principios y sus consecuencias, o de éstas hacia los principios, un camino racional coherente entre causas y consecuencias. El camino viable ya se había dicho que era el de lo-que-es, pues el camino de lo-que-no-es no es un verdadero camino, aunque pueda ser representado en el lenguaje (un metalenguaje de hecho).

Esto se corresponde en los mortales con un entendimiento descarriado, desnortado, pues no captan el principio lógico de la disyunción excluyente ser/no-ser. No es una contraposición entre intelecto y sentidos (se dice que los mortales son sordos y ciegos a un tiempo –que no saben ver y oír lo correcto-), pues aquellos **no discernen en lo que ven y oyen ni en lo que piensan**, por eso se quedan estupefactos al pensar que las cosas aparecen y desaparecen (nacen y mueren en términos absolutos).

El Fr. 7 recalca la necesidad de abandonar la costumbre, lo que se dice y oye, “ojo desatento, oído resonante y lengua”, y el prestar atención a lo que se ve, y no hacer eco de lo que la gente dice ni a los parloteos acrílicos. “Discierne con juicio la prueba muy argumentada que te he propuesto”: por primera vez apela a una prueba racional –que da razones- de lo que se dice, y no a quién lo dice ni al lenguaje poético que se rectifica desde el fr. 2, no a las Musas ni a la propia diosa. Es un desvío de la tradición del *epos*, aunque el Poema comience así para engatusar, para llamar la atención de los oyentes, sobre algo reconocible o semejante a lo que a ellos les suena y que les han contado... para inmediatamente rectificar el tono y el tipo de discurso, y comenzar los razonamientos –ordenados en versos rítmicos- y sus consecuencias, y así saber cómo afrontar la naturaleza de las cosas.



B8. 50-54:

En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos

en torno a la verdad. Opiniones mortales desde ahora

aprende, oyendo **el orden engañoso de mis frases**.

A dos formas tomaron la decisión de nombrarlas,

**a una de las cuales no se debe** -en eso están descaminados-.

{Traducción Solana: En efecto, dos formas nombrar es la opción que han tomado;

**incorrecto es fundirlas en una —ahí está el error—}**

{8.53 dice en traducción de Cordero:

“Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las apariencias a **las cuales no unificaron necesariamente —en esto se han equivocado—...**”}

Las traducciones son un tanto confusas pero la idea parece ser, consistiría en, llamar la atención sobre la indebida separación de las formas o apariencias, y definir las a cada una por separado (un tipo de disyunción, o p o q, o primero p y luego q). Que no debieron separarlas como si fueran disjuntas, independientes, pues no lo son, habría que unificarlas como dice Cordero en un principio mezclado doble – p y q, luz y noche-. Las otras dos traducciones parecen decirlo al revés: no separen dos cosas pues sólo hay una (que sería una mezcla de dos principios mezclados), en Bernabé, y muy equívoco en la versión de Solana: ¿“incorrecto es fundirlas en una”?; que más bien parece una errata ¿por “incorrecto es no fundirlas en una”?

B8. 55-61

**Contrarias en cuerpo** {dice **démas**: apariencia, figura, forma visible} **las distinguieron** y les atribuyeron señales

**aparte unas de otras.** Por un lado, el **etéreo fuego de la llama**,  
apacible, muy ligero, **idéntico a sí mismo por doquier**,  
**pero no idéntico al otro**, sino que **éste es por sí mismo**  
**lo contrario:** noche sin conocimiento, densa y pesada de cuerpo.  
Conforme a este orden, te describiré todo cuanto es oportuno,  
de forma que ningún parecer de los mortales te aventaje.

{Solana: pero no con el otro; la otra **lo opuesto en sí mismo**,  
noche oscura y sombría, **compacta y pesada figura**.  
Yo te expreso completo el **orden probable del mundo**  
y así nadie jamás te podrá aventajar en asuntos de ciencia.}

{Cordero: 8.60 –“Te expreso todo este **orden cósmico probable** para impedir que algún punto de  
vista de los mortales se te pueda imponer.”-}

La idea parece clara: los mortales han separado tajantemente (nombrándolos, basándose en el aspecto exterior, en las apariencias) dos principios opuestos, el del fuego de la llama, y el de la noche; el primero ligero, etéreo y apacible, la segunda oscura, densa y pesada. Y se recalca la parte lógica: los distinguieron y les atribuyeron señales aparte unas de otras, no identificándolos sino viéndolos como opuestos, cada uno por separado (identidad consigo mismos, oposición con el otro; ¿un precedente fisicalizado de lo Mismo y lo Otro de Platón?).

Cordero (asombrosamente) y Solana hablan de un orden probable del mundo. En el segundo se entiende según su interpretación, pero ¿en el primero? ¿Un orden engañoso y, al mismo tiempo, probable, del mundo?

B9. 1-4:

Pues bien, cuando ya todo denominado luz y noche  
quedó, según sus capacidades, en esto y en aquello,  
todo está **a un tiempo** lleno de luz y noche invisible;  
**de ambas por igual**, puesto que **nada hay que no sea parte de una o  
de la otra]**

{Solana:

Pues que **todo ha adoptado los nombres de luz y de noche**  
y **que a esto o aquello según sus potencias se asignan,**  
**todo al tiempo de luz y de noche invisible está lleno,**  
**de las dos por igual**, porque nada se escapa de ellas.}

Aquí se señala, según lo anterior, que todo está lleno de luz y noche a un tiempo, que las dos a la vez lo llenan todo, o más explícito en Bernabé: “nada hay que no sea parte de una o de la otra”. Pero cada una posee sus *dýnameis*, sus potencias/capacidades, diríamos, su naturaleza propia, aunque esté unida a la otra, o entreverada con ella. Pero aquí se habla de nombres y no de separación física (¿nombres bien puestos, por tanto, si se entiende que actúan a la vez?).

B 10.

**Conocerás el nacimiento del éter y todas las señales**  
que en el éter hay, así como las obras invisibles  
de la pura antorcha del fulgente sol y de dónde provienen.

**Te enterarás de las acciones errabundas de la luna** de redondo ojo  
y **de su nacimiento** y conocerás también el cielo que por doquier  
[los abarca,  
de **dónde nació** y cómo **Necesidad**, que **lo guía**, lo aherrojó  
para que mantuviera las **ataduras de los astros**.

Parece claro que es una invitación no para aprender cosmologías ajenas u opiniones falsas, sino una invitación a conocer cosas ciertas – o al menos probables- sobre el éter, donde también hay señales de cómo son las cosas de la Naturaleza, de cómo se mueven las cosas –las acciones errabundas de la luna- o, sobre todo, de dónde vienen –el nacimiento del éter, de dónde proviene, el nacimiento de la luna, el nacimiento del cielo- y cómo se rigen, a qué están sujetas sus acciones - cómo Necesidad, que lo guía, lo aherrojó/para que mantuviera las ataduras de los astros.

*Ananké* y ‘ataduras’, ahora no son aquellas de los conceptos lógicos del lenguaje, supervisadas por *Dike* y *Themis*, las normas justas que hay que seguir en las pruebas y los razonamientos. Aquí, como en Heráclito, se habla de la Necesidad y de las reglas que deben seguir los seres naturales.

## B. 11

Cómo la tierra, el sol, la luna,  
el éter común, la celeste Vía Láctea, el Olimpo,  
el más remoto, y la ardiente fuerza de los astros **se lanzaron a nacer**.

Todo un índice de una cosmología que apenas se conserva quizá porque fue superada por otras y/o porque llamó menos la atención que su planteamiento lógico (sobre todo en tiempos tardíos: de Sexto Empírico en adelante)

## B.16:

Y según sea en cada caso la mezcla de los miembros errabundos,  
será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo mismo  
es lo que piensa la hechura de los miembros en los hombres  
en todas las cosas y en cada una. Pues lo que predomina, es  
[pensamiento.

{Solana:

### Fragmento 16

Pues según uno tiene la mezcla en sus miembros fluctuantes,  
Así el juicio en lo hombres se muestra; es lo mismo, en efecto,  
lo que piensa en los hombres el ser de los órganos físicos,  
y es en todos igual, que el pensar de lo más es efecto.}

{Cordero:

### Frg. 16

Así como en cada ocasión hay una mezcla de miembros pródigos en  
movimiento, así el intelecto está presente en los hombres. Pues, para  
los hombres, tanto en general como en particular, la naturaleza de los  
miembros es lo mismo que piensa; pues el pensamiento es lo pleno. }

Es quizá el fragmento más difícil dentro de los que versan sobre la *Physis*. Viene a decir dos cosas: que hay una mezcla de los miembros (que se mueven o fluctúan sin orden) y que de acuerdo con estos así será el intelecto de los hombres; y un equiparamiento entre la naturaleza o el ser de los miembros u órganos y el

pensamiento (¿que el pensamiento está en todos los miembros, en toda la mezcla de los miembros, y que pensamos con ellos, o que el pensamiento está en todos ellos?).

Quizá lo único claro es la idea de mezcla de miembros en los humanos, y una estrecha relación entre el pensamiento y la mezcla, la naturaleza y los movimientos de los miembros (¿que forman el cuerpo del humano?).

B. 18:

Cuando hembra y macho **mezclan a una las simientes del amor**  
desde sus venas, su poder conformador, **aun de sangres diferentes,**  
**configura cuerpos bien hechos, con tal de que guarde proporción.**

Pues si las potencias, al mezclarse las simientes, entraran en

[conflicto,

y no se hicieran una en el cuerpo que resulta de su mezcla, crueles

atormentarán al sexo que nazca, por la doble semilla.

Destacar la idea de mezcla entre hembras y machos en términos biológicos, pero uniendo la idea de bondad (cuerpos bien hechos) a la de proporción (como en Empédocles).

Es una versión biológica de referencia para ver dobles semillas, su mezcla, y cómo si no se unifican convenientemente, debido a las capacidades o naturalezas de éstas, se malogra el cuerpo creado debido a su conflicto interno, a su separación. Parece un ejemplo en versión embriológica del Cosmos.

B.19:

De este modo, pues, según **el parecer, nacieron estas cosas y ahora son**

y de aquí en adelante **irán muriendo, una vez criadas.**

**Y los hombres les pusieron un nombre acuñado a cada una.**

No parece que haya una crítica aquí, aunque no tenemos el contexto. Y sí parece que remite a las opiniones de los mortales -¿unas opiniones engañosas y erróneas?!- pero no se expresa en sentido negativo. ¿Son, pues, unos mortales sabios, y es, por tanto, un discurso probable?

Cómo se puede decir que en B10 se trata de un discurso verídico y, a la par, afirmar que aquí no, cuando parece ser un cierre o conclusión del planteamiento del primero. Se ha explicado razonablemente el nacimiento de las cosas, cómo han llegado a ser ahora -y los nombres que los hombres les pusieron- y cómo desaparecerán. ¿Son estos hombres los insensatos mortales desnortados o han aprendido ya la lección de la diosa?

Cómo se puede decir que unos fragmentos son engañosos y otros no, si no es por un mal procedimiento de ¿ciertos mortales?, ¿de todos los mortales?, ¿de los que se dejan llevar por la tradición?, ¿de los de pensamiento errabundo?

## 11. La interpretación de Patricia Curd sobre lo incorpóreo en Parménides

Patricia Curd había dedicado a Parménides un borrador que se podía encontrar en Internet con fecha “June 19, 2008” con el título “Thought and Immateriality in Parmenides”, que más adelante publicaría con pequeños cambios incluido su título, “Thought and Body in Parmenides” <sup>264</sup>, donde, como se puede apreciar, dedicaba su trabajo a confrontar el concepto de inmaterialidad con el de pensamiento, o éste en su relación con el cuerpo, en una formulación final quizá menos comprometida.

En estas breves páginas intentemos sintetizar las principales tesis del artículo, para hacernos una idea de su posición y del tipo de razonamientos que pone en juego.

Curd intentará mantener las siguientes afirmaciones cruzando el fragmento B16 de Parménides con los fragmentos de la Vía de la Verdad:

1. El pensamiento genuino tiene como objeto lo-que-es (*to eon*).
2. El pensamiento acerca de lo-que-es no está mediado a través de la sensación o percepción.
3. Los mortales caen en un falso pensamiento cuando creen pensar en lo-que-es y, sin embargo, el objeto de su pensamiento es lo-que-no-es, o lo que no es verdaderamente real.
4. El falso pensamiento está influido por las afecciones corporales y no tiene meta ni objeto, y no se puede equiparar con el conocimiento o la comprensión a través del *noos* que ha seguido la vía de investigación correcta.

---

<sup>264</sup> “Thought and Body in Parmenides”, *Parmenides, Venerable and Awesome. Plato, Theaetetus 183e: Proceedings of the International Symposium Parmenides*, Centro de Estudios de Filosofía Antigua, Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires, Argentina, 29th October-1st November 2007, editado por Néstor-Luis Cordero, Parmenides Publishing, 2011, 115-134.



5. El pensamiento genuino y su objeto no son identificables con estados del cuerpo<sup>265</sup>.

Curd en principio intenta defender 2 y 5 aduciendo que la mente, el *noos*, en Parménides tiene la capacidad de concebir cosas que no están manifiestamente presentes y que no estimulan los sentidos. Nos dice:

While perception is limited to what happens to be present to and acting on the sensing organs, *VÓOς* can move beyond perception altogether to grasp the reality of what-is. For Parmenides successful thought is insight achieved and this is a mental process entirely different from perceiving<sup>266</sup>.

{Mientras la percepción se limita a aquello que ocurre al estar presente y actuando sobre los órganos de los sentidos, el *noos* puede ir más allá de la percepción de alguna manera para captar la realidad de lo-que-es. Para Parménides pensar de forma satisfactoria es lograr la comprensión y esto es un proceso mental totalmente diferente de percibir.}

Como se puede apreciar Curd lleva a cabo una división entre la percepción sensible, que depende de los órganos de los sentidos corporales, y que está limitada a captar lo sensible presente e inmediato, y el poder del *noos* para saltar por encima de eso, en un proceso mental que lo llevaría a captar de forma directa lo-que-es. Según la propia Curd: “this open the question of the nature of thought and its objects. I suggest that these are both immaterial [non-corporeal]; not part of the sensible world at all, thought certainly part of what-is [...] thought can grasp non-sensible being.”<sup>267</sup> {esto abre la cuestión de la naturaleza del pensamiento y de sus objetos. Sugiero que ambas cosas son inmateriales [no corpóreas]; no son parte del mundo sensible en absoluto, aunque sí parte, ciertamente de lo-que-es [...] el pensamiento puede captar el ser no-sensible.}

---

<sup>265</sup> Curd, Patricia, “Thought and Body in Parmenides”, p.117.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p.118.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p.119.

De acuerdo con Curd justificar la afirmación anterior llevaría una doble tarea: a) distinguir en Parménides entre pensamiento genuino o real (la actividad de comprensión directa del  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ ) y lo que podría parecer un pensamiento genuino, pero no lo es, y b) examinar la auténtica posibilidad de que Parménides tenga una concepción de una realidad no material o incorpórea.

El planteamiento que hace Curd de la primera cuestión no es la mitad de la solución, como dice el dicho, sino la solución entera. Salta en su artículo sin previo aviso al libro V de *La República* de Platón, dando por supuesta la influencia de Parménides en la teoría platónica, para inmediatamente buscar a Platón en Parménides, recayendo en lo que hemos llamado el mito de los orígenes (que nos lleva a convertir a Parménides en un platónico, a Platón en un neoplatónico, a Aristóteles en un filósofo cristiano medieval, etc.).

Veamos cómo se hace el proceso. Platón afirma que el conocimiento siempre está referido a lo-que-es mientras que la opinión se refiere al campo que fluctúa entre el ser y el no-ser, acabando por restringir la *dianoia* y la *noesis* al campo de lo inteligible, y no al campo de lo perceptible; por lo que el verdadero pensamiento y el verdadero conocimiento se restringen al campo del ser y se niegan para el ámbito del llegar a ser. Haciendo así que las *facultades* de conocer y de opinar se limiten a ciertos objetos cada una. Una vez que ya hemos adelantado la solución solo cabe buscar en Parménides las ideas platónicas.

Afirma a continuación Curd lo que sigue:

Parmenides is not a strict about terminology and not so profligate in commitments to human faculties [...] What qualifies as knowing is the correct use of  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$ , restricting it to apprehending genuine realities, using the proper tests, and so judging correctly. When used correctly noos will be limited and contained, at what-is, rather than undirected and straying towards what-is-not<sup>268</sup>.

{Parménides no es estricto en lo que respecta a la terminología y tampoco pródigo en compromisos con las facultades humanas [...] Lo que califica como conocer es el correcto uso del *noos*, restringiéndolo a la aprehensión de las realidades genuinas, usando las pruebas adecuadas, y así juzgando correctamente. Cuando lo usamos correctamente el

---

<sup>268</sup> Ibid, p. 120.

*noos* estará limitado y restringido a-lo-que-es, en vez de no dirigido y desviándose de lo-que-no-es.}

Parménides, continúa Curd, marcaría el uso genuino y el no genuino del *noos* señalando que son los seres humanos los que caen en el mal uso de éste, puesto que el control y el uso adecuado del *noos* es algo divino o semidivino; el pensamiento de los mortales es contrastado con el pensamiento genuino sobre lo-que-es, “mortals are unsuccessful in thinking because they try to *think about* the wrong sort of thing.”<sup>269</sup> {los mortales no tienen éxito al pensar a causa de que intentan *pensar sobre* la clase equivocada de cosas} Un poco más claro (hablando de los fragmentos 6 y 7 de la vía de la verdad): “Note that here the goddess does not deny that mortals have *νόος*. The problem is that they fail to control it [...] the incorrect path of inquiry is identified with uncritical reliance on sense experience rather than judicious trust in *logos* (argument, reason, reasoning).”<sup>270</sup> {Nótese que aquí la diosa no niega que los mortales tengan *noos*. El problema es que ellos fracasan en su control [...] el camino incorrecto de investigación es identificado con una confianza acrítica en la experiencia sensible en vez de con una sensata confianza en el *logos* (argumento, razón, razonamiento).}

Y para rematar el asunto concluye Curd de esta manera: “What-is, the intensional content of genuine thought, cannot be the same thing as the content of sense experience. Thus, genuine thought must concern itself solely with grasping the intelligible.”<sup>271</sup> {Lo-que-es, el contenido intensional del pensamiento genuino, no puede ser lo mismo que el contenido de la experiencia sensible. Por tanto, el pensamiento genuino debe ocuparse únicamente de captar lo inteligible.}

---

<sup>269</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 121-122.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 122.

Es fácil apreciar –por expresiones como “Parmenides is not a strict about terminology...”- que Curd presupone que Parménides está construyendo sus nociones como un embrión de lo que luego serán las de Platón, está pergeñando la teoría platónica, pero en versión más primitiva y tosca, pero ya con vistas a la teoría definitiva platónica que surgirá más tarde. De esta forma, Curd ya encuentra en Parménides lo básico: la contraposición de dos tipos de conocimiento, o, mejor, de un verdadero conocimiento a través del *noos* (precedente de la *dianoia* y *Nous* de Platón) sobre un ámbito inteligible –“not part the sensible world at all, though certainly part of what-is”; “non-sensible being”, “genuine realities”, “the inteligible” - , y un pensamiento o conocimiento inadecuado, incorrecto, no genuino, un mal uso del *noos* en la medida en que se dirige no hacia lo-que-no-es sino, más bien (como la *doxa* platónica), hacia los objetos sensibles o perceptibles –“the wrong sort of thing”, la acrítica confianza hacia los objetos de la “sense experience”, o la otra parte de lo-que-es, que se puede identificar con “the sensible world”, “the content of sense experience” -. Curd ha podido introducir, como se puede apreciar, en una tercera vía, el mundo de la opinión sobre los seres sensibles en Parménides, más allá de la vía sobre lo-que-es y la impracticable vía sobre lo-que-no-es –repárese en la extraña expresión de que “consequently *noos* will be limited and contained, rather than undirected and straying towards what-is-not”-. {en consecuencia, el *noos* será limitado y contenido, más que no-dirigido o desviado respecto a lo-que-no-es}

Una vez que ya tenemos a Platón (a los conceptos platónicos) en Parménides, ¿vamos a preguntarnos en serio si este último ya concebía lo inmaterial o incorpóreo?

Curd está endosándole a Parménides el concepto de *mundo sensible* platónico, y, por contraposición con este, el *noos* captaría un supuesto *mundo inteligible*, pues tiene la capacidad de construir objetos mentales sin necesidad de objetos físicos presentes. Y según Curd estos objetos mentales, inteligibles, son parte de lo-que-es, en cuanto contraposición a los seres físicos objeto de la percepción, meras opiniones que cruzan en su falso pensamiento a lo-que-no-es. Está claro que esto es un remedo de conceptos platónicos introducidos en Parménides de forma más o menos explícita. Incluso para la incorporeidad de los objetos de pensamiento del *noos* y de su propia capacidad, con las Formas inteligibles platónicas y el alma

racional. Pero el salto mortal conceptual y ontológico es mayúsculo, a pesar de las analogías.

En una segunda sección, mucho más interesante para nosotros, Patricia Curd se enfrenta al tema de lo inmaterial o incorpóreo (para ella son virtuales sinónimos) y discute la teoría de Robert Renehan, en particular dos temas centrales: la cuestión de qué fue primero, el concepto o la palabra, y la cuestión de hasta dónde los griegos podían considerar que la materia o los cuerpos eran extensiones en el espacio. Asimismo, cree, contra Renehan, que si hubiera que buscar en los presocráticos el germen de la idea de incorpóreo no sería tanto en el ámbito del alma sino en el de las transformaciones y cambios en la Naturaleza (aunque esta idea no está desarrollada aquí).

Transcribimos la primera mitad del primer párrafo de esta parte:

So far, what I have said about thought and its object in Parmenides is fairly unobjectionable to the majority of scholars who study the Presocratics. What is perhaps odd is my claim that the intelligible is immaterial in Parmenides. We have no difficulty in believing this about Plato; for many scholars, it is Plato who first introduces the notion that the intelligible is immaterial. Although a number of people believe that there is a notion of the immaterial in Parmenides (or wish that were the case), there is little discussion of this claim. Rather more often we find the assertion that not only is there no immaterial reality in Parmenides, there is no conception of the immaterial at all in the Presocratics (unless, perhaps in post-Parmenidean thinkers). Let us call this the matterist view<sup>272</sup>.

{Hasta ahora, lo que he dicho sobre el pensamiento y su objeto en Parménides es bastante inobjetable para la mayoría de los especialistas que estudian los presocráticos. Lo que quizás sea extraño es mi afirmación de que lo inteligible es inmaterial en Parménides. No tenemos dificultad en creer esto acerca de Platón; para muchos estudiosos es Platón quien primero introduce la idea de que lo inteligible es inmaterial. Aunque algunas personas creen que existe una noción de lo inmaterial en Parménides (o que desearían que fuera así), hay poca discusión sobre esta afirmación. Más a menudo encontramos la afirmación de que no solo no hay una realidad inmaterial en Parménides, sino que no existe en absoluto la concepción de lo inmaterial en los presocráticos (en todo caso, tal

---

<sup>272</sup> *Ibidem*, p. 122-3.

vez, en los pensadores postparmenídeos). Llamemos a esto el punto de vista *materialista* {=matterist}.

La primera frase refleja hasta dónde se ha extendido la interpretación de Parménides platonizante, vamos a llamarla así, que ya ve en el filósofo de Elea dos tipos de conocimiento diferenciado, sobre dos ámbitos de realidad distintos, etc. La segunda frase es la pretensión de Curd de que el mundo de las Ideas ya está prefigurado en Parménides, y no es simplemente un objeto del pensamiento, algo mental. A continuación, se afirma que todo el mundo acepta que lo inteligible es inmaterial en Platón (la nota 12 remite a la discusión sobre si el Ser Uno de Meliso es incorpóreo o no) pero que, aunque alguna gente cree que ya hay alguna noción de inmaterial en Parménides, o desea que la haya (una interesante matización, hecha sobre unos datos de una encuesta informal entre colegas, confiesa Curd en la nota 13 al texto), hay poca discusión sobre el asunto. Termina diciendo que la concepción *materialista* {="matterist"} está más extendida para todos los presocráticos (con algunos reparos para los postparmenídeos), aunque habría que matizar el vocabulario (se dice en la nota 14), a la vez que se pone un ejemplo extraído de un texto de Raven donde se atribuye a los presocráticos la idea de que lo real tenía que tener el atributo de tener extensión en el espacio para ser tal.

Contra este materialismo, “in discussions about Presocratic materialism”, es de donde viene el interés de Curd por saber si los pensadores griegos podían haber concebido algo inmaterial. Y pone como ejemplo de este materialismo la afirmación de Guthrie en su *Historia de la Filosofía Griega* de que “the only form of existence so far conceivable is bodily substance” {La única forma de existencia concebible hasta ese momento es la sustancia corporal}, algo que habría tenido influencia en muchos otros –cita Curd, entre otros, a Burkert, Palmer, Sedley, Nussbaum, Inwood-.<sup>273</sup>

---

<sup>273</sup> En una nota a pie como esta (la 16), Curd no puede dejar de señalar que Guthrie dice del *Nous* de Anaxágoras que no es corpóreo, algo que no es del todo exacto, como hemos visto.

A partir de aquí Patricia Curd sintetiza las argumentaciones de su artículo sobre lo incorpóreo en Empédocles<sup>274</sup>, que comienza discutiendo los dos artículos de Robert Renehan: “The Meaning of ΣΩΜΑ in Homer” y “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality”<sup>275</sup>.

¿Por qué recurrir a Renehan en este contexto? Respuesta de Curd: “The authority to which many have pointed recently are Robert Renehan’s arguments about the concepts of soul and immateriality...”<sup>276</sup> {La autoridad a la que muchos han señalado recientemente son los argumentos de Robert Renehan sobre los conceptos de alma e inmaterialidad ...}

La tesis de Renehan en síntesis sería para Curd esta: la noción de alma antes de Platón es la de algo corpóreo. Razones aducidas: 1. No hay pruebas para el uso de ἄσώματος o algún término relacionado en ningún contexto antes de Platón; 2. ὕλη (materia) es aristotélico; 3. Nadie antes de Platón dijo explícitamente que el alma fuera inmaterial (ἄσώματος) 4. Todo lo que existe para los primeros griegos es corpóreo; 5. Así que el alma debe ser algo corpóreo; 6. Pues los griegos no podían concebir algo existente sin que fuera corpóreo. El argumento previo iría desde la ausencia de palabras para describir el alma como incorpórea o inmaterial, a través de una clara suposición sobre la existencia corpórea como la única existencia posible en la época preplatónica, hasta la imposibilidad de no poder concebir nada incorpóreo (o inmaterial) por parte de los antiguos griegos de ese periodo.

Curd llama la atención de que Renehan en su artículo sobre Homero citado considere con Guthrie que la ausencia de la palabra “materia” en los primeros presocráticos no implica que estos no consideraran que las cosas no fueran materiales. Asimismo, como ya explicitábamos más arriba, Renehan en ocasiones utiliza el "argumento lingüístico" para ratificar la existencia de un concepto y, en

---

<sup>274</sup> Nos referimos a: Curd, Patricia, “Where are Love and Strife? Incorporeality in Empedocles,” en *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*, edición de Joe McCoy, editado por The Catholic University of America Press, 2013, pp. 113-136.

<sup>275</sup> Ver bibliografía.

<sup>276</sup> *Ibidem*, p. 123.

otras ocasiones, defiende la existencia de conceptos sin necesidad de la aparición de términos específicos correspondientes. Y poníamos el caso del término σώμα en Homero, cuya ausencia de una aparición con el significado “cuerpo vivo”, y argumentando contra Snell, no querría decir que Homero no pudiera considerar ese sentido como válido; pues el concepto podría existir aunque no existiera la palabra para nombrarlo. En Renehan encontramos explícitamente una crítica sobre el uso del *argumentum e silentio*: «The *argumentum e silentio* should not be used indiscriminately in attempts to reconstruct Homeric beliefs.» {El *argumentum e silentio* no debería ser usado indiscriminadamente en los intentos por reconstruir las creencias de Homero}

Por otro lado, tiene razón Curd cuando llama la atención sobre la noción de espacio o de extensión espacial *a la cartesiana* en la medida en que se ha utilizado como criterio para decir qué es y qué no es un cuerpo o algo material en los presocráticos y, asimismo, en términos generales. Así se habría entendido lo-que-es de Parménides como una esfera sólida, o el Amor u Odio como entidades corpóreas, de la misma manera que el *Nous* de Anaxágoras. Y la autora cree que habría que examinar las pruebas de que el criterio para considerar algo real entre los griegos era la extensión espacial. Un caso paralelo sería, según Curd, la presuposición de que los presocráticos hablan siempre de un material primordial que subyace a todo lo que existe y que aunque se transforme en otras cosas sigue siendo el trasfondo de todo lo que hay, aplicando un puro esquema aristotélico de substancia/accidentes –los cambios serían accidentales pero habría una o varias substancias permanentes subyacentes, algo que ella, siguiendo la novedosa teoría de Daniel W. Graham, desestima como algo verdadero en los presocráticos-. Incluso el espacio funcionaría, en este esquema, como una substancia permanente que subyace a todo lo que existe y a sus cambios o movimientos, aunque sean automovidos por la propia materia (*hilozoísmo*).

En los presocráticos, según Curd, el escenario sería algo diferente a lo supuesto en versión aristotélica: se hablaría de materiales y poderes como lo caliente, la tierra, lo frío, el agua, lo húmedo, etc. todo en una mezcla unificada (y sin materias subyacentes). Ciertamente que esto no niega que estos *ingredientes* sean o no corpóreos, pero no hay que pensarlos como un material sin características, informe, extenso, que espera a ser conformado o determinado. “El propio concepto de



espacio es un concepto con el que tanto Platón como Aristóteles tienen que lidiar en tanto algo nuevo y muy difícil, y en absoluto intuitivamente obvio.”<sup>277</sup>. El propio vacío no es espacio, no es espacial, afirma Curd, como si fuera un contenedor de átomos. Se mueve a la par que los átomos, como los intersticios de una esponja, y a la vez que los átomos, y no es algo subyacente.

Curd cree que si hay que buscar la fuente de lo incorpóreo en los presocráticos no es en el concepto de alma –como Renehan piensa- sino en lo que todos los pensadores prearistotélicos han intentado explicar: los procesos, el cambio y las estructuras organizadas de ciertas formas –entendidas como proporciones o relaciones entre cierto tipo de materiales (lo que se ve muy claro en las mezclas o combinaciones, disociaciones o disgregaciones, de elementos o de semillas o de átomos, en las teorías pluralistas). El alma tendría su sentido en este contexto, como fuente de cambio o de orden, pero sin presuponer su corporeidad o incorporeidad.

No obstante, desde este primer artículo sobre Parménides, donde Curd reconoce que “Lo que he hecho aquí no puede probar que Parménides piensa que lo inteligible es lo inmaterial; pero espero haber dado alguna razón para negar que no pudo haber pensado esto”<sup>278</sup>, ella sí cree “no obstante que hay buenas razones para pensar que las fuerzas de movimiento de la física de Anaxágoras y Empédocles no son corpóreas. El *Nous* de Anaxágoras y el Amor y Discordia (*Strife*) de Empédocles no tienen naturaleza corpórea o material.”<sup>279</sup> y estos componentes básicos de sus teorías, que como las raíces o las semillas cumplen los requerimientos del fragmento B8 de Parménides, son para nuestra autora “objetos de pensamiento genuino”<sup>280</sup>.

Y de hecho Curd intenta argumentar en el tramo final de su artículo que en B16 con su aparente análisis materialista {=*matterist*} del pensamiento humano, Parménides “contrasta el pensamiento mortal (dependiente de los materiales de la

---

<sup>277</sup> Op. Cit., p. 127.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 129.

<sup>279</sup> *Ibid.*, p. 131, nota 40. ¿Siguen siendo físicas estas fuerzas de movimiento, aunque no sean corpóreas o materiales?, se podría preguntar a Curd, ¿o son fuerzas meta-físicas dentro de la *Physis*?

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 131, nota 40.

experiencia) con el genuino pensamiento del individuo {the one} que conoce, que es capaz de captar lo-que-es con el  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  que no está envuelto por las formas corpóreas de la luz y la noche.<sup>281</sup>”, pues como dice dos páginas más adelante “lo inteligible no se encuentra en los materiales del mundo sensible<sup>282</sup>”. Basta leer el lenguaje platonizante de Curd para darse cuenta de que esta contraposición entre el “el mundo sensible” y lo inteligible captado por el  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  genuino de la vía de lo-que-es es una asimilación directa de la contraposición platónica entre los *objetos sensibles* y los *objetos inteligibles*, captados por dos facultades distintas y pertenecientes a ámbitos ontológicos diferentes.

Pero en Parménides, a diferencia de Patricia Curd, nosotros pensamos que aún no se ha llegado a distinguir nada de esto: no hay una experiencia sensible, aún no reconocida como tal conceptualmente, contrapuesta a una fuente inteligible propia –tan solo un  $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$  que puede imaginar cosas que no están presentes de forma inmediata-; y en todo caso, como vimos previamente, sería Meliso quien empiece a atisbar una contraposición entre lo argumentado y lo percibido, pero sin llegar a plantear ni por asomo ningún ámbito inteligible autónomo. En resumen, lo incorpóreo que Patricia Curd cree encontrar en Parménides no es otra cosa que lo incorpóreo de Platón trasplantado al primero.

---

<sup>281</sup> *Ibíd.* p. 129.

<sup>282</sup> *Ibíd.* p. 131.

## 12. Palmer y Meliso sobre lo-que-es como incorpóreo

Pasarían veintitrés años desde el artículo de referencia de Renehan<sup>283</sup> hasta la publicación de un artículo del especialista en filosofía antigua de la universidad de Florida, John Palmer, titulado "On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus"<sup>284</sup>, "Sobre la presunta incorporeidad de Lo-Que-Es en Meliso", para que se retomara uno de los puntos calientes de discusión en los presocráticos sobre el tema de lo incorpóreo (que ya Gomperz traía a colación, más por el concepto que por la palabra "incorpóreo", como tuvimos ocasión de ver). Como enseguida observaremos, al hilo de las interpretaciones variadas sobre cómo compatibilizar los fragmentos de Meliso para responder, como escribe Palmer, a la pregunta "how can an infinitely extended, solid mass be incorporeal?" {¿Cómo puede una masa sólida infinitamente extensa ser incorpórea?}, se revisan, entre otras, las posiciones de fondo de H. Gomperz y R. Renehan.

En su artículo, Palmer propone una solución original del problema de compatibilizar un Ser ilimitado en el espacio, con el hecho de ser pleno (sin vacío), y, sobre todo, sin cuerpo. Precisamente al revisar las posturas ante los fragmentos de Meliso y sus interpretaciones es donde surgen las posturas de Gomperz y Renehan.

En un principio Palmer resume las interpretaciones de aquellos que creen que el fragmento 9 de Meliso -que afirma que lo-que-es no tiene cuerpo- no es auténtico, achacándole confusión a Simplicio al transmitirlo, o bien aquellos que, sin negar autenticidad al fragmento, buscan un sujeto distinto para aquello que no tiene cuerpo, que no sea el Ser pleno e ilimitado (Burnet, Ross, Nestle, Booth, Barnes). Por otro lado, están los que piensan que no hay contradicción entre los fragmentos 3 y 7

---

<sup>283</sup> Renehan, R.: "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality," *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 21-2 (1980) 105-138.

<sup>284</sup> Palmer, John, «On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus », *Ancient Philosophy* 23 (1):1-10 (2003).

con el 9, pero que en el primero de ellos la extensión infinita (*mégethos ápeiron*) que se postula para lo-que-es no es tal, sino una grandeza de otro tipo (por ejemplo, temporal, más que espacial, como dice G. Vlastos), algo que, no obstante, parece forzar demasiado el significado de la expresión. Pero otra vía, dentro de este segundo grupo de intérpretes, estaría basada no en reinterpretar el concepto de magnitud (*mégethos*) sino en comprender de otra manera la expresión "no tener cuerpo". Como explica Palmer:

The suggestion, essentially, is that the corporeal/incorporeal distinction is a false dichotomy and that Melissu's conception of what is lies somewhere between, as no longer simply corporeal nor yet fully incorporeal but at a stage along the gradual transition from one conception to the other. The main inspiration for this line of interpretation is an influential study, Gomperz 1932, which sought to challenge the *communis opinio* that Plato was the first Greek thinker to employ the term ἄσωμάτος and undeniably to possess the concept of incorporeal existence...<sup>285</sup>

{La sugerencia, esencialmente, es que la distinción corpóreo/incorpóreo es una falsa dicotomía y que la concepción sobre lo que es de Meliso se encuentra en algún lugar intermedio, en cuanto que ya no es simplemente corpórea ni completamente incorpórea, sino un estadio dentro de una transición gradual de una concepción a otra. La inspiración principal para esta línea de interpretación es un influyente estudio, Gomperz 1932, que buscó desafiar la opinión común [*communis opinio*] de que Platón fue el primer pensador griego que empleó el término ἄσωμάτος e innegablemente poseyó el concepto de existencia incorpórea...}

Meliso sería uno de los predecesores de Platón en esa transición desde la idea de cuerpo de una criatura viva o muerta hasta llegar a objetos sin vida, pero espacialmente limitados y perceptibles. De tal manera que la negación del cuerpo hecha por Meliso indicaría la negación de un cuerpo con límites fijos y definidos, y de algo tangible o visible, pero no la negación de toda corporeidad, de la forma o naturaleza física por completo; sino, y dicho a la inversa, la afirmación de una materia sutil que carecería de límites o que escaparía a la percepción sensorial.

---

<sup>285</sup> Palmer, John, "On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus", *Ancient Philosophy* 23, 2003, p. 3.

Renehan, dice Palmer, habría intentado volver a la *communis opinio* criticando la falta de pruebas para el uso de ἄσωμάτωσ antes de Platón, así como el supuesto uso de la palabra σῶμα en la época de Meliso. «Even Guthrie 1965, 111n2 -continúa Palmer-, generally sympathetic to Gomperz, admits that there is no unmistakable evidence for σῶμα having been used of lifeless objects in the fifth century<sup>286</sup>» {Incluso Guthrie 1965, 111n2 –prosigue Palmer- normalmente afín a Gomperz, admite que no hay pruebas inequívocas de que σῶμα haya sido utilizado para objetos sin vida en el siglo V.} . Y Palmer está de acuerdo en que en el siglo V a. C. σῶμα se refería a cuerpos vivos o muertos, y que hasta el siglo IV no se extendería su significado. Y aquí viene su idea, tan sencilla como rompedora: «... so that when Melissus said that what is has no σῶμα, he meant that it does not have a body of the type possessed by a person or animal, not that it has no bodily or physical nature whatsoever<sup>287</sup>». {...así que cuando Meliso dijo que lo que es no tiene σῶμα, quería decir que no tiene un cuerpo del tipo que posee una persona o animal, no que no tuviera una naturaleza corpórea o física en términos absolutos.}

Palmer cree que a mediados del siglo V el concepto de σῶμα no había llegado todavía a un grado de abstracción tan alto como para que Meliso lo aplicara a lo-que-es. Pero que, en cualquier caso, no se trataría en esta argumentación de pensar, llevados por un exceso de confianza, que podemos llegar a aislar el momento preciso donde se llegó a este grado de abstracción, sino tan solo de ver cuál sería el sentido más concreto que Meliso tendría a mano y que, a la vez, hiciera encajar el sentido de los fragmentos de que disponemos de forma aceptable y consistente. Y lo que parece que ocurre es que Meliso estaría rechazando cualquier concepción antropomórfica de lo-que-es, lo cual encajaría con el rechazo en el fragmento 7 de que lo-que-es sufre dolor o aflicción, algo que no tendría lugar. Meliso seguiría -dice

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>287</sup> *Ibidem*.

Palmer- la tradición eleática de Jenófanes que ya decía que su dios único no era semejante en δέμας –en *apariencia corpórea*- a los mortales<sup>288</sup>.

El único escollo en el galimatías de Meliso para Palmer es cómo reconciliar la afirmación de Meliso de que lo-que-es no tiene *grosor* (πάχος) con una extensión -o magnitud: μέγεθος- ilimitada. "What has no thickness can hardly be extended in three dimensions." {Lo que no tiene grosor difícilmente puede estar extendido en tres dimensiones.}

Ya hemos visto propuestas para solucionarlo en Gomperz retraduciendo πάχος por "densidad" o la de Guthrie hablando de "palpable densidad", aunque en el uso de la época no tienen parangón, aunque sí aparece, por ejemplo, en Zenón el uso de μέγεθος como virtual sinónimo de πάχος. Dejando de lado otras interpretaciones más alambicadas, Palmer cree que «one would prefer a solution that has Melissus employing his terms according to the natural understanding of his day<sup>289</sup>». {uno preferiría una solución en la que Meliso empleara sus términos de acuerdo con el entendimiento natural de su época}

Palmer propone reinterpretar los pasajes originarios de Simplicio a partir de los cuales Diels-Kranz compusieron un único texto, en el que no distingue hasta dónde aquel está parafraseando o citando realmente a Meliso. Palmer cree que la cita es auténtica y forma una argumentación como sigue:

Si fuese divisible lo que es, se movería; pero si se moviera, no sería. Si, pues, es, necesario es que sea uno; y, siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo.

Más complicado ve compatibilizar esta afirmación, «Siendo uno, necesario es que no tenga cuerpo; si tuviera espesor, tendría partes y no sería más uno», con la siguiente: «Pero como siempre es, así también es necesario que siempre sea infinito

---

<sup>288</sup> Palmer se refiere al fr. B23 en DK, que, según la traducción de Gredos, reza así: «Un único dios, el supremo entre dioses y hombres, ni en figura ni en pensamiento semejante a los mortales». 'Figura' aquí se refiere a la *figura corporal*, al *aspecto del cuerpo*.

<sup>289</sup> Palmer, John, "On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus", *Ancient Philosophy* 23, 2003, p. 6.

en magnitud», o con esta otra: «... no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse». Es decir, volvemos otra vez al choque entre el fragmento 9 con los fragmentos 3 y 7.

La argumentación de Palmer de las dos páginas y media que siguen es modélica por dos razones: porque se atreve a enmendar la canónica presentación de textos de Diels-Kranz volviendo a reinterpretar las fuentes originales (en este caso Simplicio), y porque es capaz de ver cómo el propio intérprete, Simplicio, malinterpreta el texto de forma anacrónica en varios sentidos, tergiversando el texto original hasta provocar un sinsentido.

Intentaremos extraer los pasajes relacionados directamente con la idea de cuerpo para no alargar mucho esta síntesis.

Sobre el choque de fragmentos respecto a la sentencia de que lo-que-es no tiene cuerpo, afirma Palmer lo siguiente:

[...] Melissus'assertion that what is does not have a  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  can be interpreted consistently with these claims if it is understood as a rejection of any anthropo- or zoomorphic conception of what is, which is the interpretation that results from understanding the key term *soma* in the sense in which Melissus would most likely have employed it. Simplicius, however, anachronistically though not surprisingly, understood  $\delta\epsilon\hat{\iota}$   $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$   $\mu\eta$   $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  to mean that what is has no bodily or material existence whatever, i.e. that is properly incorporeal or  $\acute{\alpha}\sigma\hat{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ : this anachronism in turn led him to a similarly anachronism and distortive interpretation of Melissus's claim that what is is unlimited in  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ .

{[...] la afirmación de Meliso de que lo-que-es no tiene un  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  puede interpretarse de forma consistente con estas afirmaciones si se comprende como un rechazo de cualquier concepción antro- o zoomórfica de lo-que-es, que es la interpretación que resulta de comprender el término clave *sōma* en el sentido más probable en que Meliso podría haberlo empleado. Simplicio, no obstante, pensando de forma anacrónica, pero no sorprendente, entendía que  $\delta\epsilon\hat{\iota}$   $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$   $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$   $\mu\eta$   $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  quería decir que lo-que-es no tiene existencia corpórea o material en absoluto, esto es, que es, propiamente, incorpóreo o inmaterial: este anacronismo le lleva, a su vez, a un anacronismo similar y a una interpretación tergiversada de la afirmación de Meliso de que lo-que-es es ilimitado en  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\theta\omicron\varsigma$ .}

Aparte de que Simplicio considerara al cuerpo como un virtual sinónimo de grosor o espesor, la argumentación a la que recurre éste retoma una de las antinomias de Zenón, la que plantea que, si hay muchas cosas, estas deben ser o bien tan pequeñas como para no tener magnitud, o bien tan grandes como para ser ilimitadas en magnitud. Palmer recurre al tratado pseudoaristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias para seguir la refutación contra los eléatas en este punto. Extractamos una parte:*

[...] Simplicius is employing the Zenonian premise by way of explicating the genuinely Melissian claim that what is has no body in order to secure the equivalence of unity and incorporeality consistent with his view that Melissus's One Being was not a physical principle or entity but instead 'what really is' (τὸ ὄντως ὄν), namely, the intelligible first principle from which all else proceeds (cf., e. g. in *Ph.* 29.5-7, 38.11-13). In so doing, however, Simplicius attributes to Melissus a line of thought to which other evidence suggests he did not in fact subscribe.

{[...] Simplicio está empleando la premisa zenoniana mediante la cual explicar la afirmación genuinamente melisiana de que lo-que-es no tiene cuerpo, para garantizar la equivalencia de unidad e incorporealidad consistente con su opinión de que el Ser Uno de Meliso no era un principio o entidad física, sino "lo que realmente es" (τὸ ὄντως ὄν), a saber, el primer principio inteligible del cual todo lo demás procede (véase, por ejemplo, en *Ph.* 29.5-7, 38.11-13). Al hacerlo así, sin embargo, Simplicio le atribuye a Meliso una línea de pensamiento que otras pruebas sugieren que él no suscribiría de hecho.}

Simplicio interpretaría, por ejemplo, dice Palmer, que lo ilimitado no sería una extensión física ilimitada sino la inexhaustibilidad de su substancia y de su infinita capacidad... así como, asimismo, liga la unidad y la incorporeidad a través de la indivisibilidad, enlazando esta última con la división en partes, en vez de ver la divisibilidad relacionada con el cambio, como haría Meliso (y ya Parménides).

En cualquier caso, y sin perdernos en los detalles de la argumentación, Palmer acaba por proponer que el fragmento 9 debería leerse de la siguiente manera:

Que Meliso, en efecto, quiere que el ser sea incorpóreo, lo ha manifestado diciendo: "Si, pues, es, necesario es que sea uno; y, siendo uno,



necesario es que no tenga cuerpo”. Pero si tuviera espesor, tendría partes y no sería más uno<sup>290</sup>.

[Que él pretende que lo que es sea incorpóreo, lo deja claro al decir: “Por tanto, si es, debe ser uno; y siendo uno, no debe tener cuerpo”. Pero si tuviera grosor, debería tener partes y no ser ya más uno. –versión Palmer-.]

La última frase no sería, pues, genuina de Meliso, sino una (mala) interpretación de Simplicio, siendo lo entrecomillado lo verdaderamente melisiano; siendo esta frase, según Palmer -con la salvedad, a su vez, de entender ‘cuerpo’ en sentido zoológico-, perfectamente insertable entre los fragmentos 6 y 7 atribuidos al de Samos.

Concluye el artículo Palmer recordando que a veces es necesario volver a las fuentes y rectificarlas, aunque esto conlleve pasar por encima de la autoridad de Diels y Kranz, que en este caso han provocado un error que se ha arrastrado durante mucho tiempo:

This is particularly unfortunate in the present case, for the problem of the alleged incorporeality of what is in Melissus is largely the product of their error in gauging the extent of Simplicius’s quotation of Melissus at *in Physica* 87.5-7. There is therefore no good reason to believe that Melissus conceived of what is as incorporeal, and we can accept at face value his declarations elsewhere to the effect that it is an infinitely extended, solid mass.

{Esto es particularmente desafortunado en el presente caso, ya que el problema de la supuesta incorporeidad de lo que es en Meliso es en gran parte el producto de su error al calcular la extensión de la cita de Meliso por Simplicio en *Physica* 87.5-7. No hay, por tanto, una buena razón para creer que Meliso concibió lo-que-es como incorpóreo, y podemos aceptar al pie de la letra sus declaraciones en otro lugar en el sentido de que es una masa sólida infinitamente extensa.}

---

<sup>290</sup> Seguimos la traducción de Gredos con las comillas propuestas por Palmer, que marcan el texto que se podría atribuir a Meliso, añadiendo, no obstante, su propia traducción debajo en el texto entre corchetes.

\*\*\*

Como acabamos de ver a través de la argumentación de Palmer, Meliso no está utilizando un concepto de cuerpo físico en general, sino lo que quería decir la palabra  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ , *soma*, en su época, como Guthrie y otros habían señalado, “cuerpo orgánico de seres humanos o animales”. A pesar de que Palmer, por otra parte, no sea capaz aún de separar *físico* de *corpóreo*, utilizando ambos como si fueran sinónimos.

Pero está claro que lo que parece un lenguaje antropomórfico arcaico o poético en Meliso al razonar que lo-que-es no podría ser un todo si tuviera dolor y no estuviera sano, ni tampoco homogéneo pues sufriría al agregarle o quitarle algo, es un tipo de lenguaje significativo si se habla de algún tipo de cuerpo orgánico vivo, y no de un cuerpo inerte o abstracto formado por planos o superficies. Lo cual no quiere decir que lo-que-es no sea un ser físico, e incluso un ser físico sin límites, sino simplemente que aún la palabra “cuerpo”,  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ , no se utiliza en el siglo V a. C. para denominar a cualquier ser de la *Physis* que tenga una cierta estructura, sea un ser vivo, una roca o incluso una pirámide (artificial o abstracta).

Más adelante tendremos que vérnoslas con el famoso texto de Gorgias e incluso con los átomos y sus compuestos en los atomistas, en la misma línea de interpretación de  $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$  en el siglo V a. C.

## II. Planteamiento del vacío como *incorpóreo* en el mundo presocrático

Visto desde Platón –que es quien inventa que sepamos el término “incorpóreo” y su concepto, reflexionando sobre el concepto corpóreo a partir de los cuerpos vivos y contraponiéndolo con las almas y con las Formas que estas perciben- el mundo presocrático se mueve encorsetado por el marco conceptual que supone la *Physis*, el concepto de Naturaleza como marco explicativo –en su doble vertiente de naturaleza propia de cada ser y conjunto de seres en términos naturales.

Esa idea que Guthrie verbaliza, y que puede parecer muy convincente a primera vista, de que el concepto de “incorpóreo” se fue consiguiendo de modo gradual, poco a poco, parece que tenía un límite en el ámbito preplatónico que no fue capaz de traspasar, un límite impuesto por el propio contexto determinante de la tradición *Perí physeos*. Que, por otra parte, parece coincidir con el gran salto que Platón va a dar –y eso queda patente al menos desde el *Fedón*- al desbordar en términos ontológicos lo que sus predecesores presocráticos habían planteado sobre el Universo y sus explicaciones *naturalistas*, como han visto muchos intérpretes como R. Renehan. No se puede plantear el mundo de las almas como seres automovientes autónomos, o el de las Formas inteligibles independientes, sin saltar por encima del mundo de la *Physis* concebido al modo presocrático.

Guthrie mismo constata que hay varias aproximaciones que rozan con lo incorpóreo en el ámbito preplatónico, como puede ser el caso del *Nous* de Anaxágoras que ya parece estar a punto de separarse de “todas las cosas” pero que, sin embargo, sigue siendo “la más sutil de todas las cosas”. El *Nous* sigue funcionando dentro del marco de la *Physis* y es una Inteligencia interna a la cosmogonía que pretende poner orden y filtrar a los tipos de seres sensibles y organizar el caos *migmático* de partida, pero que, para decepción de Sócrates (el

personaje platónico), desaparece enseguida y se ve reemplazado por fuerzas mecánicas como torbellinos y por otros principios físicos que forman el Cosmos. Sin embargo, la idea de un ser que introduce la inteligencia en el mundo natural y que se mueve entre todas las cosas gracias a su sutileza y a su pureza, quedará como referente.

No obstante, vista desde la concepción de cuerpo físico –dotado de estructura geométrica- de Platón en el *Timeo*, quien más se acercó al concepto de “incorpóreo”, en el sentido más literal de la palabra, en el mundo preplatónico fueron los atomistas, que el ateniense se guarda mucho de citar. Si se reinterpretan los átomos como cuerpos mínimos, como hará Aristóteles siguiendo a Platón en su *Física*, como los constituyentes plenos, compactos, parece claro que el vacío, por definición, es algo incorpóreo, pues no está compuesto de átomos, y, sin embargo, *es*, es decir, es un *principio complementario a los átomos*. Claro está que Leucipo y Demócrito no calificaron al vacío como “incorpóreo” –pero sí su continuador helenístico Epicuro- pues muy probablemente no pudieron contraponerlo a una concepción de cuerpo físico generalizado, que no llegaría, como luego argumentaremos, hasta el propio Platón.

Por consiguiente, los principios del sistema atomista, los átomos y el vacío, ya distinguen un principio *corpóreo* y otro *incorpóreo*, y aquel *dictum* de Guthrie que afirmaba que para los presocráticos toda la realidad era considerada como algo corpóreo (aunque algunos hubieran intentado desbordar este límite, como Empédocles con su Amor y Odio, o Anaxágoras y su *Nous*, como decíamos) quizá habría que modificarlo, y replantearlo formulándolo así: todos ellos hablaban de una realidad *phýsica*<sup>291</sup>. Pues no cabe duda de que el concepto de vacío, en cuanto principio de la *Phýsis*, es un concepto *físico*, pero no corpóreo, si se entienden los átomos como cuerpos, y como la realidad plena, pero sin por ello negar la realidad de lo que *no es algo* corpóreo.

Los planteamientos basados en la experiencia física, o razonados desde ésta – como los de Demócrito-, son del agrado de Aristóteles, pero este no puede entender

---

<sup>291</sup> Permítasenos esta marca gráfica, en algunas ocasiones, para no confundir nuestro adjetivo *físico/a* con aquello de que hablaban los presocráticos.

cómo se puede argumentar la existencia del vacío, un lugar donde no hay un cuerpo, o, mejor, donde debería haber un cuerpo, pero no hay nada. Es decir, un espacio autónomo y subsistente, exento, externo e independiente de los cuerpos, o bien separado pero interno a los propios cuerpos, como un conjunto de intersticios vacíos. Para Aristóteles el vacío es un verdadero sinsentido, un absurdo físico, un incorpóreo físico irreal –y en estos contextos de discusión es donde el estagirita utiliza en repetidas ocasiones la palabra “incorpóreo”<sup>292</sup>. No puede existir un vacío separado, imperceptible, un “cuerpo vacío” llega a decir Aristóteles, y su crítica se mezcla con la crítica a Platón por tratar de utilizar para construir el mundo físico otro tipo de incorpóreos: superficies o triángulos, es decir, seres matemáticos sin magnitud.

## 1. Origen del concepto de *vacío*: *Meliso y el vacío que no es*

Se suele dar por válida la hipótesis de que el creador del atomismo, Leucipo, introdujo el concepto de vacío como respuesta a los planteamientos de Meliso<sup>293</sup>, el seguidor de Parménides, aunque a veces se ha planteado la influencia en sentido contrario, un Meliso que haciendo de supuesto guardián de la ortodoxia parmenídea, responde ante los desatinos de un sistema atomista plagado de infinitos y diminutos seres indivisibles moviéndose continuamente por un vacío inexistente.

Parece más razonable pensar en la primera opción (aunque la duda acecha de vez en cuando) si uno interpreta a Meliso como alguien que pretende aplicar las ideas de Parménides –su lógica protoontológica del lenguaje– a la explicación de la

---

<sup>292</sup> Véanse los diferentes lugares de *Sobre la Generación y la Corrupción* y de *Sobre el Cielo* en el apartado dedicado a Aristóteles más adelante, en concreto en el subapartado “II) LO INCORPÓREO EN ARISTÓTELES. Lugares donde aparece el término “incorpóreo” en Aristóteles. Comentario de los textos. 2º Grupo de textos”.

<sup>293</sup> Idea que viene ya desde E. Burnet, Bailey, Kirk-Raven... y es discutida por Guthrie, W.K.C., en el tomo II de su *Historia de la Filosofía Griega*, p. 399 ss y en las pp. 126-130 del mismo tomo (Ed. Gredos).

*Physis* sin hacer concesiones o adaptar siquiera los principios para poder aceptar lo que el mundo fenoménico nos ofrece como experiencia diaria. Algo que sí harían Empédocles o Anaxágoras, al plantear bien cuatro raíces o bien infinitas semillas organizándose o desorganizándose en distintos formatos combinatorios, que los mortales entienden como generación y destrucción, nacimiento y muerte, según les dictan sus sentidos. Unos principios eternos e inmutables –las raíces o las semillas- al igual que lo que Parménides llamaba Ser (por decirlo con el formato tradicional), pero múltiples y cambiantes en sus entretrejimientos y desentretrejimientos, uniones y desuniones, que llegarían a formar en ocasiones Cosmos con variados tipos de seres (animados o no, con tipos humanoides o no) y con mayor o menor viabilidad organizativa (como en los ciclos poetizados por el de Agrigento). O unos principios que, en otras ocasiones, se replegarían en mezclas o fusiones estériles, llevados por fuerzas *phýsicas* con sabor más o menos mítico o con tintes más o menos mecánicos. Algo que Aristóteles también constata en Leucipo al querer aunar la lógica parmenídea con la explicación de los fenómenos naturales que a nuestra experiencia perceptiva se muestran<sup>294</sup>.

Pero Meliso quería ser más fiel a Parménides y realizar una traducción directa y sin artificios al mundo de la *Physis* de lo que la primera parte del Poema de su supuesto maestro planteaba, e, incluso se podría decir, desechando el modelo cósmico de éste, expuesto más allá de los principios lógico-materiales sobre lo que es y lo que no es. Así que Meliso se propone pasar del ámbito de lo-que-es al Cosmos físico por la vía directa. De la continuidad sin corte ni límites de lo-que-es se salta a la infinitud en magnitud del Cosmos omniabarcante. Del planteamiento extratemporal de los principios lógicos –que pertenecen a otro ámbito del saber, diría Aristóteles- se salta a la eternidad temporal del Universo. De lo-que-es inmutable e indivisible se pasa a un ser sin cuerpo orgánico, que no tiene partes y no puede tener dolor ni sufrir. Y de lo-que-es pleno e inmóvil se pasa a un imposible ser (físico) más o menos denso o raro, o a un imposible vacío donde trasladarse o por el que moverse.

---

<sup>294</sup> Aristóteles, *Acerca de la Gen. y la Corrup.*, 325a 23-25 (trad. Gredos, 325a 23-25): “Leucipo, en cambio, creyó contar con argumentos que, al tiempo que concuerdan con los datos de la sensación, no anulan la generación ni la corrupción, ni el movimiento ni la pluralidad de los entes.”

En consecuencia, el tema del vacío en Meliso parece ir dentro de un paquete íntegro de propuestas de *traducción* de Parménides al mundo físico, y no ser una ocurrencia suelta para contestar a algún adversario intelectual (como podría ser Leucipo).

En el fragmento 7<sup>295</sup> de los considerados auténticos de Meliso se lee:

(7) Y no hay vacío, porque el vacío no es nada: ¡y la nada no podría ser! Tampoco [lo que es] se mueve: no tendría lugar alguno donde desplazarse, pues es un pleno. Si hubiese el vacío, podría desplazarse en el vacío; pero, puesto que el vacío no es, no tiene donde desplazarse. (8) Tampoco podría ser denso o raro. No es factible que lo raro sea pleno de manera semejante a lo denso, sino que lo raro precisamente resulta más vacío que lo denso. (9) Entre lo pleno y lo no pleno hay que hacer esta distinción: si algo hace lugar a algo o lo acoge, no es pleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo acoge, es pleno. (10) En consecuencia, es necesario que sea un pleno, si el vacío no es. Y si, por tanto, es un pleno, no se mueve. (30 B 7) SIMPL., *Fís.* 112, 6-15.

De una contundente negación del vacío equiparando a éste con la nada, se pasa a afirmar en el texto que lo pleno, identificado con lo-que-es parmenídeo, es inmóvil pues no cabe que se desplace hacia el vacío (no hacia lo-que-no-es, que sería lo lógico<sup>296</sup>, dado que este no es nada y, por tanto, no existe). Expresado en forma condicional contraria: si existiera el vacío lo pleno podría moverse y desplazarse por aquél.

A continuación, se juega con los supuestos grados de densidad de lo-que-es, entendido como absoluto, traducido en *physicalista* a pleno. Y el contrafáctico sería que si lo-que-es tuviera grados de ser entonces sería o bien más denso (es decir, tendría menos vacío) o bien más raro (es decir, con más vacío). O dicho de otra

<sup>295</sup> DK - 30 B 7; Frag. 232 en la ed. de Gredos.

<sup>296</sup> Permítaseme este pequeño juego de palabras.

manera: la supuesta (pero imposible) densidad del ser, o de los seres<sup>297</sup>, conllevaría un vacío más o menos grande en su interior.<sup>298</sup>

Y recuperamos aún una última idea interesante explicitada en el texto: cómo se definiría pleno y cómo se definiría un supuesto pero negado vacío. “Si algo hace lugar a algo o lo acoge” estaríamos ante el vacío, pero si no lo acoge o le hace lugar (¿en su seno?) nos encontraríamos con lo pleno. Al no existir el vacío, sólo queda hablar de lo pleno, y, por consiguiente, de un único pleno inmóvil. Es decir, si no aceptáramos un único pleno inmóvil, caeríamos en un imposible e ilógico escenario de una supuesta multiplicidad de plenos (similares al uno de partida) que se moverían en un vacío que los acogería o les haría sitio, permitiendo que lo atravesaran, que pasaran por él, ¿y que lo ocuparan, preguntaríamos nosotros?, ¿Cabe la posibilidad de un vacío que acoja plenos, que deje ocupar *su* lugar?

Dice Aristóteles en su *Física*:

[...] los que afirman que el vacío existe. Estos argumentan 1) que de otra manera no habría movimiento local (esto es, desplazamiento y aumento), pues no parece que pueda haber movimiento si no existiera el vacío, **ya que es imposible que lo lleno reciba algo. Si, por el contrario, lo recibiese** y hubiera dos cuerpos en un mismo lugar, sería posible que un número cualquiera de cuerpos estuviese simultáneamente en el mismo lugar...<sup>299</sup>

Centrándonos ahora en la segunda idea del texto, y poniendo entre paréntesis el movimiento local en sí, fijémonos en que Aristóteles utiliza el mismo argumento que Meliso para definir a lo lleno: que es imposible que lo lleno reciba algo (si así fuese podría haber varios cuerpos en el mismo lugar, cuerpos más pequeños o grandes, iguales o desiguales). De hecho, cita a Meliso en las siguientes líneas, en un

---

<sup>297</sup> El fragmento 8 de Meliso condiciona una supuesta multiplicidad de seres, frente al Ser, a que tenga las características del Ser único: “si existiese una multiplicidad, tendría ésta necesariamente que ser tal como yo digo que lo uno es.” (30 B 8) SIMPL., *Del cielo* 558, 21-559, 12; texto 234 de Gredos.

<sup>298</sup> Lo que Aristóteles discute como vacío intersticial de los cuerpos, de donde vienen los aumentos o decrecimientos de volumen –en los procesos de crecimiento o de disminución- o la posible explicación de la alimentación de los seres vivos o de la absorción de unas sustancias por otras.

<sup>299</sup> *Fís.* 213b 4-8.



recordatorio intercalado: “Meliso, por cierto, basándose en estas consideraciones, afirma que el Todo es inmóvil, porque si se moviese, dice, tendría que haber un vacío, pero el vacío no se encuentra entre las cosas existentes.”<sup>300</sup>

Esta idea de hacer sitio o (dejar) lugar (para otro), poder contener, abrir camino, separarse, apartarse, es uno de los significados del verbo “χωπέω” en griego antiguo. Y es, asimismo, la definición de una de las características esenciales del vacío: acoger, recibir, hacer sitio o poder contener otra cosa que no sea él mismo. Algo que no puede hacer de ninguna forma lo lleno, lo corpóreo, tal y como lo entiende Aristóteles (y, con más razón, el Ser único infinito, y sin cuerpo, de Meliso, donde lo pleno no se refiere al ser “corpóreo continuo”<sup>301</sup>, como diría el de Estagira, sino al Ser sin más –un Ser *pleno de ser*).

Sin embargo, esta propiedad del vacío, consistente en acoger o recibir algo, hacerle sitio o poder contenerlo, es la base de lo que se entiende por *penetrabilidad*, en cuanto contrapuesta a la *impenetrabilidad* que los atomistas postularán para sus átomos, para sus *piececitas de ser compacto*. El problema está en cómo entender esta penetrabilidad del vacío.

Si le damos la vuelta a lo que dice Aristóteles en el último texto citado, vemos que si lo pleno pudiera recibir algo, dice éste, habría dos cuerpos en el mismo lugar, lo que es imposible; pero, si en vez de algo pleno hablamos de un *no-algo*<sup>302</sup> que no es pleno sino vacío, ¿cabría la posibilidad de que compartieran el mismo lugar un cuerpo (un *ser* diría Meliso y muy probablemente también Leucipo y Demócrito) y el vacío que este ocupa? Los intérpretes dicen que sería contradictorio que un átomo (o un ser o un cuerpo) ocupe el vacío, pues un *vacío lleno* es un contrasentido. Podría

---

<sup>300</sup> Fís. 213b 12-14.

<sup>301</sup> La totalidad de lo corpóreo.

<sup>302</sup> Nos referimos al juego de palabras inventado por Demócrito entre el término auténtico en griego antiguo “médén”, *nada* (como negación de lo que es imposible que sea) contrapuesto a un término inventado por él que sería “dén”, término inexistente (producto de suprimir *mé* de un contracto *méd’hen=no-uno*) que nuestro presocrático entiende como *algo*. De tal forma que afirmaría que “el algo no existe en menor medida que la nada”. Una forma sutil de dar carta de naturaleza al vacío en cuanto *ser en el lenguaje*.

preguntarse: ¿Más contrasentido que el que ven muchos en que exista sin más el vacío<sup>303</sup>?

## 2. El vacío que sí es: ¿puede un átomo ocupar el vacío y estar ambos en el mismo lugar y al mismo tiempo?

La cosa cambiaría un tanto si en vez de hablar de átomos o cuerpos que ocupan el vacío se hablara de átomos o cuerpos que ocupan *espacio*. Pero topamos aquí con lo que quizá sea el escollo mayor a la hora de entender este asunto del vacío atomista. ¿Hay una palabra en griego clásico que cubra lo que los modernos llaman “espacio”? Desde luego que el candidato más cercano es el término τόπος, “lugar”<sup>304</sup>, que Aristóteles relaciona con la palabra “vacío” de la siguiente manera:

---

<sup>303</sup> Una especie de *nada física*, pensaría Meliso; un *cuerpo vacío*, como llega a decir Aristóteles.

<sup>304</sup> Aunque también el de χώρα, *chora*, con el sentido de sitio, lugar, región, territorio, etc., y usado con respecto a τόπος, *tópos*, de una manera más inespecífica y más general. *Chora* aparece de una manera muy peculiar y técnica en el *Timeo* de Platón y en un sentido vulgar (no técnico) en los escritos aristotélicos.

Hablamos de un significado moderno de “espacio” porque es el que ha sido asimilado por el ciudadano culto estándar, aunque se remonte al siglo XVII o XVIII. Las concepciones posteriores que involucran la distinción de materia y energía, de campos y fuerzas frente a partículas, el concepto de espacio-tiempo relativista o la compleja idea de vacío cuántico, un campo energético de donde nacen partículas virtuales de forma espontánea, no han sido incorporados en gran parte aún al sentido común del ciudadano actual salvo en la versión mitológica de las películas de ciencia-ficción. No obstante, este sentido moderno (más que contemporáneo) de la palabra “espacio” que comentamos es la referencia que parecen tener en su cabeza la mayoría de los intérpretes, que no explican por qué toman este significado como modelo a alcanzar (“los presocráticos no habían aún llegado a concebir el espacio como...”) y por qué, por ejemplo, cuando comparan el vacío atomista (con funciones espaciales) no lo hacen con la idea de campo a partir de Faraday o con el espacio-tiempo relativista o con el vacío cuántico, y sí con el concepto de vacío (negado por) Descartes o el espacio absoluto de Newton como recipiente abstracto universal.

K. Algra argumenta, por poner un caso con conciencia explícita en el campo de la historia y la filosofía de la ciencia, de manera poco convincente que las teorías contemporáneas sobre espacio o vacío están demasiado matematizadas o tecnificadas para servir de punto de comparación, como si no lo estuvieran ya las cartesianas, o las de Leibniz y Newton que él toma de referencia (e incluso las de los propios griegos, que ya incorporan conceptos muy complejos en gran parte tomados de las matemáticas, como infinito o continuo).

**...los que suponen la existencia del vacío hablan de él como una suerte de lugar o de recipiente, el cual piensan que está «lleno» cuando contiene la masa que es capaz de recibir y «vacío» cuando está privado de ella, como si «vacío», «lleno» y «lugar» se refiriesen a una misma cosa, aunque su ser sea distinto<sup>305</sup>.**

Desde luego, que aquí Aristóteles dice de manera clara que para los partidarios del vacío (parece que había otros, pero él siempre discute a Leucipo y Demócrito, de hecho), el vacío es un lugar –un τόπος- o recipiente, un lugar o vacío que está “lleno cuando contiene la masa que es capaz de recibir”, y vacío cuando no contiene nada, un vacío *vacío*, es decir, un lugar vacío. Si se sustituyese en el texto anterior la palabra “vacío” por la de “espacio”, podría parecer un texto del siglo XVII: un espacio como un lugar o recipiente –un conjunto de todos los lugares (o lugar de lugares) diría, a lo mejor, Newton-, y el espacio como lleno o vacío<sup>306</sup>, como un lugar donde están las cosas o no hay nada. ¿Podría ser esta la idea que tenían Leucipo o Demócrito de lo que era el vacío –“los que suponen la existencia del vacío hablan de él como...”- un siglo o siglo y medio antes de que Aristóteles la reconstruya?

Dos problemas se plantean al hilo del párrafo anterior. Uno de ellos es, como suele ser habitual, si Aristóteles está acertado al referir cómo los atomistas concebían el vacío; el otro, el sentido técnico que Aristóteles le va a dar a la idea de lugar, de τόπος, en su teoría del Universo (fundamentalmente del mundo sublunar), con esa alambicada definición que hace del lugar un límite –y no una extensión

---

<sup>305</sup> *Fís.*, 213a 15-19, Trad. Gredos. Negrita nuestra.

<sup>306</sup> Realmente, la mayoría de los intérpretes habla –¿inconscientemente?– del vacío de los atomistas con la expresión “espacio vacío”, sin darse cuenta de que están introduciendo un género previo al vacío –el vacío sería una *especie* del género espacio, que parece que, además de ser vacío, podría ser/estar lleno. Pero esto podría llevar a confusiones y pensar quizá que el espacio es previo de alguna forma al vacío, y caer en paradojas zenonianas, que podrían plantear si el vacío está en el espacio –pues para existir tiene que estar en algún lugar–; pero el vacío es un principio (*arché*) y no está en ningún lugar, de la misma forma que el espacio de Newton tampoco está en ningún espacio –no hay un espacio del espacio- ni el Universo de Aristóteles está en ningún lugar que lo contenga desde fuera. La expresión que dice que los átomos están en el vacío no quiere decir nunca que el vacío sea ontológicamente previo a los átomos, y mucho menos que estos deriven de alguna forma de aquel. Sin embargo, el espacio de Newton, modelo eminente en este caso, puede haberse visto como un recipiente previo a los cuerpos que contiene –¿a la creación de la materia?–, por ser más un espacio geométrico abstracto –como un sistema de coordenadas cartesiano- aplicado a la física, aunque luego el físico inglés lo haya interpretado físico-teológicamente como el *Sensorium Dei*.

tridimensional- de un cuerpo que contiene a otro, y que, según el propio Aristóteles afirma, lleva a considerar que el lugar no sería algo corpóreo pero tampoco algo incorpóreo<sup>307</sup>.

Sobre el primero asunto, habría que decir que, a la luz de los párrafos anteriores, es difícil de mantener la difundida teoría de que los atomistas concebían el vacío “como serie infinita de innumerables intervalos entre átomos”, por decirlo con palabras de uno de sus máximos valedores, Rodolfo Mondolfo<sup>308</sup>. Da la sensación

---

<sup>307</sup> Aristóteles, *Fís.*, 209a 13-18 (Trad. Gredos): “¿Qué podemos suponer, entonces, que es el lugar? Por su propia naturaleza no puede ser un elemento ni estar constituido por elementos, ni corpóreos ni incorpóreos; posee ciertamente magnitud, pero no es un cuerpo. Los elementos de los cuerpos sensibles son cuerpos, pero de los elementos inteligibles no puede surgir magnitud alguna.” El traductor Guillermo R. de Echandía explica en nota (299): “Crítica velada de Platón. El lugar no puede ser un cuerpo, según la aporía 1), pero tampoco es sólo inteligible (*noetón*), pues tiene magnitud (*mégethos*).”

El asunto anterior cabe formularlo como si fuera una adivinanza: ¿qué es algo que no es un cuerpo ni un elemento que forma los cuerpos sensibles pero que tampoco es algo meramente inteligible (*noetón*=incorpóreo, en este contexto), pues tiene magnitud? Si la magnitud se entienda como magnitud física, entonces el lugar sería una *magnitud física incorpórea* por definición; si la magnitud se entendiera como *magnitud inteligible abstracta*, no física, sino como una forma inteligible del entendimiento, no sería real (=tangible) para Aristóteles (lo mismo que los puntos matemáticos, por ejemplo). Si se considera que también son reales en Aristóteles cosas como el supuesto entendimiento productivo (no ligado a un cuerpo) o el llamado acto puro o motor inmóvil (que estaría fuera del Universo), que parece que sería incorpóreo por definición y no tendría magnitud (no sería tangible, ni siquiera perceptible como los astros), entonces ¿cuál sería el problema para Aristóteles con que existieran Formas inteligibles incorpóreas extramentales separadas (de cualquier base física posible) como proponía Platón?

Por lo demás, que el lugar posea magnitud no quiere decir para Aristóteles que sea una extensión vacía, es decir, la extensión que ocuparía un cuerpo pero que éste no ocupa, un volumen vacío sin cuerpo, un lugar extenso sin cuerpo. Más bien su conclusión final lo lleva a formular la idea de que es un límite externo de un cuerpo, un límite que señala el contorno de un cuerpo y que tiene la magnitud de esa delimitación exterior al cuerpo; y, dado que se trata del límite exterior a un cuerpo físico, deberá tener una cierta magnitud física, pero sin ser un cuerpo en sí mismo (ni estar formado por cuerpos). Por eso decimos que es una magnitud física incorpórea. Sin embargo, como bien dice Aristóteles, al ser una magnitud física no puede estar formada ni constituida por elementos incorpóreos, que aquí Aristóteles asimila con elementos inteligibles, como pudieran ser las superficies de los triángulos que forman los poliedros primigenios de los que habla Platón en el *Timeo* (que el Estagirita equipara con cualquier idea matemática como puntos o líneas, que pudieran hacer de límites, pero que no tienen dimensión física, real, siendo meras abstracciones de nuestro entendimiento). Estos seres incorpóreos inteligibles matemáticos, o platónicos en concreto, no pueden -repetiré una y otra vez Aristóteles- formar nada sensible, físico, porque no tienen una magnitud real, externa a nuestra mente.

<sup>308</sup> Pero también defendida por Max Jammer, por Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero –traductores de la sección de los atomistas de la edición de la Biblioteca Clásica Gredos-, por D. N. Sedley, y bastantes más. Teoría preferible, no obstante, a la otra propuesta de Sedley, que habla de una sustancia negativa que ocupa un espacio (y se mueve incluso por él) de la misma manera que lo ocupan los átomos, pero en versión negativa. ¿De dónde saca Sedley un espacio o lugar donde están los átomos y **donde está el vacío**? Parece que de las paradojas de Zenón –todo lo que existe tiene que ocupar un lugar...-. Vale que los intérpretes se dejen llevar por la insistencia interesada de Aristóteles –plenista convencido- en que Leucipo sobre todo llamaba al vacío no-ser, pero podrían haber seguido leyendo hasta donde decía que no existía en menor

de que Mondolfo parece hacer una especie de paralelismo entre la infinitud numérica de los átomos con una especie de infinitud, asimismo numérica, de intervalos entre átomos. Quizá llevado por la terminología aristotélica de lo que se suele traducir por *extensión*<sup>309</sup> (aplicada a los cuerpos pero también al vacío) con el término *διάστημα*, que en primera instancia se suele entender como “intervalo”<sup>310</sup>.

Si bien es cierto que el vacío tiene una función separadora, como límite, sobre todo cuando es un vacío intersticial, que separa los átomos que forman los agregados o compuestos, no se puede considerar al vacío fragmentado en trocitos independientes, como si fueran unidades de vacío. Ni cabe entender que los cuerpos están constituidos por átomos y vacíos<sup>311</sup>, porque el vacío, como ocurre con el espacio en la concepción moderna, sólo es uno, y los límites en el vacío vienen marcados por los átomos<sup>312</sup>.

---

medida que lo lleno. El vacío es un no-ser relativo, relativo a los átomos, con los que forma una indisoluble pareja de baile, una nueva forma de ser en versión *phísica*, previa a la alteridad de Platón, que ya es una Forma inteligible en un ámbito de seres ontológicamente distintos a los seres físicos, e incorpóreos en un sentido muy distinto al que puede atribuirse al no-ser o no-algo de los atomistas, sin por ello dejar de reconocer que el vacío atomista es un tipo de ser real -un ser incorpóreo *avant la lettre*.

<sup>309</sup> Un ejemplo aristotélico significativo de muestra: “...porque el «vacío» no es un cuerpo, sino la extensión de un cuerpo {σώματος διάστημα}.” Física, 214a 20.

<sup>310</sup> Por ejemplo, intervalos temporales, y, en especial, en el campo de la música. Pero también aplicado a los intervalos espaciales. También se suele traducir por “extensión”, es decir, la extensión que media entre los extremos (de un intervalo plano o tridimensional).

<sup>311</sup> No se puede hablar de cuerpos compuestos de átomos y vacíos, y no tiene sentido pensar en una fusión de intervalos ni en un sumatorio de intervalos vacíos. Así como tampoco tiene sentido pensar en una fusión entre los átomos y el vacío cuando los primeros están, o atraviesan, o se mueven en el segundo.

<sup>312</sup> Tampoco se podría decir que el vacío se mueve (ni por el espacio, ni por ninguna otra parte), por retomar las peregrinas ideas de Sedley, comentadas en una nota previa. Sería como decir desde la concepción de espacio moderna que cuando yo me muevo, me llevo al espacio conmigo, que traslado el espacio que ocupo a otro sitio. Esto sólo podría tener sentido si se hablara de un vacío fenoménico, como el que Aristóteles critica en aquellos que confunden el aire con el vacío –crítica que ya habían hecho Empédocles y Anaxágoras, según parece–, porque el aire sí es un elemento corpóreo que forma parte de un cuerpo compuesto, y es integrante del cuerpo, mientras que el vacío está pensado como un principio a otra escala – como si dijéramos en la física contemporánea, que cuando yo me traslado me llevo el campo gravitatorio conmigo, o el campo de Higgs o el vacío cuántico.

El vacío como *pneuma* de los pitagóricos sí funcionaría como un cuerpo sutil separador, operatorio, para llevar a cabo parte de lo que harían los átomos, como es separar los cuerpos, además probablemente de *animarlos* (como si el Universo fuera un ser vivo).

¿Cómo entender entonces los textos donde se habla de que los átomos atraviesan el vacío o se mueven en él? ¿Habría que entender que cuando se mueven por el vacío no están en él, no lo ocupan? Si esto fuera así, ¿habría que decir que los átomos desplazan al vacío, lo empujan y lo apartan de su camino, como si fueran peces que nadan por el agua? Pero el vacío no es un cuerpo de menor densidad o más tenue o raro, y precisamente por eso, por no ser un cuerpo, es por lo que tiene la propiedad de ser penetrable hasta el punto de poder acoger a los átomos, de darles espacio *para estar* (al menos en el instante en que lo cruzan cuando libremente se mueven fuera de los seres organizados -cuerpos compuestos- o cuando oscilan al formar parte de los compuestos como son los seres humanos), o de moverse por el vacío y atravesarlo, y realizar una serie de operaciones *espaciales*, como chocar, rebotar, confluir, reunirse o entrelazarse con otros átomos.

### 3. Función cosmológica del vacío

La concepción del vacío tuvo una primera función cosmológica, como no podía ser menos en autores enmarcadas en la tradición *Perí physeos*. Los textos de la denominada cosmogonía de Leucipo hablan de un vacío precósmico, donde los átomos confluyen y chocan entre sí, y donde algunos se van uniendo de acuerdo con la semejanza de sus formas:

[Leucipo] dice que los mundos se produjeron así: **cuando muchos cuerpos, a partir de lo circundante, se unieron y confluieron en un gran vacío, chocando entre sí, se combinaron** los que tenían figuras semejantes o eran similares en cuanto a sus formas, y enlazándose, dieron origen a los astros<sup>313</sup>.

---

<sup>313</sup> (62 A 10) HIPOL.1, 12; texto 452 de Gredos. Negrita nuestra.

Este “gran vacío” parece que se refiere a una región del vacío -que hay que recordar que tiene magnitud infinita- donde hay menos átomos en circulación<sup>314</sup>, pues el vacío intercósmico por sí mismo no tiene ni arriba ni abajo, ni centro ni extremos<sup>315</sup> (a diferencia del Universo único y ordenado de Aristóteles), donde se mueven estos seres indivisibles de manera caótica y continua. El vacío se define con relación a los átomos –igual que estos con relación a aquel-, de ahí que funcione como límite de estos, al igual que los átomos ponen límites en el vacío (ambos principios se coimplican). Y al confluir muchos átomos en un mismo vacío colisionan y pueden salir rebotados o bien pueden enlazarse, siempre siguiendo leyes puramente *phýsicas*, como la dirección del movimiento, la semejanza o el tipo de impacto de los choques; y así comienzan las primeras agregaciones –*sygkrisis*<sup>316</sup>.

La cosmogonía atribuida a Leucipo explica cómo se fue creando uno de los infinitos y variados cosmos que existen en el Universo infinito, a través de la creación de un torbellino cósmico de átomos que giran y giran creando un gran conglomerado esférico que desprende una membrana que envuelve a todos los cuerpos que van a formar un mundo. Esta especie de *centrifugadora cósmica* va originando los distintos astros y la tierra en el centro, según la semejanza y tamaño de los átomos... y esto crea un mundo como el nuestro, que, como todos los demás, tendrá un periodo de desarrollo, de *madurez*, y acabará por declinar y destruirse. He aquí una parte del relato cosmogónico en versión atomista referido por Diógenes Laercio:

---

<sup>314</sup> Pero fuera o antes de éste {del torbellino} se habla del vacío como de un *espacio* universal y que contiene cierta unicidad por su continuidad, ya que siempre puede ser recorrido en distintas direcciones.

<sup>315</sup> “Sostiene Demócrito que los átomos, como él los denomina, esto es, cuerpos indivisibles a causa de su solidez, **se hallan en el vacío infinito en el cual no hay ni alto ni bajo ni centro ni extremos**, y se mueven de un modo tal que se encuentran y se unen entre sí, produciendo de ese modo todas las cosas que son y que nosotros vemos. Afirma, además, que debe pensarse que este movimiento de los átomos no tiene principio alguno, sino que se produce eternamente.” (68 A 56) CIC., *De fin.* 1 61, 17; texto 394 de Gredos. Negrita nuestra.

<sup>316</sup> “**Estos átomos que en el vacío infinito están separados unos de otros** y que difieren entre sí por sus figuras, magnitudes, posición y orden”, **se desplazan en el vacío y, al encontrarse unos con otros, entran en colisión**. Algunos **rebotan** al azar; otros **se enlazan** conforme a la simetría de sus figuras, magnitudes, posiciones y órdenes y **se mantienen unidos**, dando así por resultado la generación de los compuestos.” (67 A 14) SIMPL., *Del cielo* 242, 15; texto 382 de Gredos. Negrita nuestra.

... **Los mundos son infinitos y se disuelven en los átomos. Se originan así: al separarse del infinito, muchos cuerpos diferentes en cuanto a su figura son llevados hacia un gran vacío, y, al reunirse, producen un único torbellino, en el cual chocándose y girando en todos los sentidos, se van separando, reuniéndose con sus semejantes.** Cuando su cantidad los equilibra y ya no pueden continuar girando, los tenues salen al vacío exterior, como si hubieran sido filtrados; los restantes permanecen unidos y, enlazándose, se ponen recíprocamente en movimiento y conforman **un primer conglomerado esférico. Éste desprende una especie de membrana que abarca en sí misma a todos los cuerpos.** A medida que éstos giran en torbellino en virtud de su resistencia al centro, la membrana exterior se hace más tenue, pues sus componentes se van separando de ella continuamente, llevados por la fuerza del torbellino. Así se formó la tierra, por la reunión de los (cuerpos) llevados hacia el centro. Pero la membrana circundante aumentó nuevamente por el influjo de cuerpos exteriores<sup>317</sup>.

Una vez el torbellino entra en acción y se crea la membrana separadora con el exterior del cosmos, se puede decir que el movimiento de los átomos deja de ser caótico, y pasa a ser un movimiento ordenado por las fuerzas desatadas por el torbellino, y las cosas comienzan a estar colocadas en lugares precisos, con lo cual el vacío deja de ser algo indeterminado para ser algo estructurado de acuerdo con el orden de los conglomerados y cuerpos compuestos, y con sus tipos de movimientos. Algo más parecido –sólo parecido- al Universo aristotélico de lugares naturales, pero con algunas diferencias esenciales, como la existencia de un vacío, que permite formar los compuestos, y que crezcan y decrezcan, se ensamblen, se destruyan y se vuelvan a reconstruir, o con la ausencia de un mundo supralunar que se rige por otra leyes (empezando por el hecho de que los astros están constituidos de algo distinto al mundo sublunar: un elemento divino inmutable que sólo permite un movimiento local circular tan idéntico a sí mismo como si fuera un reposo móvil).

---

<sup>317</sup> (67 A 1) D.L. IX (texto 453 de Gredos). Negrita nuestra.



## 4. Función intersticial del vacío interno a los seres (cuerpos)

Pero el papel más importante del vacío en el Cosmos –en los distintos cosmos- es permitir las operaciones internas de los cuerpos: su aumento y disminución, dilatación y compresión, su asimilación de otros cuerpos externos –como en el caso de la alimentación-, pero también, y a esta escala comprimida corpórea habría que resaltarlo, mantener los límites de los átomos. Porque aunque la compresión de los cuerpos sea muy grande los átomos nunca se tocan de hecho, pues siempre hay un vacío intermedio que los separa<sup>318</sup>, al igual que los átomos no cesan su movimiento dentro de los compuestos corpóreos, pues siempre mantienen un movimiento de vibración.

Este vacío intersticial, y los argumentos que con él se sustentan, respecto a la compresión y dilatación de los cuerpos, le parece a Aristóteles, aunque no lo acepte, hasta cierto punto razonable. Pero sigue pensando que es una confusión con el vacío fenoménico, y que existen explicaciones alternativas perfectamente convincentes en un mundo físico pleno, donde los distintos elementos –el agua, el aire...- van cambiando de sitio, van rotando o intercambiando sus posiciones, o donde la materia física va cambiando de estado –se evapora, se congela.

Y es quizá el vacío intersticial también lo que ha llevado a muchos intérpretes a tratar al vacío como si fuera un conjunto de intervalos que funcionarían como elementos, es decir, como unidades de vacío autónomas combinadas con las unidades mínimas corpóreas, que serían los átomos, y así formar compuestos. Es decir, a funcionar como un cuerpo sutil como el aire, invisible, pero necesario para

---

<sup>318</sup> No existe una fusión de los átomos, no hay una verdadera unión dirá Aristóteles, sino un mero adosamiento: **“Demócrito hablaba de juntura {haphé}, pero no en sentido estricto, cuando afirmaba que los átomos se tocan unos con otros... sino que al hecho de que los átomos estén muy próximos entre sí y que la distancia entre ellos no sea muy grande, a esto lo llamaba juntura; pues ellos están del todo separados por el vacío.”** (67 A 7) FILÓP., *De gen y corr.* 158, 26; texto389 de Gredos. Negrita nuestra.

ver a distancia, por ejemplo, a través de él (como si estuviera vacío; y de hecho lo está, si se trata como un vacío usual -con función de adjetivo, no sustantivado-: vacío de elementos sólidos opacos que impiden ver).

## 5. ¿Vacío ontológico hipostasiado?

Con todo lo dicho anteriormente, no tratamos de defender a capa y espada la introducción del vacío atomista, no tratamos de ser más papistas que el Papa, sino de entender el concepto de vacío introducido por los atomistas con todas sus implicaciones. Por supuesto que, desde una teoría externa, que no acepte el vacío – al menos tal y como lo presentan los atomistas- podría decirse que es absolutamente arbitrario sustantificar el adjetivo “vacío” y convertirlo en una cosa, hipostasiarlo, igual que se hizo con el calórico en el siglo XVIII o con el éter de los físicos de finales del XIX, o con la *fuera vital* de los vitalistas de esa época. Y que su concepto no es más que fruto del proceso de vaciado absoluto de los elementos físicos, en la vía de encontrar cada vez algo más sutil, que pudiera estar asociado a otras funciones, como, por ejemplo, explica Aristóteles con el fuego o el aire siempre asociados al alma, dada, dirá éste, su *incorporeidad*, o el tan socorrido *Nous* de Anaxágoras, *la más sutil y pura de todas las cosas*<sup>319</sup>.

---

<sup>319</sup>Fr. B12 de Anaxágoras, citado por Simplicio en su *Física*.

## 6. Vacíos llenos, lugares con magnitud vacía, y naturalezas intangibles (Epicuro)

Volvamos a retomar el texto citado más arriba:

...**los que suponen la existencia del vacío hablan de él como** una suerte de lugar o de recipiente, el cual piensan que está «lleno» cuando contiene la masa que es capaz de recibir y «vacío» cuando está privado de ella, como si «vacío», «lleno» y «lugar» se refiriesen a una misma cosa, aunque su ser sea distinto<sup>320</sup>.

Este lugar o recipiente nombrado en el texto, según atribuye Aristóteles a los defensores de la existencia del vacío (entre ellos Leucipo y Demócrito), podría estar lleno “cuando contiene la masa que es capaz de recibir” y privado de ella, en el sentido técnico de la palabra, cuando no hay un cuerpo ocupando ese vacío. Por eso concluye Aristóteles que la referencia del vacío puede ser triple: la de un vacío *lleno*, la de un vacío *vacío*, y la de un vacío en cuanto lugar concreto (frente a otros lugares, en un orden relacional). ¿Suena demasiado moderno?, ¿Quizá a una idea de espacio del siglo XVII?, ¿Es esto una interpretación de Aristóteles o reproduce en verdad la idea del vacío atomista?

Sin embargo, algunos estudiosos, como K. Algra, atribuyen algo parecido a Epicuro: el logro de una idea de espacio ocupado por cuerpos (además de considerar un espacio vacío). Esto es, ven en éste una versión muy parecida a la descrita en el texto aristotélico citado. Aunque otros como Max Jammer retrasan la idea de espacio como recipiente a Lucrecio. Una síntesis en estas palabras de Salvador Centeno:

El espacio {en Epicuro} parece identificarse entonces con esa ἀναφή φύσιν {sustancia intangible}, más que con el κενόν, el τόπος o la χώρα. Una sustancia de tal naturaleza cuya principal característica sería su ausencia de resistencia al tacto y que tomaría diversos nombres según las circunstancias que la relacionan con los cuerpos que ella

---

<sup>320</sup> Arist., *Fís.*, 213a 15-19 (Trad. Gredos).

puede albergar. De modo que si no alberga ninguno la llamaríamos κενόν, si está ocupada por alguno decimos que tal cosa ocupa un τόπος y si en ella fluyen y se mueven los cuerpos la llamamos χώρα<sup>321</sup>.

Pero, lógicamente, en el texto previo que citamos de Aristóteles éste no puede estar pensando en Epicuro. Pero Epicuro sí que podría pensar en Aristóteles, el cual argumentaba lo que sigue en su *Física* unas líneas más abajo del texto citado previamente:

**[...] qué significa el nombre {"vacío"}. El vacío, se piensa, es el lugar en el cual no hay nada. Y la causa de esto es que se cree que el ente es cuerpo, que todo cuerpo está en un lugar y que el vacío es el lugar en el que no hay ningún cuerpo; en consecuencia, si en un lugar no hay cuerpo, allí hay un vacío. Se cree, además, que todo cuerpo es tangible; y sería tal cualquier cosa que tenga peso o ligereza. Resulta, entonces, por su silogismo, que es vacío aquello donde no hay nada pesado o ligero. Este resultado, como hemos dicho antes, se obtiene por un silogismo. Pero sería absurdo suponer que un punto es un vacío, porque en tal caso tendría que ser un lugar en el que pudiese haber una extensión de un cuerpo tangible.**

Así, en un sentido, parece que se llama vacío lo que no está lleno de un cuerpo sensible por el tacto, siendo sensible por el tacto lo que es pesado o ligero. Pero entonces cabe preguntar: ¿qué se diría si la extensión tuviese color o sonido? ¿Sería vacía o no? Es claro que si pudiese recibir un cuerpo tangible sería un vacío, de lo contrario no.

Como suele hacer Aristóteles, en este texto introduce dentro de su terminología y conceptos lo que se piensa o cree sobre el vacío por parte de los sabios que sí aceptan la existencia del vacío y, de hecho, el Estagirita utiliza aquí no el concepto de lugar que él mismo tecnificará al máximo en su filosofía, definiéndolo

---

<sup>321</sup> Centeno Prieto, Salvador, *La idea de espacio en Demócrito. Un estudio sobre el origen de la idea de espacio. El problema de la χώρα*, pág.293 (tesis doctoral inédita).

Como suele ocurrir en estos casos, hay una gran parte de deducción en lo dicho, porque los textos no son explícitos en esto, y caben otras interpretaciones. He aquí uno de los textos de referencia: "εἰ <δὲ> μὴ ἦν ὁ κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν, οὐκ ἂν εἶχε τὰ σώματα ὅπου ἦν οὐδὲ δι' οὗ ἐκινεῖτο, καθάπερ φαίνεται κινούμενα,...", "Si no hubiese lo que denominamos vacío, espacio o realidad impalpable, no tendrían los cuerpos en dónde estar ni por dónde moverse tal como es manifiesto que se mueven". Epicuro, *Carta a Heródoto*, 40, 1-4.

como un límite del cuerpo continente, sino el lugar como magnitud o volumen (tamaño) que ocupa un cuerpo, o que ocupa la ausencia de un cuerpo, un “lugar<sup>322</sup> sin cuerpo” (podrían utilizarse en este contexto los términos *espacio* o *extensión*, pero se corre el peligro de arrastrar con los términos ideas modernas que distorsionarían el significado original)<sup>323</sup>.

Por otro lado, habría que recordar la identificación que Aristóteles señala entre ser y cuerpo por parte de estos sabios personajes, que éste no puede asumir, lo que no quiere decir que el concepto de *cuerpo* no sea básico para explicar sobre todo el mundo sublunar, y sea una categoría esencial heredada de Platón para explicar el ámbito físico (y en cierta medida el matemático, aunque en un sentido muy diferente que su maestro). De hecho, la categoría fundamental para definir algo que es real en las explicaciones físicas de Aristóteles (sea algo biológico y/o psicológico, pero que abarca todo lo *phísico*) es la de cuerpo sensible, o más concreto aún, la de cuerpo tangible, manipulable podríamos decir, que él redefine inmediatamente como de naturaleza pesada o ligera (los cuatro elementos, basados en cualidades contrapuestas sobre la base de la materia prima, que definen lugares y movimientos naturales). Lo que permite precisar que un vacío es un lugar sin un cuerpo pesado o ligero sensible al tacto. E incluso la *boutade* que se le ocurre al Estagirita de plantear dentro del absurdo físico que para él supone el vacío, si se podría a lo mejor pensar en un vacío coloreado o sonoro, es decir, un vacío con cualidades (con cualidades propias de un cuerpo, se sobreentiende).

Se entiende, después de lo expuesto en los párrafos anteriores sobre Aristóteles, que Epicuro considere el vacío como una *naturaleza intangible* (ἀναφῆ φύσιν), al margen de si esta expresión distingue una noción de espacio (τόπος γ/ο χώρα) diferenciada del propio vacío, o identificada con él. Y lo que es más significativo para nosotros, que afirme en su *Carta a Heródoto* que lo único que se puede calificar de incorpóreo es el vacío, usando quizá por primera vez el término/concepto de “asómatos” en una teoría materialista:

---

<sup>322</sup> Aristóteles siempre habla de “tópos” (nunca de “chora” en términos físicos técnicos).

<sup>323</sup> Ver la nota 303 más adelante.

Hay que tener presente que empleamos “incorpóreo” según la acepción más general de la palabra, acerca de aquello que puede pensarse por sí mismo. Y por sí mismo **no puede pensarse como incorpóreo más que el vacío, y el vacío no puede ni hacer ni padecer**<sup>324</sup>.

Epicuro ya ha asumido y filtrado en su obra todas las categorías y conceptos de la filosofía previa, como los propios conceptos de “cuerpo físico” y de “incorpóreo”, explicitando, como ya habían hecho, *avant la lettre*, Leucipo y Demócrito, eso que a muchos les ha llamado la atención: ¿cómo es posible que una filosofía materialista utilice el concepto de incorpóreo? Sin llegar a entender que el materialismo no tiene por qué entenderse, salvo en su versión vulgar (la que denuncia Aristóteles en el texto: “se cree que el ente es cuerpo”), como una identificación de la realidad con los cuerpos<sup>325</sup>.

---

<sup>324</sup> EPIC., *Ep. Ad. Hdt.* 67 (texto 241 de la ed. de Gredos de los *Filósofos Presocráticos III*). Esta caracterización epicúrea del vacío como lo que no puede ni hacer ni padecer convertiría a éste en un no-ser si se aplica la definición de ser de el *Sofista* de Platón. Por lo demás, Epicuro afirma que hay que pensarlo como algo en sí, algo concebible por sí mismo, pero no como algo abstracto sino como algo físico inerte, inane, ¿inmutable?, ¿una inmutabilidad que sería el *grado cero* de la *materia* del ámbito físico? El vacío, no obstante, se deja atravesar u ocupar por los átomos, aunque sea de forma pasiva, al igual que las Formas inteligibles *se dejan conocer* en el *Sofista*. Y el supuesto Acto Puro aristotélico de los libros que están *más allá de los de física*, parece no actuar sobre nada ni padecer nada, como una mónada suprema leibniziana, cerrada, que se agota en sí misma, aunque en Aristóteles sea un fin último externo al Universo. El vacío es un medio universal por el que todo se mueve, mientras que el motor inmóvil tampoco actúa sobre las cosas sino que *se deja actuar como fin*, como fin de otros... pero esto suena demasiado a un Aristóteles espiritualista, neoplatónico (que no platónico), a algo que encaja muy mal con el Aristóteles empirista, apegado a las cosas tangibles, físicas, que no encaja nada bien con un filósofo antiplatónico, crítico de las realidades abstractas, de las realidades separadas de los entes físicos, incluso en el campo supralunar, donde hasta las esferas cristalinas sufren de rozamiento, de arrastre, y no son puros entes matemáticos a pesar de ser etéreos. ¿Un Aristóteles esquizofrénico, pues?

<sup>325</sup> Esta crítica ya aparece en el primer gran texto de carácter ontológico de Platón, la Gigantomaquia entre los que identifican la realidad con el cuerpo y los filoeidéticos. El propio Platón, a pesar de los prejuicios del materialismo vulgar, tiene muchos componentes materialistas en su filosofía, como ya señaló Gustavo Bueno en múltiples ocasiones.

## 7. Sobre el lugar y el espacio en perspectiva histórica

Sobre las formas diversas de entender el *lugar* en la Antigüedad valga este texto de Simplicio que reconoce toda una tradición alternativa en la Antigüedad a la tradición aristotélica sobre el lugar, representada por la línea Demócrito-Epicuro-Estoicos (y ciertos platónicos), que hablarían del lugar como una *extensión* llena o vacía<sup>326</sup>:

Es necesario que el lugar sea un algo. Es necesario que exista, o la forma de lo que está en un lugar, o la materia de esto, o **el intervalo que hay entre los extremos de lo que abarca el lugar (algunos de los antiguos, como los discípulos de Demócrito y de los posteriores, como los de Epicuro y los estoicos y algunos platónicos creen que eso es el lugar) o lo último de lo circundante.[...] Los discípulos de Demócrito y Epicuro consideran este intervalo como el vacío, en el sentido de que a veces está lleno de cuerpos pero otras veces se queda vacío**<sup>327</sup> [...]

Esa tradición *materialista* de los discípulos de Demócrito, los epicúreos y estoicos –además de algunos platónicos–, según Simplicio, parece entender como lugar (*¿espacio?*) el intervalo entre los extremos de lo que abarca el lugar, es decir, una *extensión* llamada aquí vacío (*kenón*) “que a veces está lleno de cuerpos pero otras veces se queda vacío”. Una línea de desarrollo que se retomará siglos más tarde, y distinta de la concepción aristotélica y de sus seguidores<sup>328</sup>. Una tradición no

---

<sup>326</sup> Véase lo expuesto en la nota 303 sobre las controversias acerca del lugar en el siglo XVI, y en particular en Scaliger y Telesio, y sus conceptos de “locus internus” y “spatium”.

<sup>327</sup> [...] ὡν ἀνάγκη τὸν τόπον ἔν τι εἶναι. ἢ γὰρ τὸ εἶδος τοῦ ἐν τόπῳ ἢ ἡ ὕλη αὐτοῦ ἢ τὸ διάστημα τὸ μεταξύ τῶν ἐσχάτων τοῦ περιέχοντος τὸν τόπον ἀνάγκη εἶναι (ὃ τινὲς καὶ τῶν προτέρων ὡς οἱ περὶ Δημόκριτον καὶ τῶν ὑστέρων ὡς οἱ περὶ Ἐπίκουρον καὶ οἱ Στωικοί, τινὲς δὲ καὶ κατὰ Πλάτωνα **τοῦτο τὸν τόπον εἵναι ἐνόμισαν**) ἢ τὰ ἔσχατα τοῦ περιέχοντος. [...] τὸ δὲ **διάστημα** τοῦτο οἱ μὲν περὶ Δημόκριτον καὶ Ἐπίκουρον **κενὸν** εἶναι λέγουσιν οὕτως ὥστε ποτὲ μὲν **πληροῦσθαι** σώματος ποτὲ δὲ καὶ **κενὸν** ἀπολείπεσθαι...”. Negrita nuestra. Simplicio, *In Aristoteles Chosica comentaria*, 571. 22-31 (trad. de Centeno ligeramente modificada).

<sup>328</sup> Las vicisitudes históricas de la idea de espacio son más complicadas de lo que a primera vista pudiera parecer. Aunque el problema terminológico y conceptual es muy complejo, para dar una idea de los cambios de significado, y de algunos de

aristotélica que parece haber quedado eclipsada en la época medieval por la tradición aristotélica<sup>329</sup>.

---

sus ajustes conceptuales, tanto de la palabra “espacio” como de la palabra “lugar”, en los siglos XVI y XVII, transcribimos una larga nota (la 154) del libro *La aporía de la división en Kant*, cuyo autor es Gustavo Sarmiento (ed. Equinoccio, de la Universidad Simón Bolívar, Caracas, 2004):

“154 El origen de estos significados de la palabra “spatium” se remonta a las controversias de los siglos XVI y XVII concernientes al *lugar*. Ver: Ivor Leclerc, “The Meaning of ‘space’ in Kant”, en L. W. Beck, Ed., *Proceedings of the Third International Kant Congress*, pp. 393-400, D Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1972. En el contexto de esas controversias, pensadores modernos como J. C. Scalinger y B. Telesio defendieron el lugar, no a la manera de Aristóteles, como la superficie que rodea un cuerpo por su exterior, sino como lo que está contenido dentro de esta superficie (J. C. Scaliger, *Exotericarum exercitationum liber ad Hieronymum Cardanum*, 1557, Exer. V, 3). De acuerdo con estos pensadores, cuando un cuerpo se mueve, lo que deja atrás es toda esta extensión interna, la cual no se mueve, permanece siendo siempre la misma, y puede alojar sucesivas entidades, de acuerdo con Telesio (*De rerum natura*, Lib. I, caput XXV, 1586). Para diferenciar su punto de vista del aristotélico, los partidarios de la nueva concepción del lugar no lo designaron meramente por medio de la palabra “locus”, sino como “locus internus”. A fin de asegurar que lugar y cuerpo son entes distintos y separados, Scaliger identificó el lugar con el vacío y redefinió a éste como una extensión (*spatium*) en la cual está un cuerpo (Scaliger, *Op. cit.*, Exer. V., 3), en contraste con la definición aceptada de vacío como lugar donde no hay ningún cuerpo (Aristóteles, *Physica*, 214 a 13, 19). Esta noción evolucionó hacia un nuevo sentido técnico de *spatium*, que empezó a imponerse a finales del siglo XVI y comienzos del XVII. Para enfatizar que el lugar es la extensión completa contenida dentro de la superficie que envuelve un cuerpo, se empleó la palabra “spatium” en el sentido de la extensión en la cual un cuerpo está o puede estar, entendida como el lugar del cuerpo, y como tal uso era nuevo se aclaraba su sentido por medio de la frase “spatium vel locus internus”. En sus *Principia philosophiae*, p. ej. en el principio X, titulado “Quid sit spatium, sive locus internus”, donde discute el concepto de *spatium*, Descartes emplea esa palabra en el sentido de *locus* o lugar; en el principio XIV examina si espacio y lugar difieren, y encuentra que la diferencia entre ambos es que el lugar (*locus*) indica situación (*situs*) más explícitamente que magnitud o figura, mientras que cuando hablamos de espacio (*spatium*) pensamos más a menudo en esta última (X, Adam Tannery VIII-1, p. 45). De esta manera, en el siglo XVII, el término “spatium” pasó a significar *locus* (lugar), y a finales de siglo, a medida que ese nuevo significado de la palabra comenzó a hacerse corriente, se volvió cada vez menos necesario agregar la expresión “locus internus”.

La segunda mitad del siglo XVII también ve aparecer un nuevo uso del término “spatium”, como totalidad de los lugares o extensión constituida por todos los lugares en su totalidad, a lo cual contribuye Newton, pues, en el escolio de los *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, explica el espacio absoluto y define el lugar como la parte del espacio que un cuerpo ocupa (Definitions. Scolium, II y III, pp. 6-7). También la controversia de Leibniz con Clarke contiene una prueba importante del uso de *spatium* como totalidad de los lugares; en la quinta carta a Clarke, Leibniz explica el significado de la palabra “espacio”. Para ello, empieza por aclarar el significado de “lugar”, y pasa a mostrar que aquello que comprende todos los lugares es llamado espacio, o que el espacio es aquello que resulta de tomar juntos los espacios (Gerh. Phil. VII, pp. 400-402); pero, a diferencia de Newton, Leibniz niega que el espacio sea una entidad absoluta, ya que para él el lugar de algo es un concepto relacional, determinado por su situación respecto a una pluralidad de coexistentes, y el espacio es el orden total y abstracto de los lugares (posibles). Como es sabido, la concepción leibniziana ejerció una influencia importante sobre la tradición wolffiana y, a través de ésta, sobre Kant (ver capítulo anterior, nota 24). Pues bien, esos nuevos significados que, como hemos visto, adquiere la palabra “spatium” en los siglos XVI-XVII, pasan a Kant y son empleados en la *Mon. phys.* {*Monadología Física*}.”

<sup>329</sup> Véase el libro de Edward Grant *Much Ado about Nothing: Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, 1981.



### III. Los pitagóricos: ¿números corpóreos o abstractos?

#### 1. Las cosas no son números en el siglo V a. C. a pesar de Aristóteles

Si hay algo que caracteriza a los pitagóricos como filósofos presocráticos es la teoría de que “todas las cosas son números”, y es así como aparece recurrentemente en cualquier historia de la filosofía o cualquier historia de las matemáticas. Todo el mundo parece aceptar esto en la medida en que la fuente principal para ello es Aristóteles, que lo repite en varias ocasiones en sus escritos y que hace amplios comentarios sobre ello.

A partir de aquí las discusiones pueden discurrir acerca de si los pitagóricos presocráticos (no ya los pitagóricos contemporáneos de Platón como Arquitas de Tarento, ni los neopitagóricos que algunos hacen arrancar ya en los discípulos del propio Platón, como Espeusipo y, sobre todo, Jenócrates), fueron capaces de concebir números abstractos, entendidos en muchos casos como números incorpóreos, o, por el contrario, de alguna manera identificaron los números con grupos de unidades físicas o más explícitamente con cuerpos. Este planteamiento arranca sobre todo de la propia filosofía de las matemáticas de Aristóteles que supone que los números son abstracciones cuantitativas, pero no, desde luego, objetos reales físicos tangibles, con peso, y con cualidades físicas como ocupar un lugar en el Universo. De ahí que el Estagirita llegue a decir en alguna ocasión que los pitagóricos hablan de “números corpóreos” (Platón dice, por ejemplo, en *La República* que algunos matemáticos parecen confundir los números con los propios objetos sensibles y no son capaces a elevarse a las Formas inteligibles de aquellos, *Formas reales y no abstractas*, habría que aclarar; pero no hay una referencia

explícita a que estos matemáticos fueran pitagóricos). Así que ya desde muy pronto se plantea si los matemáticos presocráticos (e incluso posteriores) fueron capaces de concebir un tipo de seres matemáticos distintos a los seres sensibles o corpóreos, un ámbito de seres entendidos como abstractos o incorpóreos.

No vamos a entrar de momento en esta segunda parte referida a la interpretación de los números, sino a indagar algo más básico: cuál es la fuente o fuentes de Aristóteles para poder llegar a caracterizar a los pitagóricos como los presocráticos que mantienen la teoría de que “todo es número” (distinguiéndolos el Estagirita, a su vez, del uso que hace Platón de las matemáticas en su obra).

Vamos a tomar de referencia dos artículos que se publicaron con algunos meses de distancia y que ponían en entredicho la hasta entonces rotunda afirmación de que hubo unos pitagóricos en el siglo V, o quizá antes, que afirmaban que “todas las cosas son número” (no dudamos que precedentes de esta idea existen, pero lo que buscamos es una argumentación específica y completa sobre este asunto).

#### a. CARL HUFFMAN

El artículo principal es el de Carl Huffman de 1988 titulado “The Role of Number in Philolaus’ Philosophy”<sup>330</sup>, y el artículo que secunda a este el de Leonid Zhmud “All is number? ‘Basic doctrine’ of Pythagoreans reconsidered”<sup>331</sup>, publicado en 1989. Por entonces ambos eran unos investigadores prometedores en sus carreras. Años después se han convertido, en lo que se refiere al estudio de los pitagóricos, en autores de referencia imprescindibles, sobre todo Huffman a partir de sus monografías sobre Filolao y Arquitas, y multitud de artículos de una claridad y rotundidad argumentativa, a nuestro juicio, desconocida en este complejo, resbaladizo y muy controvertido campo. No obstante, la recepción de la tesis fuerte de estos artículos ha sido muy limitada, pues supone un verdadero mazazo sobre la interpretación tradicional, y nadie parece querer desdecirse de uno de los tópicos

---

<sup>330</sup> Huffman, Carl, «The Role of Number in Philolaus' Philosophy», *Phronesis*, Vol. 33, No. 1 (1988), pp. 1-30.

<sup>331</sup> Zhmud, L. J. (1989). "All is number? 'Basic doctrine' of Pythagoreans reconsidered", *Phronesis*, 34 (1), 270-292.

más consolidados de la filosofía griega, que, además forma parte de un mito histórico de enormes proporciones ligado a la figura de Pitágoras, en cuanto matemático y filósofo, que ha conocido durante siglos una inmensa literatura neopitagórica que ha llegado muy viva hasta nuestros días.

Intentamos sintetizar los puntos esenciales de la argumentación de Huffman sobre el origen de la doctrina de que *todo es número*:

1. No hay textos directos de Pitágoras o de algún pitagórico anterior a Aristóteles donde aparezca esta doctrina, así que la principal fuente secundaria es Aristóteles, que lo afirma en varios de sus textos<sup>332</sup>. Si bien lo hace en dos formas diferentes: a) o bien afirmando en cinco ocasiones que los pitagóricos “dicen que/hacen de/suponen que” las cosas, los seres o el cielo todo son número (o números), b) o bien en siete ocasiones que “producen/construyen” los seres, los cuerpos, las substancias sensibles, los seres físicos, o el cosmos a partir del número o de los números.
2. Dejando de lado fuentes orales desconocidas, las únicas fuentes escritas que podrían decir algo sobre esta teoría del número serían Filolao, o quizá algún escrito, que no conocemos (ni directa ni indirectamente), de Ecfanto o Eurito<sup>333</sup>. Filolao fue una fuente relevante sin duda para Aristóteles, pues de ahí extrajo al menos lo que cuenta sobre la cosmología pitagórica del siglo V.

---

<sup>332</sup> Huffman, Carl, op. cit., nota 15: "For the formulation "things are numbers" see *Meta*. 986a3, 986a21, 987b28, 1083b17. Things are said to be "out of numbers" at *Meta*. 990a21, 1080b16ff. (2), 1083b11, 1090a24, 1090a32 and *De Caelo* 300a16. At *De Caelo* 303a8 Aristotle says that in a way the atomists too say that all things are numbers. He admits that they may not show it clearly but goes on to say ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν. Although in this case Aristotle is careful to indicate that the atomists did not actually say that "all things are numbers" the passage still shows his tendency to interpret other philosophical systems in formulations of his own devising."

{ "Para la formulación 'las cosas son números' ver *Meta*.986a, 986a21, 987b28, 1083b17. Se dice que las cosas provienen 'a partir de los números' en *Meta*. 990a21, 1080b16ff. (2), 1083b11, 1090a24, 1090a32 y *De Caelo* 300a16. En *De Caelo* 303a8 Aristóteles dice que de alguna manera los atomistas también dicen que todas las cosas son números. Admite que ellos podrían no mostrar esto con claridad pero continúa diciendo ὅμως τοῦτο βούλονται λέγειν. Aunque en este caso Aristóteles es cuidadoso en indicar que los atomistas no dicen de hecho que 'todas las cosas con números' el pasaje todavía muestra su tendencia a interpretar otros sistemas filosóficos en formulaciones de su propia cosecha."

<sup>333</sup> Huffman saca a colación en su artículo más adelante el famoso caso de Eurito, tantas veces citado, y sus piedrecitas para formar la figura de un hombre, y darle un número determinado. Para nosotros, el caso de Eurito suena muy ingenio o parece estar mal interpretado. Al fin y al cabo, las constelaciones, por ejemplo, no son más que un conjunto de puntos luminosos unidos formando figuras como osos, carros o humanos, que están determinadas por un conjunto de puntos

3. El asunto es que en Filolao no hay ningún testimonio genuino que mantenga una tesis que diga que *todas las cosas son números*, en el sentido de una identificación de números y cosas, como una tesis relevante de su doctrina; aunque sí se habla de números, pero en otro sentido.
4. El libro de Filolao comienza significativamente afirmando esto: “La Naturaleza en el cosmos fue dispuesta conjuntamente a partir de limitadores e ilimitados {determinantes e indeterminados} tanto el cosmos como un todo como cada cosa en él.” Ciertamente que no tenemos todo el libro de Filolao, pero los fragmentos auténticos del mismo no hablan de que *todo es número*, ni aparece esto como tesis principal, ni parece que encaje bien con lo que sí dicen los fragmentos.
5. Aunque sí aparece en el fragmento 4 cuál fue el estatus del número para Filolao de forma directa: “Verdaderamente, todo lo que se conoce tiene número porque nada es o comprendido o conocido sin él.” Lo que lleva a afirmar a Huffman: “Por tanto, el número desempeña un papel epistemológico para Filolao. El dice que las cosas no pueden ser conocidas sin los números, no que ellas sean los números.”<sup>334</sup>

Podría pensarse que la fuente de *todo es número* no es Filolao, pero no conocemos otras fuentes, y, además, cuando Aristóteles habla de la cosmología pitagórica (que suele aceptarse que es la de Filolao) también habla

---

numerables frente a otros. Y las figuras geométricas se determinan por la unión de sus vértices y dan lugar a triángulos, rectángulos o dodecaedros. O alguien llevó a esto a la numerología o lo malentendió al hablar de rellenar la figura pintada con piedrecitas, o rellenar las líneas de unión, para dar con el número correspondiente. Hoy en día para reconocer una cara en un programa de ordenador se descompone en un número de puntos que se unen de una cierta forma típica (cierta configuración) que determina tal rostro u otro.

De cualquier manera, la forma física de un ser humano podría verse como un conjunto de puntos unidos de cierta manera, tal y como se hace en las construcciones de animación informática, que permita reconocer la silueta humana frente a la de otro tipo de ser –un oso, un gorila, un bonobo. En cualquier caso, la versión de Eurito parece una deformación jocosa similar a la de la parodia de la actividad de la Academia del poeta cómico Epícrates: “y estaban todos reunidos intentando clasificar la calabaza”. Aquí la idea de clasificación de seres vivos no se lograba entender (al menos su utilidad), como probablemente tampoco la de aplicar números a los objetos, sea mediante guijarros o cuentas o de otra manera; imagínese una descripción futura de un profesor de geometría en el siglo XX: “tenían la costumbre en esa época de representar las figuras geométricas en una superficie de pizarra mediante unas tizas de yeso blanco trazando rayas sobre ella”. ¿Qué se podría deducir sobre ella respecto a su interpretación de las matemáticas?, ¿qué identificaban en el siglo XX las figuras geométricas con rayas blancas y no las entendían de forma abstracta?

<sup>334</sup> Op. Cit. p. 7.

al mismo tiempo de esta tesis de que las cosas son número, como si hablara de la misma fuente (como se ve en *Met. I*).

6. Huffman propone otra explicación para la discrepancia entre Aristóteles y Filolao: “Mi tesis es que la doctrina de que todo es número no fue establecida en ninguna de las fuentes de Aristóteles, incluido Filolao, que yo creo que es la principal fuente de Aristóteles. En vez de eso la doctrina representa la sucinta formulación propia de la visión de los pitagóricos. Está diciendo que lo que la filosofía pitagórica quiere decir es lo mismo que la doctrina de que todas las cosas son números.”<sup>335</sup>

Como es sabido –sobre todo desde Cherniss- Aristóteles tiende a reformular la filosofía presocrática en su propia terminología y para sus propósitos dialécticos o polémicos con otros autores. Y si se compara con los fragmentos auténticos de Filolao, se ve que Aristóteles si no está atribuyéndoles directamente a los pitagóricos la teoría de que *todo es número* la está utilizando con esa formulación a efectos de discusión dialéctica con otros autores.

7. Si nos fijamos en las variantes de la tesis “todo es número” que emplea Aristóteles, vemos que, aunque normalmente éste afirma que las cosas son números –o que se producen a partir de números-, en otros pasajes se refiere a las semejanzas (*homoiómata*) entre las cosas y los números en los que están interesados los pitagóricos. De hecho, en un pasaje llega a decir que las cosas imitan a los números. Por lo que cabría hablar de tres formulaciones: a) las cosas están hechas de números, b) las cosas muestran semejanzas con los números, y c) las cosas existen por imitación de los números.
8. En *Metafísica M*, 1083b 16ss, Aristóteles establece rotundamente que los pitagóricos dicen que todas las cosas son números y a continuación dice “a menos que ellos conciban {*apply=theorémata*} los cuerpos como si se compusieran de aquellos números”<sup>336</sup>. Lo cual lleva a pensar, en relación con otros textos, que lo que Aristóteles está diciendo no es algo tomado literalmente de cierto autor (o autores), pues el Estagirita nunca se la atribuye

---

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>336</sup> *Ibidem*, p. 9.

a ningún autor o autores con nombre propio. Lo que lleva a Huffman a deducir sobre la teoría que “más bien es presentada como una *deducción* propia de Aristóteles [...] Aristóteles ve la aplicación a los cuerpos físicos en una manera que a él le sugiere que ellos piensan que los cuerpos están compuestos de números y sobre esta base les asigna la tesis de que todas las cosas son números.”<sup>337</sup>

9. Las concepciones de los pitagóricos que citábamos en el punto previo (*theorémata*) parecen referirse a las similitudes que estos autores aprecian entre las características de los números y las de las cosas, pues no parecen distinguir ambas cosas y por eso traspasan las propiedades de los números a las propiedades de las cosas (la justicia es tal número, el matrimonio tal otro). Esto llevaría a Aristóteles a fusionar desde un punto de vista ontológico, afirma Huffman, las cosas y los números, y no hacer una distinción esencial entre ambos. De tal forma que el Estagirita afirma que los pitagóricos han confundido cuerpos con magnitud con cosas sin ella –los números-, o que tratan a los números como si tuvieran generación.

Pero Aristóteles no parece que encuentre textos de los pitagóricos que digan esto, salvo quizá uno que habla de la construcción del uno. Dice Aristóteles: “Ellos claramente establecen que cuando el uno ha sido constituido –si a partir de planos o superficies o semillas u otra cosa ellos no pueden explicarlo- inmediatamente la parte más cercana del infinito comienza a ser captada/inhalada y limitada por el límite.”

Huffman cree que aquí Aristóteles se está refiriendo al pasaje transmitido por Estobeo (DK B7) que reza así: “La primera cosa ajustada conjuntamente, el uno, está en el medio de la esfera y se llama el corazón.”

En varios fragmentos de Filolao (1,2,6) se habla de que las cosas en el cosmos fueron ajustadas en conjunto (en unidades o conjuntos unitarios). Parece que en B7 Aristóteles pudo ver (creyó ver=interpretó) una construcción del uno, y que este se podía identificar físicamente con el fuego central del cosmos. Hasta aquí se podría conjeturar, pero no más allá.

---

<sup>337</sup> *Ibidem.*

10. En cualquier caso, escribe Huffman, “Aristóteles nunca trata a los pitagóricos como teóricos serios sobre materias de física. La gran mayoría de los pasajes donde se ocupa de los pitagóricos provienen de la *Metafísica*. Los pitagóricos no están incluidos en *Física I* en su síntesis general de concepciones previas del mundo físico y sólo son mencionados en otros dos pasajes en la *Física* (III, 4 203a1 y IV, 6 213b22) por sus visiones sobre el *ápeiron* y el vacío respectivamente.”<sup>338</sup> La interpretación de Aristóteles de Filolao y otros pitagóricos es eso: una interpretación, no la solución sobre la relación entre números y cosas en estos. Pero está claro que no es una teoría rastreable en Filolao.

En síntesis, lo que Carl Huffman ya establecía en su temprano artículo de 1988 (que luego corroborará ampliamente en su obra posterior) era que no se puede probar que existiera una teoría sobre la *Physis* atribuida a unos pitagóricos sin nombre (y mucho menos a Pitágoras) cuya principal idea sería que “todas las cosas son números”. Esta teoría sería una mera interpretación o conclusión que Aristóteles extrae a partir de textos o noticias sobre “los así llamados pitagóricos” que él pretende colocar en algún lugar del siglo V, pero sin poder citar ningún nombre concreto ni ningún texto específico, llevado quizá por corrientes de pensamiento de su época. Esta idea de una supuesta doctrina sobre la Naturaleza basada en un supuesto *arché* que serían los números (o sus principios) –así como otros presocráticos proponían el aire, el fuego, lo indeterminado, o lo luminoso y lo oscuro (Aristóteles reinterpretó esto, a su manera, como fuego y tierra) en Parménides- no parece tener ninguna base real, y no hay ningún texto independiente de Aristóteles que la apoye.

Huffman intenta conjeturar cómo llegó el Estagirita a esta concepción y descarta a Filolao como fuente, en la medida en que este si bien habla de números no lo hace en un sentido ontológico sino epistemológico: los números son necesarios para conocer la naturaleza, pero *las cosas no son números*. Filolao tiene el mérito de utilizar por primera vez los números como principio explicativo en su filosofía, pero

---

<sup>338</sup> Op. Cit, p. 12, nota 30.

no como principios: “Pero hay que recordar – afirma Huffman- que el fundamento de la filosofía de Filolao son los limitadores y los ilimitados, que darían cuenta de lo que hay y cómo, pero la explicación de esto, su comprensión verdadera, pasaría en segunda instancia por los números, por la relaciones numéricas que manifiestan las cosas del mundo, y que no se captan sólo con la percepción sensible.”<sup>339</sup>

Eso no quiere decir, afirma Huffman, que no se pueda seguir utilizando a Aristóteles como fuente para distinguir a los pitagóricos de Platón, por ejemplo (como ya postulaba Walter Burkert). De esta manera, se puede constatar que la oposición entre uno-díada indefinida y la derivación de la secuencia punto-línea-superficie-sólido son platónicas y no pitagóricas. “En general, cualquier afirmación auto-consciente acerca del estatus ontológico de los números tendría que ser todavía considerada como platónica o posterior...”<sup>340</sup>. En gran número de ocasiones, sigue diciendo Huffman, los pitagóricos son tratados por Aristóteles en relación con Platón: “En particular a él le gusta enfatizar el contraste entre la separación de los números y las cosas de Platón, y su postulación de los entes matemáticos entre las formas y los entes sensibles, por un lado, y la identificación de los pitagóricos de las cosas y los números, por otro.”<sup>341</sup>

---

<sup>339</sup> Al margen de Huffman, por nuestra parte cabría intuir la mezcla de ciertas relaciones numerológicas (no matemáticas, sino más bien mágico-simbólicas, como ya apuntaba W. Burkert) más o menos arcaicas que el Estagirita menciona (que podrían remontarse a Pitágoras), o bien ciertos textos malinterpretados donde se habla de números, que, en primera instancia, serían una deformada interpretación de Filolao (o de un matemático pitagórico como Arquitas, o casos más controvertidos como Hípaso de Metaponto, al que Aristóteles nunca califica de pitagórico, como a ningún otro). También pudo tener que ver la influencia de ciertas teorías de sus compañeros de la Academia, que le habrían llevado a querer colocar como estadio previo a Platón a unos supuestos presocráticos pitagóricos cuya clave para explicar la Naturaleza serían los números, las matemáticas, apropiándose así de algunas ideas muy difusas y mal conocidas de lo que algunos consideran unos incipientes neopitagóricos contemporáneos de Aristóteles.

<sup>340</sup> Op cit., p. 13, nota 32.

<sup>341</sup> *Ibidem*.



## b. LEONID ZHMUD

En el caso de L. Zhmud, que se ha ido convirtiendo en un autor de mucho peso en el estudio de los pitagóricos, con trabajos muy elaborados tanto en historia de la filosofía como historia de la ciencia antigua, aunque lanzando en ocasiones especulaciones bastante más arriesgadas que Huffman, este autor corrobora ampliamente las tesis expuestas en el artículo comentado arriba. En su propio artículo temprano, "All is number? 'Basic doctrine' of Pythagoreans reconsidered"<sup>342</sup>, el autor manifiesta que es cierto que la mayoría de los intérpretes de filosofía griega asumen como criterio para distinguir a los pitagóricos el mantener la teoría del número, y luego, en un claro círculo vicioso, atribuyen ésta a los distintos pitagóricos (o al menos al conjunto de ellos sin distinciones). Pero la piedra de toque aquí, más que en otros presocráticos, es el problema de las fuentes, dado que ni Pitágoras escribió nada, ni en su época ni en todo el siglo V se puede encontrar fuentes fiables que ratifiquen esta teoría de que las cosas son números –Zhmud cita a Heráclito, Jenófanes, y autores del siglo V: Empédocles, Heródoto, Demócrito, Ión de Chios, Glauco de Regio y el anónimo autor de los *Dissoi Logoi*.

Zhmud piensa que si se usara como criterio el catálogo de Jámblico –como hizo Diels en su época- suponiendo que se retrotrajera a Aristóxeno, al menos en gran parte, y que éste fuera ajeno a las fuentes pseudopitagóricas, y en el que se citan autores previos a su época (él habría sido pitagórico en su juventud y cerraría la verdadera época de pitagóricos a mediados del siglo IV), veríamos que varios pitagóricos como Hípaso o Alcmeón o Menestor o Hipón no dicen nada de números como constitutivo básico del mundo, o que hablan de cualidades o elementos naturales como principios –*archai*-. Siendo Filolao el primero que habla de números, como nos dice Zhmud:

Filolao fue el primero de los pitagóricos que ha considerado el número desde un punto de vista filosófico, aunque él sólo justifica parcialmente nuestras expectativas. El cosmos de Filolao ha surgido y consiste no de números o unidades corpóreas, sino de cosas

---

<sup>342</sup> Zhmud, L. J. (1989). "All is number? 'Basic doctrine' of Pythagoreans reconsidered", *Phronesis*, 34 (1), 270-292. El autor afirma no haber podido usar el artículo comentado de Huffman para elaborar el suyo, pero sí haberlo leído y estar de acuerdo con las conclusiones generales del mismo, aunque haya algunas discrepancias secundarias o de matiz.

ilimitadas (boundless) y limitantes –τὰ ἀπειρα καὶ περαινόντα (44 B 1-2). Son estas dos cosas las que Filolao denomina *Physis* y *arché* de todo (44 B 1,6); no tiene otros principios. Y el número en Filolao aparece en un contexto epistemológico pero no ontológico.<sup>343</sup> {griego transliterado}

Así que Filolao puede haber sido una fuente cree Zhmud, pero no en sentido literal: “Sin embargo, la principal tesis de la filosofía pitagórica no pudo haber sido inventada enteramente por Aristóteles; ¡debe haberse basado en algo! Indudablemente, debe y se basó en Filolao mismo en particular.”<sup>344</sup>

No obstante, nuestro intérprete piensa que se tuvo que basar en otras fuentes. Rechaza de plano a Arquitas, y discute la atribución del atomismo numérico de Ecfanto que propusieron en su día Tannery y Cornford pero que ya nadie defiende. Y las figuras de piedrecitas (*psephoi*) de Eurito con las figuras del caballo y del hombre no parecen tener mayor recorrido para él (aunque Aristóteles las cite con total seriedad). Así que le parece que hablar de una filosofía del número en el final de la etapa presocrática es absurdo, y mucho menos tratar de buscar un antecedente. La filosofía del número no surgió con estos antecedentes presocráticos, “la tesis ‘pitagórica’ de que ‘las cosas son números’ debe –concluye Zhmud- su nacimiento a los discípulos de Platón, y en primer lugar a Aristóteles.”<sup>345</sup>

No hay un acuerdo sobre las fuentes y menos sobre a quién se refiere alguien al hablar de pitagóricos. Aristóteles, afirma Zhmud, trata a los pitagóricos como un todo, como una escuela que tiene casi doscientos años pero que él no separa en fases, y que caracteriza en general. Al mismo tiempo habla de discrepancias entre grupos de pitagóricos y en otros casos lista opiniones de pitagóricos concretos. Pero lo más sorprendente de todo: las referencias a pitagóricos concretos son pocas y con muy poca información, y cuando los menciona por sus nombres nunca los denomina

---

<sup>343</sup> Op. Cit. p. 275. Zhmud dice que los fragmentos genuinos reconocidos en Filolao son 1-7, 13 y 17, según Burkert 238-277, y también Kirk-Raven-Schofield, 1983, p, 324.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 277.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 279.

pitagóricos; sin embargo, cuando habla en general de los pitagóricos da mucha más información, pero nunca da nombres concretos referidos a esta filosofía.

Pitágoras sólo aparece citado dos veces en el *Corpus aristotelicum* (*Met.* 986a 30 y *Ret.* 1389 b 15), la primera en relación a la tabla de los opuestos, pero nunca en relación con los números; y a Filolao solamente se lo cita una vez (*E.E.* 1225a 30) sin relacionarlo con los números ni siquiera calificarlo de pitagórico<sup>346</sup>. Y como ya vimos en Huffman, Zhmud cree que Aristóteles está intentando establecer las concepciones de los presocráticos, o de los platónicos, no por sí mismos sino como un punto de partida para un análisis crítico en el curso del desarrollo de sus propias teorías. Es decir, sistematizar las doctrinas anteriores sobre las bases de sus propios principios, lo cual le lleva a reclasificar otras teorías o a distorsionarlas. De ahí que buscara un supuesto denominador común de esta corriente, formada por varios y contrapuestos individuos, frente a otras escuelas presocráticas. Que escogiera el número parece bastante arbitrario, salvo que era algo ausente en otras escuelas de presocráticos, y Zhmud no cree en escuelas ocultas o tradiciones orales, sino más bien en forzar un precedente de Platón:

**Hay demasiado en favor de la idea de que la filosofía del número presentada en Aristóteles fue creada no por uno obscuro pitagórico, sino por Aristóteles mismo.** Una de las causas de su efectivo surgimiento fue que Aristóteles consideró a los pitagóricos como predecesores de la manifiestamente matemática filosofía de Platón (*Met.* 987 a 30, b22ss). No estaba sólo en esta concepción. Espeusipo y Jenócrates también parecen haber transferido su propia interpretación de las doctrinas de Platón a los pitagóricos. En cualquier caso, es a estos a los que ciertas ideas se retrotrajeron a los que, comenzando desde el siglo III a. C., específicamente se llamó pitagóricos. Como Burkert muestra, la bien conocida identificación de una unidad con un punto, de dos con una línea, de tres con un plano (el plano más simple es un triángulo) y de cuatro con un sólido (pirámide) viene de la interpretación del *Timeo* de Platón por parte de Espeusipo y Jenócrates.<sup>347</sup>

En el fondo Zhmud cree que lo que Aristóteles está haciendo no es muy distinto a lo que pudieron hacer Espeusipo y Jenócrates al traspasar nociones

---

<sup>346</sup> "De hecho, *nadie* es denominado pitagórico por Aristóteles", escribe Zhmud, *Ibidem*, p. 281.

<sup>347</sup> En el *Frag.* 4 Lang=44 A 13 de Espeusipo, de *Sobre los números pitagóricos*. *Ibidem*, p. 282 (negrita nuestra).

platónicas a Pitágoras o a los pitagóricos previos al ateniense: están tergiversando la tradición histórica para adaptarla a sus intereses, sean la creación de un mito pitagórico o sea la búsqueda de precedentes presocráticos *matematizantes* previos a Platón. Nos dice Zhmud:

**Aristóteles ciertamente utiliza las doctrinas de algunos pitagóricos tardíos, pero basándose en ellos crea una filosofía del número tal y como nunca había existido en el pitagorismo.** Y como Aristóteles fue incapaz de sustanciarla de ninguna forma, tornó hacia una solución original: la tesis sobre el número la adscribió a la escuela como un todo y a nadie en particular, mientras que discutiendo las concepciones de pitagóricos individuales nunca habla sobre su pertenencia a la escuela.<sup>348</sup>

Pero sigue siendo claro para Zhmud que es muy difícil forzar a autores como Alcmeón o Hípaso o Hipón (del catálogo de Jámblico) que mantienen varias teorías diferentes sobre el alma o que hablan de principios naturales distintos para la *Physis* (fuego, agua) a encajar en una teoría del número. Así que, después de lo dicho, sólo quedaría una cosa por hacer, según Zhmud: **“rechazar la idea de que la doctrina del número formaba la piedra de toque de la filosofía pitagórica”**<sup>349</sup>.

Al igual que hizo Huffman en su artículo, recuerda nuestro investigador de San Petersburgo que Aristóteles enuncia su teoría del número pitagórica en tres formas distintas: identificando números y cosas, afirmando que éstas se asemejan a los números, y, por último, diciendo que los elementos del número lo son, a sí mismo, de las cosas.

En primera instancia la primera y la segunda se contradicen, asevera Zhmud, pues si se algo es *semejante a* no es *idéntico a* esa cosa. Y si los números son cosas materiales, Aristóteles nunca pone un ejemplo concreto de esto. Es más, Zhmud hace un comentario sobre los números y la corporeidad que es interesante para nuestro trabajo:

---

<sup>348</sup> Op. Cit., p. 283 (negrita nuestra).

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 284 (negrita nuestra).

[...] se puede seguramente afirmar que ellos no decían nada acerca de una existencia independiente del número *fuera del mundo físico* (*Met.* 987 b 27, 1080 b 17; 1086 b 16; *Phys.* 203 a 6). **Expresándolo con más exactitud, el número nunca ha sido una entidad independiente para ellos, sino siempre el número de algo.** Pero esta característica es típica de todos los presocráticos; ninguno de ellos ha hablado acerca de una existencia independiente de abstracciones simplemente porque la división del mundo en sensible e ideal no había aún tenido lugar. **No sólo era corpóreo *tò ápeiron* de Anaximadro o *tò eón* de Parménides, sino también la *Philía* de Empédocles, el *Noûs* de Anaxágoras, etc.**<sup>350</sup>

Remarcando la corporeidad de la comprensión del número pitagórica, Aristóteles obviamente quería separar esta escuela de Platón y sus discípulos, quienes por primera vez hicieron surgir el problema del estatus ontológico de las abstracciones incluidas las matemáticas. En la medida en que **los pitagóricos no dicen, como Platón, que el número pertenece al mundo de las Ideas y no consideran que sea una abstracción como Aristóteles mismo hace, quiere decir que su número es material** –probablemente de tal manera la lógica del pensamiento aristotélico podría ser restablecida. No se sabe si los pitagóricos tenían una definición filosófica de número realmente; es bastante posible que se dieran por satisfechos con una definición puramente matemática: **número es una multitud compuesta de unidades** (*Aristox.* Fr. 23 Wehrli). En todos los casos, Aristóteles mismo escribe que el número de los pitagóricos es un número matemático, que ellos no conocen ningún otro (*Met.* 1080 b 16, 1083 b 13).

Como puede apreciarse, Zhmud ya dibuja las tres posibilidades de la ontología aplicada a los números: o estos siempre son el número de algo físico, tangible, o bien hacen referencia a Formas inteligibles autónomas más allá del ámbito físico, o son abstracciones de nuestro entendimiento extraídas a partir de ciertas propiedades del mundo físico. Sin embargo, la definición, *meramente matemática*, que da Zhmud de número, como “multitud compuesta de unidades”, tendría que ser entendida por un pitagórico,, forzosamente, como una **multitud física** compuesta de **unidades físicas**, sin prejuicio, rectificaría Platón, de que “multitud” y “unidad” son Formas autónomas inteligibles, que no son por sí mismas físicas (aunque estén referidas a seres físicos, y entrelazados con ellas ya en la misma definición); y, claro está, un aristotélico vería en esta definición no una realidad física –ni menos aún ideal- sino el producto abstracto de un proceso psicológico que iría desde los individuos unitarios físicos

---

<sup>350</sup> *Ibidem*, p. 284 (transliteramos los términos griegos).

reunidos en una multitud próxima al concepto abstracto, o forma intelectual destilada por nuestro entendimiento (un proceso de nuestra alma que va de recibir formas sensibles, memorizarlas, unir las en experiencias, hasta el acto que produce el concepto intelectual ya en el entendimiento, apoyándose en imágenes, que siempre están referidas a lo sensible de partida *esencializado*, es decir, prescindiendo de lo accidental y de los detalles sensibles concretos ligados a la materia. Sintetizando mucho el proceso de abstracción –*apháiresis*- en Aristóteles)<sup>351</sup>.

Como ya nos hemos salido de la interpretación de Zhmud en el párrafo anterior, querríamos añadir que éste no repara en que la definición de número - “multitud compuesta de unidades”- atribuida a los pitagóricos es ya en sí misma una abstracción, aunque se suponga que de primer grado, en cuanto debe referirse a objetos físicos –una *abstracción material*, podría decirse, sin atribuir por ello a los pitagóricos la teoría de la abstracción aristotélica-, porque ni “multitud” ni “unidad” son objetos físicos por sí mismos, como “pueblo” o “este árbol”, aunque sí lo serían, en cierto modo, si el marco ontológico sólo contemplara dentro de su horizonte seres físicos (pero nadie niega que no pueda haber abstracciones dentro del mundo físico; otra cosa es que se considere que las abstracciones en sí mismas no sean reales al ser meramente mentales, o que sólo tienen una realidad secundaria psicológica, en cuanto entes de razón por decirlo en versión medieval).

Por otro lado, Zhmud también da por supuesto que Platón habla de un mundo ideal que de alguna manera no es de *este mundo*, o bien porque se equipara con un mundo virtual mental, el de las abstracciones generadas por el alma, o bien porque está en otra dimensión irreal, más allá del Universo, quizá en alguna modalidad espiritual (aunque Platón no introduce seres vivientes incorpóreos o dioses sin cuerpo fuera del Universo, y las Formas no son almas o agentes). Sin embargo, Platón se esfuerza por trabajar con la hipótesis de que no sólo existen los seres corpóreos físicos sino otro tipo de seres como almas racionales o Formas inteligibles (como el número tres o el triángulo) que no son meros pensamientos (es decir, abstracciones) sino que son plenamente reales, y están entretnejidos con los objetos

---

<sup>351</sup> Ver el interesante artículo siguiente: Miralbell, Ignacio. “La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno” [en línea]. *Sapientia*. 63.223 (2008). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/teoria-aristotelica-abstraccion-olvido-moderno.pdf> [Fecha de consulta 3-9-2019]. Asimismo, de Castillo Velasco, Jaime, *La teoría de la abstracción en el empirismo inglés*, Rumbos, Santiago de Chile, 1999.

físicos (y también con los pensamientos, los conceptos, el *lógos* pensado), de ahí la búsqueda por expresar/comprender el cómo se producen esas relaciones: las de participación, las de imitación simétrica o asimétrica, el papel de los paradigmas o modelos... y que la autonomía de los dos ámbitos no suponga un aislamiento imposible, pues las almas hacen de mediadoras (el demiurgo aunque mítico es un caso eminente). La multitud, pues, se compone de unidades en el nivel de las Formas inteligibles reales en cuanto números, y, por supuesto, en las unidades y multitudes físicas que habría que concretar en cada caso, y que nombran (cuentan-estructuran) los números. Es decir, a pesar de lo que dice Zhmud, el ámbito ideal platónico no es abstracto (salvo que se entiende por esto simplemente autónomo y, a la vez, objetivo, real), y no hay dos realidades paralelas sino grados de realidad interconectados.

Zhmud por su parte reconoce que Aristóteles tendría en mente para su segunda hipótesis de semejanza de números y cosas (la tercera sería pura invención anacrónica del Estagirita) la amplia numerología más o menos mágica que llegó en la tradición desde las corrientes pitagóricas y sus formas de vida particular, y que luego caracterizarían a las corrientes neopitagóricas y neoplatónicas, sobre todo después de Plotino. A pesar de esto, Zhmud reconoce que esto es independiente de los logros matemáticos positivos, que a veces parten de creencias o de mitos, pero que acaban estudiándose en forma racional técnica (científica, diría nuestro intérprete), como en el caso de la música (las armonías musicales se proyectaban en los planetas y eso llevaría a buscar leyes en sus movimientos... o la teoría de las proporciones llevada a la medicina y a la búsqueda de dietas equilibradas, por ejemplo).

En definitiva, Zhmud, que es mucho más audaz y explícito que Huffman (el cual es más prudente pero más preciso), tiene claro que Aristóteles se inventó una teoría pitagórica sobre la *Physis*, la que de “todo es número”, sin luego atribuírsela a nadie en concreto, pero hablando de unos muy difusos “llamados pitagóricos” que deberían, para sus presupuestos dialécticos, ser antecesores de Platón. De manera semejante (pero no igual) que sus compañeros académicos Espeusipo y Jenócrates ya interpretaban el *Timeo* en términos pitagóricos, comenzando a mitificar a un Pitágoras al que ni en el siglo V ni hasta los propios Platón y Aristóteles se le relacionaba con los números y las matemáticas, sino con el destino del alma inmortal

después de la muerte (la reencarnación) o con un modo de vida austero basado en rituales religiosos, de los que era un experto, siendo él mismo un ser prodigioso (su muslo de oro, el poder estar en dos lugares a la vez).

En definitiva, con este breve repaso apoyándonos en Huffman y Zhmud queríamos desactivar la siempre presupuesta concepción de que existió una teoría presocrática de explicación de la *Physis* cuyos principios eran los números o sus principios, y que consideraba de una manera radical que todas las cosas eran números. Sin embargo, aunque esta idea parece la marca de la casa de los pitagóricos presocráticos no tenemos constancia de ningún texto, ni siquiera de ningún autor concreto, que mantenga esta teoría en el siglo V a. C. Lo único que en realidad tenemos es una teoría aristotélica sobre esta identificación entre los números y las cosas, que el estagirita pretende asignar a unos desconocidos e innombrados pitagóricos de mediados o finales del siglo V a.C. De esta manera evitamos enzarzarnos en un pseudoproblema sobre identificaciones de números y cosas que muy probablemente no existió nunca.

También habría que reconsiderar que no hay fuentes que relacionen al propio Pitágoras y a las matemáticas desde finales del siglo VI a. C. hasta Aristóteles. Lo cual no quiere decir que no hubiera matemáticos que fueran pitagóricos –siguieran un tipo de vida peculiar, adoptaran ciertas creencias sobre el alma-, pero es falso desde luego que todos o la mayor parte de los matemáticos lo fueran, identificación que habitualmente se hace. Parece que el primer gran matemático pitagórico fue Arquitas de Tarento, aunque hubo algún predecesor como quizá pudo ser Hípaso de Metaponto, pero son casos muy específicos. Y hubo muchos más seguidores del pitagorismo –sin entrar ahora en cómo reconocerlos- que no fueron matemáticos, ni mantenían teorías matemáticas sobre la Naturaleza. Por otra parte, hay que reconocer en Filolao de Crotona el primer uso de los números en un contexto filosófico, el cual parece que está a la base de la cosmología y la teoría del número que utiliza Aristóteles como fuente básica.

Es posible que Aristóteles, por influencia de sus colegas Espeusipo y Jenócrates, quisiera convertir a Platón en una especie de seguidor de matemáticos pitagóricos o, más bien, de inexistentes filósofos de la Naturaleza a los que él se refiere como “los así llamados pitagóricos”, a imitación de lo que aquellos parece que podían haber



hecho construyendo la figura de un Pitágoras sabio y matemático del que Platón extrae sus teorías. Nadie niega la influencia de Arquitas sobre Platón, otra cosa es ver en éste a un seguidor de pitagóricos desconocidos que influyeron en él los cuales se deduce que existieron porque se encuentran sus influencias en Platón, en un perfecto argumento circular muy habitual. Insistimos en este punto: hay muchos matemáticos que no son pitagóricos que influyen en Platón, como Teeteto o Teodoro o Eudoxo, y nadie niega la importancia crucial de las matemáticas en el ateniense. El error tradicional ha sido pensar que todos los matemáticos de la época, por el hecho de serlo, eran pitagóricos (de la misma manera que se ha tendido a pensar que muchos mitos sobre el alma eran de origen pitagórico cuando derivaban de las religiones místicas, o de creencias más o menos heterodoxas, órficas o no, de la religión griega).

En la sección siguiente vamos a revisar brevemente qué se entendía en el mundo griego por el concepto de número y de abstracción, tomando de referencia las primeras reflexiones sobre filosofía de las matemáticas de Platón y Aristóteles, dado que ésta no existe como tal en los preplatónicos. Esto nos permitirá hacernos una idea de cómo sus predecesores podían pensar una *ontología práctica* (ejercitada más que representada) respecto a los números y las matemáticas. Y de esta manera podemos entrar también en la filosofía platónica del siguiente capítulo a través de las matemáticas.

## 2. Cómo enfocar las Matemáticas –los supuestos números abstracto-incorpóreos de los pitagóricos-

- a. ¿Es el concepto de número (ἀριθμός) igual en los griegos que en los modernos? Abstracción imaginativa griega frente a abstracción intelectual moderna

En la primera parte del libro de Paul Pritchard<sup>352</sup> dedicado a la filosofía de las matemáticas de Platón se nos dice que ni Platón ni Aristóteles inventan ninguna concepción nueva de *arithmos* (ἀριθμός), de *número*. Que la de estos es la misma que se canoniza en los *Elementos* de Euclides: un *arithmos* es una colección o pluralidad de unidades. ¿Es esto un número en el sentido en que se entiende hoy en día? Parece que no, según Pritchard:

...neither Plato nor Aristotle speak of numbers at all... They speak only of arithmoi – which might reasonably be called ‘numbered groups’. What Plato assumes is that every numbered group (*arithmos*) is a numbered group of something; which, I assume, nobody can deny... Our task, then, is to assess Plato’s philosophy of mathematics as a philosophy of fourth century B.C. Greek mathematics.

{Ni Platón ni Aristóteles hablan de números en absoluto... Hablan sólo de *arithmoi* – lo que se podría llamar razonablemente “grupos numerados”. Lo que Platón asume es que todo grupo numerado (*arithmos*) es un grupo numerado de algo; lo que, presupongo, nadie puede negar... Nuestra tarea es, entonces, evaluar la filosofía de las matemáticas de Platón como una filosofía de las matemáticas griegas del siglo cuarto antes de C.}

---

<sup>352</sup> Pritchard, P., *Plato’s Philosophy of Mathematics*, Academia Verlag, Sankt Augustin, Germany, 1995.

Como vemos una colección de unidades, una pluralidad de éstas, forman un *grupo numerado*, un *arithmos* o *número* de algo. “The fundamental meaning of ἀριθμός is finite collection of items. The ‘pebble arithmetic’ ascribed to the early Pythagoreans is indeed a study of finite collections of items.”<sup>353</sup> {El significado fundamental de ἀριθμός es una colección finita de ítems. La “aritmética de piedrecitas” adscrita a los primeros pitagóricos es en realidad un estudio de colecciones finitas de ítems.}. Como se puede apreciar, el concepto de número que llega hasta Euclides (325-265 a. C.), y que utilizan Platón y Aristóteles, son grupos numerados de cosas, en muchos casos medidos a través de figuras o formas, es decir, una aritmética medida a través de la geometría. En cualquier caso, la aritmogeometría de los pitagóricos que precede a estos autores citados parece que son modelos de objetos numerados –y figurados- que sirven como diagramas-paradigmas que se hacen corresponder con otros grupos de objetos con propiedades similares.

En resumen, número en Grecia antigua hace referencia a un conjunto de cosas<sup>354</sup>, y no a una concepción abstracta como se comenzará a introducir a partir del Renacimiento. De ahí que esto nos coloque en una matemática –aritmética- muy diferente de la que nosotros presuponemos en la matemática moderna o contemporánea. En términos un tanto más técnicos, podemos apreciar esta distancia en el texto siguiente de Fernando Pérez Herranz:

Tampoco habla Platón de *números naturales*, porque **aún no los ha desconectado de su estructura corpórea**, de donde procede la dificultad de definición unívoca de número. Desde los pitagóricos el número se despliega en número sustancial, plural o corpóreo. **El número pitagórico es un número discreto que sirve de mediador entre cosas discretas del mundo: tonos musicales, minerales poliédricos, disposición de los astros...** Por eso Platón no puede hablar de *números naturales o irracionales*. Se está muy lejos todavía del concepto moderno del *cuerpo* de los números reales, pues nos encontraríamos aún en el estadio de la

---

<sup>353</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>354</sup> Dice Aristóteles en *Metafísica* 1092 b20: “Y sea lo que sea, siempre es el número de ciertas cosas (de porciones) de fuego, o de tierra, o de unidades (...)”

estructura de grupoide (adición, producto y propiedad distributiva) de los números enteros<sup>355</sup>.

Así que, como podemos apreciar, los pitagóricos trabajaban con *arithmoi*, con *números* concretos, es decir, con colecciones de objetos, como piedrecitas, que no eran representaciones de números sino conjuntos modelo de otros conjuntos que exhibían propiedades similares, que mostraban ciertas propiedades matemáticas. De ahí que Aristóteles pueda llegar a decir (o a deducir por su cuenta) que para estos *las cosas son números...*

Pritchard analiza lo diferente que es la abstracción en los griegos de la abstracción en la época moderna. Y cree que en la aritmética antigua la imaginación proporcionaba cualquier conjunto de cosas, las cuales serían pensadas exclusivamente como unidades. La forma más conveniente de hacer esto sería dibujar o imaginar conjuntos de puntos (o manchas), o manipular colecciones de piedrecitas, pero no porque tuvieran el hábito de pintar los números como figuras de puntos, sino porque los matemáticos antiguos dibujaban *arithmoi* como conjuntos de puntos por la sencilla razón de que los *arithmoi* eran conjuntos de unidades. "Number (as 'abstracted ratio') cannot strictly speaking be picture at all. The abstraction required to reach number is a higher level abstraction which does not use the imagination and is utterly alien to Greek notions."<sup>356</sup> {El número (en cuanto "ratio abstracta") no puede, estrictamente hablando, ser dibujada en absoluto. La abstracción requerida para alcanzar el número es una abstracción de nivel superior que no utiliza la imaginación y es en última instancia ajena a las nociones griegas."}

Mientras que los *arithmoi* abstractos de los griegos consisten en unidades 'abstractas', la noción moderna de número requiere abstracción incluso de estas unidades abstractas. Una *multitud* es separada por el intelecto de cualquier colección que tenga esta multitud. Así un *arithmos* abstracto, que es un conjunto de unidades abstractas, es justamente algo de lo cual el número es predicado como un conjunto

<sup>355</sup> Pérez Herranz, Fernando Miguel, "La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas", *Eikasía. Revista de Filosofía*, 12, Extraordinario I (2007), pp. 229-230. La negrita es nuestra.

<sup>356</sup> Pritchard, P., Op. cit., p. 46.

de cualesquiera otras cosas. O dicho de otra manera: lo que nosotros llamaríamos hoy en día un 'número abstracto' sería algo que puede ser predicado de cualquier *arithmos* (de cualquier conjunto de unidades).<sup>357</sup> Para Descartes, por ejemplo, está claro que los números no se pueden confundir con las cosas contadas, y que las matemáticas tratan con relaciones o proporciones entre objetos matemáticos que se pueden, por ejemplo, representar por líneas rectas pero sólo para captarlas fijándolas en la imaginación y recordarlas más fácilmente individualizándolas, pero no como ilustraciones, sino como símbolos arbitrarios a partir de los cuales no se trata de intuir nada a la manera de Euclides, pues son meras convenciones útiles.

Las matemáticas modernas están, pues, lejos de las abstracciones 'imaginativas' de los griegos –y su estudio de figuras geométricas y colecciones de unidades- y tratan con relaciones matemáticas más que con objetos –un nuevo nivel de abstracción-, con un simbolismo operativo –que los griegos no tuvieron- y sin un compromiso ontológico con sus objetos –sin una referencia a una interpretación física, como sí hacían los griegos-. Y, como un corolario de esto, habría que señalar que la unidad pasa a ser el número 1, y no el componente básico de los *arithmoi*, de los números.

---

<sup>357</sup> Pritchard cita al respecto una obra de Salomon Bocher: "The Greeks, for all their cleverness, were not able, or not yet able, to make abstractions which were more than idealizations from immediate actuality and 'external' reality; their abstractions were rarely more than one-step abstractions, and as such they remained within the purview of what is called the 'intuitive' in an obvious and direct sense. They did not make second abstractions from abstractions, or, alternately, abstractions from intellectually conceived possibilities and potentialities, and such abstractions of higher order as were made were operationally unproductive. In fact, strange as it may seem, our present-day notion of 'abstract' somehow remained alien to the classic Hellenic idiom of philosophy; present-day English-Greek dictionaries do not find it easy to translate the word 'abstract' into classical Greek." (*The Role the Mathematics in the Rise of Science*, Princeton, 1966, p. 51).

{Los Griegos, a pesar de su inteligencia, no eran capaces, o aún no fueron capaces, en verdad, de producir abstracciones que fueran más allá de las idealizaciones de la realidad "externa" inmediata; sus abstracciones raramente fueron más que abstracciones de un nivel, y como tales ellas permanecieron dentro del ámbito de lo que se denomina "intuitivo" en un sentido obvio y directo. No realizaron segundas abstracciones a partir de abstracciones, o, de forma alternativa, abstracciones de posibilidades o potencialidades concebidas de manera intelectual, y tales abstracciones de orden superior cuando fueron hechas fueron improductivas operativamente. De hecho, por extraño que pueda parecer, nuestra noción actual de "abstracto" de alguna forma se mantuvo ajena al clásico lenguaje helénico de la filosofía; los diccionarios actuales de inglés-griego no encuentran fácil traducir la palabra "abstracto" al griego clásico." (*The Role the Mathematics in the Rise of Science*, Princeton, 1966, p. 51).}

Habría que decir que, tomando como referencia a Platón, éste se refiere a números como colecciones de unidades pensadas o imaginadas (representadas en ocasiones a través de la geometría, como se ve en la teoría de los números pares e impares en los pitagóricos, o, en general, en la aritmogeometría), ligadas aún a las cosas, es decir, objetos numerados pero referidos en su idealización formal a Formas inteligibles (el número 3, el número par, el número perfecto). Sin que exista un plano intermedio de números ideales sustantificados, que no es más que una asimilación que hace Aristóteles de sus números abstractos (no substanciales, sino mentales pero referidos a la cantidad discreta de los objetos), como intermedios entre las substancias sensibles y las formas intelectuales del entendimiento que Platón, según él, reificaría en Ideas o Formas inteligibles<sup>358</sup>.

Porque lo que trata de hacer Aristóteles en su filosofía de las matemáticas es colocarse en el justo medio entre dos teorías -que él considera falsas- sobre los números: la de los pitagóricos, que hablaría de números corpóreos, y la de Platón, que hablaría de números ideales substanciales; el justo medio correcto sería, entonces, el de los números abstractos (abstraídos por el intelecto a partir de las cosas sensibles) que no están en las cosas pero que tampoco están hipostasiados en un ámbito inteligible (Formas), pues no son entes autónomos sino accidentes de la cantidad de los objetos sensibles.

Paremos un momento para recuperar los comentarios de Pritchard sobre la comparación entre las filosofías de las matemáticas de Platón y de Aristóteles, y, en

---

<sup>358</sup> A pesar de que esto es un tópico sobre el asunto en la bibliografía: el hablar de números intermedios, números inteligibles o números matemáticos, en Platón; teoría que Aristóteles endosa a su maestro para asimilarlo a los pitagóricos y criticarlos así conjuntamente. Realmente Platón no distingue un plano intermedio abstracto-mental sobre los números, más bien salta de los números asociados a cuerpos sensibles, números operatorios, a ideas de números, es decir, a Formas inteligibles de números (lo mismo en el caso de la geometría con figuras o sólidos y sus Formas). Estas Formas inteligibles de números es el modelo de la *dianoia* como primer estadio de la *episteme* en *La República*, que consiste en la captación racional de Ideas numéricas -esto es, de objetos inteligibles reales, no de abstracciones- que parten de principios y hacen demostraciones discursivas (modernizando mucho el asunto, se podría hablar de un estadio *científico*). La *dianoia* se opone a la dialéctica del *Nous*, que capta las Formas de manera directa y sus relaciones, remontando las hipótesis, y que supone un primer modelo (en sentido estricto) de método filosófico. Este método tiene, asimismo, una derivación descendente, sintética, una *diáresis* clasificatoria, que lleva a definiciones conceptuales, como las del sofista, en el Diálogo del mismo nombre.

particular, sobre cuál es el objeto de éstas para el maestro, al margen de lo que crea el discípulo que deba ser.

## b. No hay objetos matemáticos separados ni para Platón ni para Aristóteles

Una primera conclusión que saca Pritchard sobre la filosofía de las matemáticas de Platón y Aristóteles, respecto a la ontología de base, es la siguiente:

Neither Plato nor Aristotle is committed to an ontology of separately existing mathematical objects. The difference between them seems rather to be that Aristotle is able to give a more detailed account of the nature of the imagination and of mathematical abstraction<sup>359</sup>.

{Ni Platón ni Aristóteles se comprometieron con una ontología de objetos matemáticos que existieran separadamente. La diferencia entre ellos parece más bien ser que Aristóteles es capaz de dar una explicación más detallada de la naturaleza de la imaginación y de la abstracción matemática.}

Aunque tanto para Platón como para Aristóteles no existen de hecho objetos matemáticos separados, ambos funcionan con dos tipos de abstracción diferente. Por un lado, ambos consideran que la memoria y la rememoración desempeñan un papel crucial en el conocimiento de los objetos matemáticos abstractos, pero Aristóteles cree que estas son corpóreas en cuanto dependen de la facultad de la imaginación, que es en sí misma corpórea. Mientras que para Platón la rememoración es explícitamente incorpórea y es más bien un proceso intelectual realizado por el alma racional y no función de la imaginación sensible. En palabras de Pritchard:

---

<sup>359</sup> Pritchard, *Op. cit.*, p. 111.

...both Plato and Aristotle accept that recollection plays an important part in mathematics, the difference between them must at its root be a difference in their understanding of the nature of the imagination. While Plato and Aristotle agree in their account of mathematical thinking to a great extent, on this point they are at odds. For Plato the activities of mind are incorporeal, for Aristotle they are not.

[...] while Plato often distinguishes sensible objects from intelligible objects, there is not explicit statement in the dialogues, which distinguish two kinds of intelligible objects<sup>360</sup>.

{Tanto Platón como Aristóteles aceptan que la rememoración desempeña una parte importante en matemáticas, la diferencia entre ellos debe ser en su raíz una diferencia en su comprensión de la naturaleza de la imaginación. Mientras Platón y Aristóteles están de acuerdo en gran medida en su explicación del pensamiento matemático, sobre este punto están en desacuerdo. Para Platón las actividades de la mente son incorpóreas, para Aristóteles no lo son.

[...] mientras Platón a menudo distingue objetos sensibles de objetos inteligibles, no hay una afirmación explícita en los diálogos que distinga dos tipos de objetos inteligibles.}

Aunque la pregunta crucial sigue siendo: ¿los objetos con los que trabajan los matemáticos en Platón son a) simplemente los objetos sensibles, b) son estos mismos objetos depurados de las cualidades sensibles de los cuerpos (salvo, quizá, su *visibilidad*), o c) son ciertos objetos sensibles en la medida en que son dependientes de las Formas inteligibles de referencia?

Tanto Platón como Aristóteles critican a aquellos que hablan de *números corpóreos* -contra a)-. Dice el primero:

-Así: este estudio del que estamos hablando eleva notablemente el alma y la obliga a discurrir acerca de los Números en sí, **sin permitir jamás que alguien discurra proponiendo números que cuentan con cuerpos visibles o tangibles**. En efecto, sabes sin duda que los expertos en estas cosas, si alguien intenta seccionar la unidad en su discurso, se ríen y no lo aceptan, y si tú la fraccionas ellos a su vez la multiplican, cuidando que jamás lo uno aparezca no como siendo uno, sino como conteniendo muchas partes.

-Es verdad lo que dices.

---

<sup>360</sup> *Op. Cit.*, p. 125.



-Y si se les pregunta: “hombres asombrosos, ¿acerca de qué números discurrís, en los cuales la unidad se halla tal como vosotros la considerarís, siendo en todo igual a cualquier otra unidad sin diferir en lo más mínimo ni conteniendo en sí misma parte alguna?»; ¿qué crees, Glaucón, que responderán?

-Pienso que esto: que **los números acerca de los cuales hablan sólo es posible pensarlos, y no se les puede manipular de ningún modo**<sup>361</sup>.

Es decir, para Platón las propias cosas tal y como se perciben en el ámbito sensible no pueden ser números y critica a los no expertos por reducir los números a las meras propiedades de los objetos percibidos –que pueden ser opuestas o contradictorias-. Mientras que los matemáticos tratan con números captados por el pensamiento (no reducidos a las propiedades sensibles), donde, por ejemplo, las unidades –que forman los números- son todas homogéneas y sin partes, en cuanto toman como referencia la Forma inteligible de Unidad, y no las supuestas unidades sensibles, que se pueden considerar, a la vez, como unidades y multiplicidades - (contra b), es decir, contra números abstractos derivados sólo de lo sensible, pero sin referencia a Formas inteligibles, o lo que es lo mismo: contra la teoría aristotélica. Platón habla de que hay objetos que estimulan el pensamiento y que otros no lo hacen, siendo los primeros aquellos que producen sensaciones contrarias al mismo tiempo, mientras que otros objetos no producen este efecto. Y sigue argumentando el propio Platón:

si la unidad es vista suficientemente por sí misma o aprehendida por cualquier otro sentido, no atraerá hacia la esencia, como decíamos en el caso del dedo. Pero si se la ve en alguna contradicción, de modo que no parezca más unidad que lo contrario, se necesitará de un juez, y el alma forzosamente estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará **qué es en sí la unidad**; de este modo **el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven el alma hacia la contemplación de lo que es.**

-Por cierto -dijo Glaucón-, **así pasa con la visión de la unidad y no de modo mínimo, ya que vemos una cosa como una y a la vez como infinitamente múltiple.**

**-Si esto es así con lo uno, ¿no pasará lo mismo con todo número?**<sup>362</sup>

---

<sup>361</sup> *República* VII, 525d-526a (Trad. Gredos). Negrita nuestra.

<sup>362</sup> *Ibidem*, 524d-525a. Negrita nuestra.

Y hablando de los matemáticos, dice:

... **se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas**, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. ..., y de **estas cosas que dibujan** se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento...

...**la especie inteligible ...en esta su primera sección [la primera sección en la analogía de la línea] ... usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados**<sup>363</sup>.

**-Hablan de un modo ridículo**, aunque forzoso, como si estuvieran obrando o **como si todos sus discursos apuntaran a la acción**: hablan de 'cuadrar', 'aplicar', 'añadir' y demás palabras de esa índole, **cuando en realidad todo este estudio es cultivado apuntando al conocimiento**.

Y remacha el ateniense:

[...] **pues la geometría es el conocimiento de lo que siempre es**<sup>364</sup>.

Los geómetras trabajan, por consiguiente, con figuras visibles y construyen discursos sobre estas cosas que dibujan, aunque lo hagan *con vistas a*, o como *imitaciones de*, Cuadrados o Diagonales en sí, es decir, Formas pensadas o inteligibles –afirmación de c); y utilizan un vocabulario práctico de operaciones manuales, con objetos, que aunque a Platón le parezca ridículo es la única forma de hacer matemáticas, pues no se pueden hacer operaciones con Formas en sí pensadas, utilizadas como términos matemáticos. Aunque sea verdad que el proceso de *idealización* –de remoción de las características físicas de los dibujos- lleve a demostraciones sobre lo que siempre es, y el teorema de Pitágoras no sea un

---

<sup>363</sup> *Ibidem*, 510d-511b. Negrita nuestra.

<sup>364</sup> *Ibidem* 527a-b (ambas citas). Negrita nuestra.

teorema sobre un dibujo, o un conjunto de dibujos, sino sobre un triángulo *ideal* (o sobre cualquier triángulo rectángulo posible: cualquier concreción del triángulo ideal), es decir, sobre una Forma inteligible única y universal inteligible, y eterna. Como nos dice Pérez Herranz:

El saber matemático es un saber que se presentaba con independencia de la experiencia de los sentidos, **pero a partir de los sentidos**: las matemáticas comienzan en el **interior de la caverna**, salen al exterior, vuelven otra vez hacia las sombras y así, sucesivamente. El matemático —Tales, Pitágoras...— podía conocer la altura de la pirámide o la relación entre diversas longitudes de un triángulo rectángulo por medio de la razón (*lógos*), superando las experiencias cotidianas<sup>365</sup>.

### c. Matemáticas griegas y filosofía platónica

En esta apartado se trataba, siguiendo a Pritchard, de colocar en su sitio la filosofía de las matemáticas platónicas, dentro de su contexto histórico. Habitualmente se utiliza nuestra matemática moderna o contemporánea como referencia, y se va a buscar en Platón contenidos que encajen con esta, o reflexiones que tengan sentido para nosotros en nuestras filosofías actuales de las matemáticas, cayendo en dos vicios contrapuestos: comprobar que Platón era un ignorante en términos de nuestra matemática moderna (del siglo XV o XVI en adelante), o bien pensar que Platón anunciaba ya ideas revolucionarias —la concepción del número de Frege, por ejemplo- o alguna teoría sobre matemáticas contemporáneas<sup>366</sup>. Pero

---

<sup>365</sup> Pérez Herranz, Op. cit., pp. 242-43.

<sup>366</sup> Algo que los matemáticos modernos y otros intérpretes, por ejemplo, no parecen entender —como afirma Pritchard- es la concepción platónica de que los seres sensibles participan por igual de atributos contrarios -pueden ser a la vez grandes y pequeños o iguales y desiguales-, ya que no son seres siempre iguales a sí mismos y eternos por naturaleza -como sus modelos inteligibles-, y que algo pueda ser recto y curvo al mismo tiempo —según sus relaciones. Los intérpretes contemporáneos asimilan esto a una teoría que distingue los modelos físicos inexactos e imperfectos y los modelos matemáticos ideales y exactos (perfectos). Como si una recta no fuera recta sino sólo aproximadamente recta, pues las rectas físicas o microscópicas no son exactamente rectas -dirán con mentalidad contemporánea-, aunque Platón no esté pensando en este tipo de semejanza o aproximación, sino en que una recta sensible también participa de lo curvo, o un objeto bello también participa en alguna medida de la fealdad -pues no son lo Bello en sí ni la Fealdad en sí-, y esto es lo que tiene sentido en el marco conceptual platónico. Tanto estos intérpretes, como el viejo Aristóteles, parecen pensar que, si las concepciones platónicas no son esas, deberían serlo, y ¡tanto peor para Platón si no son así!

Platón estaba limitado –al margen de su propia formación, ya que él tampoco era un matemático en su época- al marco de los desarrollos geométricos, aritméticos o matemáticos en general de su tiempo –astronomía o armónica matemáticas incluidas-, y, consiguientemente, utilizaba en su filosofía de las matemáticas, y en su aplicación de estas a la explicación de la Naturaleza (*Timeo*), las matemáticas construidas por sus contemporáneos como Teodoro, Menecmo, Teeteto, Arquitas, Eudoxo y otros.

Pritchard muestra en su libro cómo el concepto de número, de *arithmos*, está muy lejos de nuestra concepción de número, y mucho más apegada a los objetos de la realidad física -a sus agrupaciones, disposiciones y numeraciones-, y que el nivel de abstracción en general –en geometría y demás ramas- depende mucho de la percepción y de la imaginación, aunque en Platón se haga un esfuerzo por desligarse de ellas y ascender hacia una intuición intelectual (reminiscencia, Formas inteligibles). Y lo que es más destacable en Platón: su intento de cerrar un campo de las matemáticas autónomo que permita ser usado como referencia para la filosofía como un modelo de racionalidad, tanto como un canon para las Formas inteligibles en sí mismas como, paralelamente, una manera adecuada de explicación de la estructura del ámbito sensible, de la Naturaleza física. Esto último apenas cuenta con referencias previas, salvo las muy limitadas del pitagórico Filolao de Crotona. En palabras de Pérez Herranz:

Sin las matemáticas, tal es mi tesis, no habría habido filosofía o, dicho a la inversa, las matemáticas obligaron a filosofar, se convirtieron en su condición trascendental. Sin las matemáticas, no habría habido ninguna Idea-estructura capaz de detener el continuo incesante abierto a una hermenéutica indefinida... [...] Si Platón cree que tiene una respuesta al «¿Qué es X?» socrático, es porque se lo permite el modelo matemático. Y seguramente que si Sócrates pudo hacerse esa pregunta es porque alguno de sus maestros, como Anaxágoras, había comprendido su posibilidad a partir del ejercicio de las matemáticas, ese saber tan extraño, que se vislumbra en esta parte más oscura de la caverna y en aquella más iluminada de su exterior. A partir de ahora podrá imponerse en la ciudad aquella *medida común* a la cual se refería Heráclito:

Hay que seguir lo que es común, es decir, lo que pertenece a todos. Porque lo que pertenece a todo ser es común. Pero, aunque el logos sea común a todos, la mayoría de los hombres viven como si poseyeran un pensamiento particular. (Diels-Kranz, 2)<sup>367</sup>.

---

<sup>367</sup> Pérez Herranz, *Op. cit.*, pp. 242-243.

De cualquier manera, hay que recordar que los griegos (como luego los romanos) no tenían un sistema de numeración distinto del sistema alfabético, el cual fue adaptado para funcionar como sistema de cifras, con unas limitaciones evidentes, que enseguida se convirtió en un bloqueo de la posibilidad de hacer operaciones (y así el cálculo se tuvo que hacer con ábacos o sistemas manuales; además de no llegar a inventar el cero<sup>368</sup>); lo que explicaría el desarrollo de la geometría, y la subordinación de la aritmética a la geometría. Un último texto de Pérez Herranz aclara algunas cosas:

Es la actividad del hombre (*noûs*) a partir de sus opiniones (*pistis*), de las imágenes que se hacen del mundo (*eikasía*) donde comienza la crítica, hasta alcanzar las Ideas. No se empieza por los dioses, sino por las opiniones que se tienen de los dioses; no se empieza por las matemáticas, sino por las opiniones que se tienen de las matemáticas, como lo muestra el esclavo del *Menón*. No es gratuito, por tanto, que los modelos más importantes sean las matemáticas y el lenguaje, dos modelos contruidos por el *logos*. El que los griegos no dispongan de un sistema de numeración matemática —es decir, organizado desde las propias matemáticas—, sino desde la lengua —un sistema alfabético— es la razón, nos parece, de que ambos modelos vayan tan íntimamente vinculados<sup>369</sup>.

Por último, recordar las razones esgrimidas en las páginas previas contra la machacona crítica de Aristóteles de que Platón convierte en substancias independientes no sólo las Formas sino también los números y las figuras<sup>370</sup>, reivindicando su teoría de que sólo las substancias sensibles pueden denominarse así, y de que los números son una abstracción mental basada en la imaginación de las cantidades —continuas y discretas— de los objetos sensibles, lo que nos lleva a ver, una vez más, que el filtro aristotélico suele tergiversar las ideas de Platón, o a reinventarlas a su manera, para que encajen con sus propias teorías.

---

<sup>368</sup> Véase Ifrah, G., *Historia universal de las cifras*, Ed. Espasa, Madrid, 2007.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>370</sup> Lo cual, dicho sea de paso, es una crítica contundente contra las doctrinas no escritas de Platón referidas por Aristóteles, y la pretensión de este último de encontrar en Platón números ideales y dimensiones ideales (como harían Espeusipo y Jenócrates).



# PLATÓN Y LO INCORPÓREO

## INTRODUCCIÓN

### 1. Planteamiento general de lo incorpóreo en Platón:

El desbordamiento del marco de la Naturaleza presocrática: lo incorpóreo *transnatural* en sentido ontológico.

Aunque suene algo brusco, habría que empezar afirmando que no existe en Platón una teorización sobre lo incorpóreo (en cuanto incorpóreo), ni siquiera un mínimo desarrollo de qué quiere decir lo incorpóreo respecto al alma o a las Formas inteligibles -o respecto a algún otro tema que tenga que ver con el asunto-, en cuanto explicación o necesidad de una aclaración intelectual o de una mención sobre su relevancia (o irrelevancia), o incluso sobre el uso del término o del concepto como algo novedoso<sup>371</sup>.

---

<sup>371</sup> Tampoco la literatura especializada sobre el tema, como hemos visto, da para mucho. Gomperz dedica a lo incorpóreo en Platón una o dos páginas, y Renehan, su valedor principal, tan solo unas cuatro o cinco. El resto de los trabajos están dedicado por estos, y otros autores –como Patricia Curd-, a discutir los presocráticos, o son puras menciones

Por no haber, no hay siquiera –por ir a lo esencial- una explicitación teórica sistemática sobre la ontología de las Formas inteligibles, similar a la que se hace, por ejemplo, con los tipos de conocimiento en *La República* o bien con la analogía de la línea (y, asimismo, del sol y de la caverna), dado que en Platón el aspecto ontológico está –como trataremos de decir más tarde- subordinado por completo al epistemológico. Lo que de verdad preocupa a Platón no es explicar los tipos de Formas o sus características de manera detallada –salvo su inmutabilidad y su inteligibilidad, en términos epistémicos-, sino la necesidad de que existan objetos inteligibles estables que fundamenten un conocimiento seguro, cierto, que permita la construcción del Cosmos de la mejor manera posible, y el gobierno adecuado de la ciudad y del alma del propio ciudadano –una buena y estable forma de gobierno y un comportamiento armónico y funcional de los individuos- , según el modelo fijo y absolutamente verdadero de las realidades incorpóreas que están *más allá* del cielo visible.

Los textos que comentaremos más abajo donde nos encontramos con la palabra *asómatos* (ἄσώματος-ου en diferentes casos, géneros y números), salvo la excepción relativa de la primera aparición del término en *El Sofista*, no están centrados en el propio concepto que el vocablo nombra, sino en aspectos relacionados con éste –a veces puramente circunstanciales-. Así que habrá que seguir un método indirecto para evaluar la importancia o no del concepto introducido y deducir así no tanto el significado (que también) sino el campo de extensión de su uso, el ámbito de sus referencias. Si Platón aplica el término a tales o cuales cosas habrá que ver por qué, intentando determinar con la mayor exactitud posible qué son esas cosas referidas, y qué tienen que ver con el concepto de incorpóreo, pues las posibilidades de interpretación, como veremos, son múltiples. Será, pues, un método que podríamos denominar funcional, en el sentido de que si  $f(x)=y$  es una función donde la variable  $x$  representa a, por ejemplo, las Ideas o

---

circunstanciales. Una obra voluminosa como la de G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, que tiene más de 900 páginas, sólo se centra –dejando de lado referencias sueltas- en lo incorpóreo dos páginas (717 y 718 de la ed. Española de Herder), para reproducir los argumentos de H. Gomperz, sin advertir siquiera al lector que los pasajes aludidos para apoyar su tesis se han considerado casi siempre falsificaciones, o que los argumentos dados han sido discutidos con posterioridad por varios autores, por ejemplo por R. Renehan, al que ni siquiera se le cita en el texto o en la bibliografía.



Formas inteligibles en Platón, la variable  $y$  arrojará un valor muy diferente de acuerdo con la manera de entender la  $x$  de referencia; e  $y$  aquí sería el valor “incorpóreo”. Por vía de ejemplo, si se entiende las Formas como objetos abstractos entonces *incorpóreo* parece que querría decir algo que tendría que ver con una forma de conocer de un sujeto o con un significado dado en un tipo de lenguaje de un grupo de sujetos, más que referirse a un ente real autónomo, sea físico o no físico. Así que decir “las Formas son incorpóreas en Platón” no aclara mucho hasta no saber previamente qué estamos entendiendo por éstas.

Lo anterior, como es lógico, obliga a optar por una determinada interpretación de las referencias del término “incorpóreo” en Platón, tanto de las citadas Formas como de todo aquello que tiene que ver con las almas, pues en los textos son aludidas, si bien de forma indirecta, como algo que tiene que ver con lo incorpóreo. Y habría que incluir aquí a toda una retahíla de seres vivos dotados de estas: desde las plantas a los dioses, además de distinguir si hay varios tipos de almas y varios tipos de funciones de éstas, y qué relación tienen en cada caso con los cuerpos –o con los distintos tipos de cuerpos-. Habría que indagar, como caso especial, qué ocurre con los citados dioses, y hasta dónde tienen que ver con el ámbito de los incorpóreos.

Lo que sí se puede aventurar por nuestros conocimientos previos de la filosofía de Platón es que este va más allá de los naturalistas previos, de los físicos o fisiólogos, y que, de alguna manera, desborda el marco de funcionamiento de estos presocráticos en relación con la *Physis*, con la Naturaleza entendida tal y como lo hemos hecho en el capítulo anterior, como un ámbito omniabarcante que va desde la cosmología a la aparición de la vida en todas sus variedades, incluida la humana, y, además, al ser humano en su desarrollo técnico y político –cultural diríamos hoy-. El asunto crucial no sería llegar a saber esto como conclusión sino partir de aquí para saber qué quiere decir este rebasar el marco de la Naturaleza –y a dónde se llega con esto- y, a la vez, explicar cómo se vuelve a explicar ésta desde este ámbito más amplio alcanzado, y cómo cambia el sentido de su comprensión, incluyendo aquí la propia actividad de los seres humanos y de los demás seres.

Concretando esto en el tema de lo incorpóreo, ya se puede deducir que el significado que da Platón a lo incorpóreo –incluido su lugar en el lenguaje- desborda

el género en el que se mueven las propuestas presocráticas al intentar dar cuenta del todo de la *Physis*. Para muchos este significado al que se le suele poner un prefijo (ya Platón juega con esto) meta- o hiper- o supra- o trans-, o algo parecido, aplicado al sustantivo físico o sensible o natural (metafísico, suprasensible, transnatural), o similares, es el verdadero significado de incorpóreo, frente a meros significados relativos, o aproximativos, ensayados por los naturalistas griegos anteriores. Pues para Platón la Naturaleza no se puede explicar desde sí misma, sino desde realidades incorpóreas, que están fuera o son distintas de lo natural. Por eso el propio concepto de *incorpóreo* –el verdadero concepto de *incorpóreo*– desborda el plano naturalista, como las realidades a las que nombra.

De igual manera, la evacuación de contenidos físicos progresivamente nunca puede llegar a un concepto que supone un plano distinto de lo natural en sí mismo. Salvando las distancias –las analogías siempre son deficientes– el vacío atomista es un incorpóreo físico, un concepto límite al que se llega dentro del marco de la *Physis* presocrática, que no se puede equiparar (sin que esto tenga por qué suponer siquiera una valoración) con el concepto de incorpóreo de Platón, que se mueve en otro plano diferente. De ahí los juegos malabares de los intérpretes para afirmar simultáneamente que, por un lado, es cierto que los naturalistas griegos fueron avanzando poco a poco hacia la consideración de entes incorpóreos, y, por otro, que, hasta Platón, no obstante, no se consigue el auténtico concepto de incorpóreo; sin percatarse de que, en el fondo, están hablando de dos cosas distintas con el mismo nombre, o del mismo nombre con significados divergentes.

Sin embargo, no es fácil prever de antemano qué puede ocurrir con el temas de las almas en Platón, pues las almas no son entes fijos que estén en un “lugar más allá del cielo”, ni son estáticas ni son siempre iguales a sí mismas, pues siguen trayectorias temporales ¿Qué tipos de incorpóreos se podría considerar para ellas?, ¿en qué plano de la realidad se moverían?, ¿qué tipos distintos de éstas habría, puesto que hay múltiples y diversos seres vivos?, ¿cómo armonizar su funcionamiento si hay varios tipos de alma en un mismo cuerpo?

Lo que plantearía la posibilidad de que dentro de la propia filosofía platónica tampoco encontremos un concepto unívoco de incorpóreo. Pues ya, a primera vista, se puede apreciar que el tema del tiempo no se aplica por igual a las Formas

inteligibles y a las almas ligadas a las vidas temporales, al igual que ya se vislumbra que es problemático para las almas –al menos para algunas, o quizá para todas– situarlas más allá de los cielos en un ámbito no sólo atemporal sino inmutable en casi todos los sentidos, pues son el motor vivificador y pensante de los seres de la Naturaleza. Aunque, por otra parte, se puede, sin embargo, llegar a elucubrar, que en sí mismas las almas podrían considerarse inespaciales o inextensas, o algo parecido, sin prejuzgar demasiado en este momento el sentido de estos adjetivos.

Pero para determinar lo anterior, como con el caso de las Formas inteligibles, hay que tener bien claro qué entiende Platón por alma, o por tipos de almas, e hilar lo suficientemente fino como para saber hasta dónde pueden encajar o no dentro del concepto de incorpóreo. Dígase lo mismo para los dioses o los démones, o cualquier otro ser animado, más o menos lejano o cercano a los seres humanos.

Por otra parte, y esto es algo que ya adelantábamos en nuestra introducción general a este trabajo, la virtualidad que tiene el escoger el concepto de incorpóreo reside, no sólo que no se haya hecho una teoría sobre el propio concepto antes –lo cual también tiene su interés–, sino en la luz que puede arrojar sobre otros conceptos centrales platónicos como el de Forma inteligible, el de alma, o el de dios; vistos ahora desde otra perspectiva relativamente novedosa o inédita. ¿Cuál es esta perspectiva, se podría preguntar? A lo que habría que contestar que una perspectiva ontológica que suele quedar oculta en Platón oscurecida por el peso de la teoría del conocimiento –los tipos de conocimiento, los objetos de conocimiento, la función del alma en el conocimiento, etc.– y por otros temas cruzados como la pugna constante con los sofistas –en el campo ético pero con una base epistemológica: el relativismo, el sensualismo, el nihilismo gorgiano...–, o el proyecto político de un estado armónico bajo la divisa de la justicia.

Sin duda, se dirá que la ontología de fondo, es muy importante, pues siempre se depende de la realidad auténtica, de la verdadera realidad, para construir todo lo demás, lo que, por una parte, es innegable, pero, por otra, no quita para que en la filosofía platónica aparezca en un segundo plano, en un discreto trasfondo. Sin embargo, en este contexto, el concepto de incorpóreo tiene una doble ventaja: va directo al plano ontológico (lo incorpóreo se refiere en primera instancia a objetos o seres sin cuerpo), y es un concepto platónico para el que se acuña un término técnico, diríamos que desconocido para sus contemporáneos externos al círculo de la

Academia<sup>372</sup>. Es decir, estamos seguros que nos movemos en un marco conceptual platónico, sin embrollarnos en la utilización de términos supuestamente sinónimos o intercambiables con “asómatos” como son “inmaterial” o “espiritual”, que conllevan una inmensa carga de significados añadidos, además de sistemas filosóficos enteros, universos de discurso muy alejados de Platón y su tiempo, y preconcepciones acumuladas por una tradición milenaria que ha ido reutilizando y añadiendo cúmulos de ideas nuevas sobre estas nociones. Nada más lejos de nuestra intención pretender sustituir la expresión “ser incorpóreo” por la de “ser inmaterial” o la de “ser espiritual”, o sus derivaciones.

Esta segunda ventaja lo es, además, porque está construido sobre el concepto de *soma*, una noción en principio ligada después de Homero (si no ya en éste<sup>373</sup>) a un cuerpo orgánico de un ser vivo, animal o humano, que será su significado predominante durante el siglo V –aunque quizá aquí su sentido se empiece a ampliar- y que a lo largo de la vida de Platón va utilizándose, según recogen los diccionarios y los textos de referencia, para usos más abstractos o con sentidos figurados o metafóricos –cuerpos físicos en general, cuerpo político, etc.-. Esto marca un rasero muy pegado a los fenómenos de la *pistis* que invita a salir de la caverna a ver a dónde lleva esto.

En resumen, hemos tratado de introducir varios asuntos centrales:

1. En Platón no hay una teoría o algún tipo de explicación explícita sobre lo incorpóreo –el término o el concepto.

2. Y, aunque parezca mentira, tampoco hay una teorización directa y sistemática sobre qué son las Formas inteligibles, (algo parecido al caso del alma). Platón las introduce, las usa, pero apenas hay teorización directa sobre ellas... aunque sean uno de los temas centrales de su filosofía.

---

<sup>372</sup> Estamos de acuerdo con R. Renehan en que no es defendible –y nadie lo ha vuelto a intentar de nuevo desde H. Gomperz- proponer apariciones fidedignas del término preplatónicas y, por otra parte, es sencillo comprobar en Isócrates u otros contemporáneos de Platón la ausencia del vocablo.

<sup>373</sup> Renehan defendió frente a Snell y otros que *soma* no sólo quería decir “cadáver” en Homero sino también cuerpo vivo (aunque no se encuentra la palabra de hecho así utilizada en el autor de *La Ilíada*).

3. Los textos donde aparece el término “incorpóreo” no tratan sobre este concepto (ni aluden a su novedosa introducción) sino, salvo una excepción relativa, sobre otros temas.

4. Lo que obliga a indagar de manera indirecta el concepto de *incorpóreo*. Habrá que deducir por su uso, por aquello a lo que se aplica o a lo que alude, qué quiere decir exactamente el término. Sin pretender que los textos nos los expliquen.

5. Este método indirecto funcional supone que hay que optar por un significado concreto de las referencias: si se dice que las Formas son incorpóreas habrá que determinar en primera instancia qué son las Formas, para luego encajar ahí la denominación de “incorpóreo”.

6. En el caso de las almas parece aún más complicado pues no parece que estén en el mismo plano que las Formas, ni parece que tenga un significado unívoco –alma inmortal racional, almas mortales emocionales-. Luego el propio concepto de incorpóreo tampoco parece ser unívoco.

7. Quizá haya un denominador común –entre Formas, almas y dioses- que podría tener que ver con el desbordamiento del plano de lo físico, entendido en el sentido de *Physis* explicado en el capítulo anterior para los presocráticos.

8. Hay una gran *desventaja* al estudiar el concepto de incorpóreo: obliga a revisar puntos esenciales de la ontología platónica y determinar de qué se está hablando en ella. O, dicho de otra manera: optar por una interpretación de qué son las formas inteligibles, las almas o los dioses.

9. Dos ventajas del concepto de incorpóreo: es una forma directa de vérselas con la ontología platónica (y no a través de la epistemología, por ejemplo), pues el concepto está dibujado a esta escala; y es un concepto acuñado y usado por Platón (no como *inmaterial* o *espiritual* o *metafísico*).

10. Por último, es una oportunidad de enfocar la ontología platónica desde una perspectiva relativamente inédita (apenas hay un puñado de páginas sobre el tema).

## 2. Dos presupuestos a la hora de interpretar la obra platónica

### a. El desarrollo cronológico-doctrinal de la obra platónica

Al enfrentarse a la obra de Platón hay que optar ciertas claves de interpretación general que puedan cambiar todo el sentido de la investigación que vamos a realizar. Uno de ellos es, sin duda, el desarrollo cronológico de los Diálogos platónicos, asunto al que hace siglos que se le da vueltas y en el que, como mínimo, hay que distinguir a) el intento de partir de los textos para ordenarlos diacrónicamente –por métodos estilométricos, referencias de unos Diálogos a otros, por criterios de contenido doctrinal-, con más o menos éxito, o con ciertas limitaciones y b) el intento de adaptar a una teoría dada la obra platónica de forma implícita o explícita, reinterpretando o chocando con lo que otros autores pretenden en a).

Nosotros partiremos de lo que parece una opción de sentido común para una obra que conservamos en su práctica totalidad<sup>374</sup> –los Diálogos, incluyendo los dudosos y apócrifos o de discípulos-, y que está escrita al hilo de la vida de Platón, y, por tanto, sujeta, como no puede ser menos, a influencias diversas, a acontecimientos históricos o personales de diverso tipo, a críticas externas e internas dentro de la Academia, y a una lógica evolución de planteamientos y de intento de soluciones motivados por todo lo anterior.

Partiremos, pues, de la hipótesis de que Platón tuvo una clara evolución interna de sus ideas, y fue construyendo poco a poco todo un armazón teórico, intentando solucionar desde problemas heredados a problemas que iban surgiendo sobre la marcha, con vueltas atrás, falsos caminos abiertos, pero sin perder de vista una serie

---

<sup>374</sup> En Aristóteles, por ejemplo, es mucho más complicado, pues apenas se puede contar con los estudios estilométricos, y hay que basarse en criterios internos, como el que W. Jaeger utilizó a principios del siglo XX, tomando como referencia la mayor o menor influencia de Platón en el estagirita. Pero este criterio, como cualquier otro tipo de criterio ensayado, son muy difíciles de precisar y aplicar.

de objetivos, siempre redefinidos y autocriticados. Por lo demás, esto no parece nada disparatado pues gran parte de los eruditos que han estudiado la obra de Platón han llegado a un consenso sobre al menos los grandes periodos de la evolución del pensamiento de Platón, y sobre qué Diálogos pertenecerían a cada uno de ellos, si bien todavía se discute *el orden fino* de algunas obras dentro de cada periodo.

Cierto es que algunos autores en cierto momento se han alejado de este consenso básico, forzando las interpretaciones de ciertos Diálogos; por poner un caso llamativo: el intento de colocar el *Timeo* cronológicamente antes del *Parménides*, para justificar que en los Diálogos de vejez Platón había abandonado la Teoría de las Formas<sup>375</sup>.

Aunque el caso más llamativo es el de los partidarios de las doctrinas no escritas de Platón, la llamada Escuela de Tubinga-Milán –K. Gaiser, H. Krämer, A. Szelák, G. Reale–, pretendiendo convertir en secundaria la obra escrita de Platón y su desarrollo cronológico, a favor de una doctrina esotérica o secreta que éste no revelaría pero que ya estaría prácticamente desde el principio en su mente, y que sólo sería aludida o sugerida por este en sus escritos, meras obras secundarias de divulgación que no entrarían en el núcleo duro del pensamiento platónico, al que sólo se podría acceder mediante la tradición indirecta, comenzando por los juicios y noticias dadas por Aristóteles y sus discípulos –la doctrina de los principios, de los números ideales, de las dimensiones espaciales...–.

Nosotros interpretamos esta enmienda a la totalidad del pensamiento platónico como un intento de volver a interpretar a Platón desde el neoplatonismo (o desde un Aristóteles neoplatonizado), y, en última instancia, como un primer eslabón (o quizá segundo, pues el Sócrates histórico -el imaginado Sócrates de carne y hueso-, y su reinterpretación desde la idea de alma, desde la idea de conciencia moral, o desde una vida ejemplar... ha desempeñado a veces ese papel originario) del desarrollo del espiritualismo que culminaría en la interpretación cristiana de la filosofía griega, cuya antesala, más digerible que el propio Platón, son las

---

<sup>375</sup> Caso de Owen, G. E. L en su artículo "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues", 1986.

construcciones religioso-filosóficas de los neoplatónicos, en sus teorizaciones espirituales, místicas o metafísicas, que serían absorbidas por autores como San Agustín, y que se mantendrían en el trasfondo de la filosofía cristiana medieval con más o menos fuerza, según las épocas y los choques con otras tradiciones muy potentes como la aristotélico-tomista.

En cualquier caso, tomaremos como referencia cronológica de base, la que divide la obra platónica en un primer periodo de Diálogos de juventud, que nosotros agruparemos con el siguiente periodo de Diálogos de transición, donde se pone en marcha la primera versión de la dialéctica platónica y del diálogo en común en busca de respuestas en el marco de la ciudad. Aparece aquí el trasfondo de la crisis de la *polis*, la crítica a la democracia que condenó a Sócrates, y el intento de criticar la teoría sofística como sustento de los sistemas democráticos, basándolos en el relativismo ético y político, en el éxito político a cualquier precio, y en el uso pragmático del lenguaje sin atender a la verdad o al conocimiento verdadero.

En este periodo –del 393 al 385- son importantes Diálogos como el *Protágoras* o el *Gorgias*, pero también el *Eutifrón* (a los que se podían añadir el *Hippias mayor* y el *Crátilo*) o el *Menón*, en los cuales ya se ponen las bases de una primera teoría de las Formas inteligibles, el modelo de la matemática como conocimiento seguro, y el alma como una realidad preexistente.

El tercer periodo sería el de los Diálogos de madurez –entre el 385 y el 370-, que es donde Platón llega a cristalizar la primera gran formulación de su hipótesis de las Formas, formulada a través de una *teoría del conocimiento* que separa tajantemente *doxa* de *episteme*, y que se usa como base para formular una ética –teoría de las virtudes- y un sistema político –filósofos-gobernantes, grupos sociales según funciones, Bien común-. También aparece aquí el impulso erótico, emocional, de la filosofía, que mueve al alma a ir de un ámbito de realidades sensibles a otro inteligible, estatus del alma que es objeto de varios mitos clásicos –mito de la caverna, mito de Er, mito del carro alado y el auriga (o de la biga), etc.-.

Estamos hablando, claro está de los siguientes Diálogos: *Banquete*, *Fedón*, *La República*, *Fedro*.



En un cuarto periodo, los denominados diálogos de vejez –entre el 369 y el 347-, Platón hace una revisión a fondo de sus hipótesis y desarrollos doctrinales. Habría un primer subperiodo, el de los llamados Diálogos críticos, por un lado el *Teeteto* y el *Parménides*, que son una verdadera revisión de la Teoría del conocimiento (la imposibilidad de un conocimiento basado en los fenómenos sensibles, abocado a meras opiniones) y de la hipótesis de la Formas (una fuerte autocrítica que avanza bastantes de las críticas realizadas por Aristóteles y otros autores), respectivamente; y, por otro lado, el *Sofista* y el *Político*, que tienen un carácter más constructivo: el primero lleva la dialéctica/filosofía a su grado de madurez, sobre un trasfondo ontológico explícito, que redefine el ámbito del ser, de lo existente, y del no-ser relativo, que en términos lógico-existenciales, lleva al concepto de discurso falso, el de los sofistas; mientras que el *Político* intenta redefinir el papel de la dialéctica y el saber en su aplicación al ámbito político, en cuanto contrapuesto a la figura del sofista y a la del filósofo (cuyo *negativo* se dibuja en el *Sofista* y en el *Político*, aunque no haya un diálogo explícito sobre el mismo).

En los Diálogos propiamente de vejez, Platón dice su última palabra sobre muchos temas fundamentales, y ultima y rectifica algunos de sus planteamientos previos, en un intento por responder a cuestiones centrales. Se inician con el *Filebo*, que puede verse como una puesta al día más equilibrada y reflexiva del cuasi misticismo alcanzado en algunos momentos del *Fedón*, y del planteamiento erótico contrapuesto del *Banquete*, intentando regular y sopesar los componentes de una vida buena, aquilatando el valor de los placeres (sensuales e intelectuales) y del dolor, así como de las virtudes y del Bien (la belleza, la verdad, el saber).

En el *Timeo* Platón ensaya toda una obra *Perí physeos* pero a un nivel mucho más elevado que las versiones presocráticas (que conocemos), en un esfuerzo por explicar la *Physis* desde los planteamientos de la hipótesis de las Formas y de buscar una estructura racional (matemática) al incesante cambio de los fenómenos naturales, que, a su vez, justifiquen desde el mundo natural la ontología supuesta en su epistemología, que servía como fundamento de su ética y política. Es decir, el cosmos representa un modelo racional, inteligente, formado sobre el modelo de las Formas inteligibles, que permite justificar la semejanza de funcionamiento del alma humana (un verdadero microcosmos, que toma como paradigma el Alma del Mundo)

y de la propuesta política platónica (que debe regirse por normas naturales y por el modelo que los dioses instauran en el Universo).

El *Critias* sería una continuación esperable en una obra *Perí physeos*, que después de la constitución de una cosmogonía y cosmología, pasaría por la explicación de los seres vivos (última parte del *Timeo*), y entroncaría con el mundo histórico-cultural. El modelo político de la vieja Atenas en cuanto contrapuesto a la Atlántida permitiría justificar/racionalizar una historia cíclica humana que llegaría hasta el presente platónico. El Diálogo se trunca, parece, para escribir la obra más extensa de Platón y última de su trayectoria intelectual, *Las Leyes*, donde se propone una estructura de Estado, de polis, que, basándose en la regulación de las leyes, permite ordenar el mundo social.

En este último Diálogo se hace una muy detallada doctrina normativa más a ras de suelo que en el modelo de *La República*, sin por ello dejar de lado los grandes principios platónicos, como el de las Formas, o el de la función de los dioses, que aquí, en consonancia con el *Timeo*, se modelan sobre los astros, moviéndose la construcción del Diálogo en un marco político más realista, (aunque con más continuidad de lo que se dice respecto a *La República*). Es cierto que *Las Leyes* desde el punto de vista literario, o filosófico-político, es más árido y pormenorizado, y que revela los avatares y fracasos de la vida política de Platón, al igual que su obsesión por la estabilidad y la fijeza de ciertos principios para evitar disensiones en el seno del Estado, que cara al exterior estará casi aislado. Se ha exagerado muchas veces el pesimismo y la interpretación de ciertas instituciones propuestas en *Las Leyes* como el Consejo Nocturno, y se han desdeñado otras, como la incorporación de los ancianos a la vida civil en los primeros libros, o los preámbulos de las leyes y su función persuasiva. El sistema de leyes no se aleja de los modelos realistas de la Grecia histórica, depurados de sus defectos o excesos, y de ahí su minuciosidad al proponer la regulación de la vida política.

También pertenecería a este último periodo la muy discutida *Carta VII*, que fue escrita por Platón al final de su vida y que relata algunas de las vicisitudes de su biografía en un tono distinto a la dramatización de los Diálogos, acentuándose aquí la necesidad de defender una imagen pública del propio Platón y del platonismo de la Academia en general. Como en los primeros Diálogos platónicos donde se construye

una imagen de Sócrates que Platón ha conseguido que pase a la posteridad –la muerte de Sócrates, la muerte del filósofo elevada a símbolo, por ejemplo-, aquí Platón intenta justificar las decisiones de su trayectoria política –su relación con los treinta tiranos, su opción por la paz frente a la violencia, su honestidad pese a las críticas a la democracia, su buen juicio en los consejos dados a Dión-, y ofrecer una imagen pública de los platónicos y de la filosofía que cultivan como algo útil para desarrollar el mejor modo de vida, que promueve la justicia y el saber frente a los excesos, y frente a los desenfrenos y las conductas irracionales de ciertos políticos, algo beneficioso, en definitiva, para la ciudad y para sus conciudadanos.

## b. La interpretación de los mitos en Platón

Es necesario optar, igualmente, en la interpretación de la filosofía de Platón, y en particular en lo que respecta a temas centrales relacionados con las almas y los dioses, por una forma de entender los mitos platónicos.

El arco de posibilidades podría moverse entre dos polos, diríamos que por defecto o por exceso. En el primer caso se considerarían a los mitos como meras concesiones a la tradición religiosa o a las costumbres arraigadas en Atenas o el Ática, pero entendiendo que Platón no les da la categoría de realidades o de verdades sobre los temas que tratan, sino que son meros relatos, *mythoi*, que cuentan historias tradicionales, y que a nuestro filósofo le permiten plasmar ciertas creencias que él no tiene por qué compartir, pero que forman parte de la dramatización del Diálogo, de la parte literaria, o de lo relacionado con los personajes y su contexto. En el segundo caso se podría considerar que los mitos responden a auténticas verdades que no son expresables en forma abstracta o racional, pero que hay que dar por válidas y que son ideas que Platón sostiene, y que, independientemente de su forma de expresión, forman parte de su forma de pensar ante ciertos asuntos y, por tanto, no se pueden desechar como meros juegos literarios, o dejar en un segundo plano, desvalorizándolos, sino que hay que ponerlos al mismo nivel que los discursos razonados.

Por supuesto que esto tiene toda una escala de grises, en la medida que los propios mitos son muy diversos y cumplen varias funciones: ser complementarios de temas que se han expresado también en forma razonada, hacer accesible a un público menos docto en las argumentaciones contenidos abstractos a través de imágenes, ir más allá de los límites de la argumentación y adentrarse en terrenos dudosos o tan solo verosímiles como si fueran hipótesis narrativas, recuperar para la filosofía ciertos contenidos valiosos de la tradición dándoles otro sentido o cambiándolos de contexto, etc. Lo que se quiere decir es que no todos los mitos tienen que responder a una sola y única función, pues dependen de los temas y situaciones tratadas, pero, en cualquier caso, el intérprete debe tomar partido respecto a su verdad o verosimilitud dentro del pensamiento platónico, en cuanto suponen una pieza esencial para ciertos asuntos como son el estatus de las almas y de los dioses. Además de enfrentarse a la difícil situación de que no todos los mitos son coherentes entre sí y en ocasiones parecen ser contradictorios (algo que, por lo demás, ocurre con el resto de la obra platónica, puesto que no se puede pretender que un autor tenga ya acabada y cerrada su obra antes de escribir la primera línea de su obra, y que sus ideas no cambiarán ni un ápice hasta que escriba la última línea del último Diálogo).

Nuestra posición, en particular en lo que se refiere a los mitos relativos a las almas y los dioses, es que Platón hace un esfuerzo por recuperar un núcleo de *certezas* de ciertas tradiciones religiosas pero que sólo pueden ser asimilables para él después de depurarlas y filtrarlas a través de sus ideas filosóficas, y que no pueden ser expresadas en forma de un *logos* argumentativo sino tan solo como propuestas verosímiles en forma de relato. Esta verosimilitud se mueve entre dos cotas: no pretende ser una pura invención arbitraria pero tampoco una verdad rotunda; por eso en Platón a veces se habla –no solo para los mitos- de un juego serio, un juego que hay que tomarse en serio. Es decir, el planteamiento y los principios en que se basa el mito pretenden aspirar a la verdad (a una hipótesis que bien podría ser cierta), pero los detalles y el desarrollo en sí podrían haber sido otros (los personajes podrían variar, el escenario también, el curso del desarrollo podría no ser exactamente así –pero lo esencial *sí debería ser así*-). Eso es lo que hace que los mitos no se pueden desechar, o considerar como secundarios, pues forman parte del pensamiento platónico, y si no son coherentes puede ser porque están orientados a

diferentes fines o porque han evolucionado al hilo del resto de la doctrina platónica (habría que ver, claro, si lo que parece contradictorio es lo accidental o lo esencial: ¿Cambia en Platón la definición mito-lógica de un dios? ¿*Sabe* Platón a qué lugar van las almas al separarse del cuerpo?).

# I. Cuerpos en Platón

## A) ¿Fue Platón el primero en hablar de *cuerpos físicos inanimados*?

El término “sóma” (σῶμα = cuerpo) no fue usado antes de Platón con el significado de *cuerpo físico* o de *substancia física*, a pesar de que se haya pretendido argumentar –o más bien presuponer– que este significado ya era moneda corriente en el siglo V a. C, basándose en supuestos textos probatorios que luego revisaremos –en particular el caso de Gorgias, una polémica interpretación de un texto de Meliso, y ciertos textos de Demócrito.

En Homero como es bien conocido “sóma” (σῶμα) se refiere a un cadáver de una persona o animal. Pero ya desde Hesíodo su significado estándar fue el de *cuerpo humano o de animales*, y, como trataremos de probar, así continuó hasta tiempos de Demócrito e incluso, nos atreveremos a afirmar, hasta los primeros escritos de Platón (al margen de usos metafóricos, o personificaciones, o usos por extensión), siendo probablemente en el *Fedón* donde se plantea por primera vez una auténtica generalización de lo denominado “corpóreo”.

### 1. ¿Significaba “sóma” (σῶμα) ya en el siglo V a. C *cuerpo físico*?

Se suele dar por supuesto que en el siglo V a. C el uso del término “sóma” (σῶμα=cuerpo), que hasta este momento solamente significaba *cuerpo humano o de animales*, en cuanto contrapuesto con *psyché* (ψυχή =alma) o bien con *eikón*

(εἰκῶν=imagen o sombra -σκιά-), ha generalizado su significado para pasar a denominar también al *cuerpo físico en general*, es decir, cualquier tipo de cuerpo, animado o no, que sea tridimensional (tenga profundidad), y se entienda como visible y tangible (aunque de hecho, y, por analogía con la escala macroscópica, en una escala *micro* esto no pueda darse).

Esta idea -de que “sóma” significaba claramente ya en el siglo V a.C. un cuerpo natural o físico en abstracto-, expuesta en el párrafo anterior, que ha contado con un apoyo realmente exiguo en los textos, se ha aceptado como algo absolutamente probado, y se ha venido manejando para argumentar, describir o discutir, cualquier asunto relativo a textos o teorías pertenecientes al siglo V, en particular en el campo de la filosofía, que es donde se supone que surgió el nuevo significado, más que en los campos de la matemática o de la medicina, o en los usos mucho más conservadores de la literatura de la época –lítica, teatro, discursos de rétores (aunque algunos puedan tener interés filosófico), historiografía, etc.

En algunos casos se ha pensado que la influencia de la matemática podía haber llevado a esta extensión del significado de “sóma”, refiriéndose a una noción de *cuerpo geométrico*, que, igualmente, no parece tener textos que lo confirmen antes de Platón.

## 2. Dos diccionarios de referencia como modelo

En los diccionarios especializados como el Liddell-Scott-Jones (LSJ)<sup>376</sup> más allá de las acepciones de “sóma” que consignan “cuerpo vivo de hombres o bestias”, se introduce un tercer apartado con las siguientes acepciones:

---

<sup>376</sup> El *Greek-English Lexicon* de Henry George Liddell y Robert Scott-aumentado y revisado por Sir Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie- ha pasado por varias ediciones desde la primera de 1843 hasta la novena -denominada

a) “En general un cuerpo, esto es, cualquier substancia corpórea”

b) “En Matemáticas, figura de tres dimensiones, sólido, en cuanto opuesto a superficie”. Y como ejemplos para esto: Arist. *Tópicos*, 142b24 y *Metafísica*, 1024a14.

El diccionario añade un último apartado para señalar una acepción derivada: “el cuerpo o totalidad de una cosa”, especialmente de las partes completas del cuerpo, o, en general, la totalidad del cuerpo o *frame* de una cosa, como cuerpo del universo en el *Timeo* platónico, o el cuerpo de la prueba –el conjunto de los argumentos- en la *Retórica* de Aristóteles (1354a15 y otros).

Respecto a la acepción a) antes citada, LSJ aduce los siguientes textos que supuestamente la respaldan:

1. El ser que no tiene cuerpo de Meliso, en su fragmento 9.

2. El ser extenso (*mégethos* = μέγεθος) de Gorgias, de su fragmento 3.

3. Y en Platón los cuerpos inanimados y animados en *Fedro* 245e<sup>377</sup> y varios lugares más de Diálogos posteriores del mismo autor y, asimismo, de Aristóteles.

Es decir, tan sólo se mencionan dos textos del siglo V a. C para apoyar la acepción “en general un cuerpo, esto es, cualquier substancia corpórea”.

En el diccionario de Bailly<sup>378</sup>, un clásico de términos griegos antiguos y su traducción al francés (aunque con menos prestigio que el Liddell-Scott) se citan las siguientes acepciones de σῶμα = “sóma”:

---

*completed*- de 1940. En los últimos tiempos se le añadió un Suplemento en 1996 y desde 2003 se realizó una edición electrónica, además de poder consultarse online desde el Proyecto Perseus.

<sup>377</sup> “Porque todo cuerpo {σῶμα}, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado {ἄψυχον}; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado {ἐμψυχον}.”



- 1) “Cuerpo en cuanto opuesto a alma (*psyché* = ψυχή) pero también opuesto a espíritu (εἶδωλον = *eídolon*), cuerpo de animal/hombre por oposición a las plantas.”
- 2) “cadáver” (opuesto a δέμας = *démas* en Homero).
- 3) “Cuerpo viviente (en particular del hombre), luego ser animado, hombre o animal”.
- 4) “Materia, objeto tangible, por oposición a lo inasible (como una llama, una sombra), Platón, *Político* 288d., de donde el fundamento, el punto capital: Aristóteles, *Retórica*, 1, 1, *cuerpo de la prueba*.”
- 5) Cuerpo sólido respecto a superficie, Aristóteles *De Caelo*, 1, 1, 2, etc.
- 6) Conjunto del cuerpo, órgano (especificándolo), Aristóteles, *Hist. Animalium*, 2, 17...

La acepción 4) introduce, de forma muy imprecisa, la noción de cuerpo=materia u objeto tangible. Pero no ofrece textos antes de Platón. Ni en sus derivados como “somatikós” (σωματικῶς), “corporal, material, en cuanto opuesto a “asómatos” (ἄσώματος; donde se cita *Tim. Locr.* y Aristóteles, *Met.* 1, 5, 14..., como referencias; el *pseudo-Timeo de Locri* es un resumen medioplatónico del siglo I, como se sabe). En el caso de “somatoeidés” (σωματοειδής) entendido por Bailly como “que tiene la forma o la consistencia de un cuerpo, corporal, material” se cita a Platón, *Fedón* 83d, 86a, 81b-c (y se añade el significado “que forma un cuerpo, un conjunto una totalidad”).

LSJ, a su vez, para “somatikós” (σωματικῶς), en cuanto “corporal-corpóreo”, cita como opuesto a “asómatos”, recurriendo en primera instancia a Aristóteles, *De Anima*, 404b21, *Met.* 987a4. Y entiende el término “somatoeidés”

---

<sup>378</sup> El clásico diccionario de Anatole Bailly, *Dictionnaire grec-français*, se ha venido editando desde 1894, y ha tenido más de 25 ediciones. Citamos aquí, por comodidad, por su versión abreviada.

(σωματοειδής) como “corporal-corpóreo” y lo remite a Platón, *Fedón*, 83d, 86a, y precisa para “naturaleza corporal”, *Fedón*, 81b-c.

Todos estos casos citados del *Fedón* remiten al cuerpo humano en su contraposición con el alma, aunque se produzca cierta abstracción de lo corpóreo como característica en cuanto contrapuesto a ciertas características anímicas; y la única excepción literal es la analogía de la lira, donde se opone lo corpóreo del instrumento, en especial sus cuerdas, que “son cuerpos, corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal”, con la armonía que estas producen, que es “invisible e incorpórea, y algo muy hermoso y divino”<sup>379</sup>. Aún la referencia es el cuerpo y el alma humanos, pero ya se dice que “la propia lira y sus cuerdas son cuerpos (σώματα) y corpóreas (σωματοειδῆ), compuestos y terrestres (σύνθετα καὶ γεώδη)”, frente a la armonía que produce, tildada de invisible y ἀσώματον, “incorpórea”, un término que aparece aquí por vez primera en Platón y en el corpus de textos griegos que conocemos previos a éste.

En otros diccionarios especializados de griego antiguo apenas encontramos variantes sobre lo dicho arriba. Cuando se introduce una acepción genérica de σῶμα, “sóma”, en contraposición a la de *cuerpo vivo*, los apoyos textuales previos a Platón son siempre los mismos: el fragmento 9 de Meliso, un texto apócrifo de Filolao (como ahora veremos), quizá algún texto de los atomistas (casi siempre testimonios), y, sobre todo, el supuesto fragmento 3 (un testimonio, como veremos) de *Sobre lo que no es* de Gorgias.

### 3. Guthrie y los cuerpos inanimados

---

<sup>379</sup> *Fedón*, 85e-86a; traducción de Carlos García Gual, ed. Gredos.

W.K.C. Guthrie ya proponía en el segundo tomo de su célebre *Historia de la Filosofía Griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, lo siguiente:

Aparte del presente pasaje {se refiere al frg. 9 de Meliso} (y no es en modo alguno seguro que el Ser fuera inanimado para Meliso), dudo de que pueda darse alguna otra aparición de σῶμα referido a objetos inanimados, en el siglo v, con excepción de la parodia de Gorgias del razonamiento eléata (fr. 3, DK, II, pág. 281) y quizá, si es genuino, Filolao, fr. 12. En Gorg., fr. 11 (ibid., pág. 290, 17) λόγος aparece personificado. Para Diógenes de Apolonia, ἀήρ, al que él llamó un ἀθάνατον σῶμα, era tanto animado, como inteligente. En la tragedia (donde es frecuente), en Tucídides y en la restante literatura no filosófica σῶμα es siempre el cuerpo de un hombre o un animal<sup>380</sup>.

Como se ve en el texto, el siempre agudo y prudente Guthrie, sólo ve una excepción con fundamento a su regla: el fragmento 3 de Gorgias supuestamente parodiando a los eléatas

Sobre el fragmento 12 de Filolao parece que ya casi nadie duda de su falta de autenticidad después de los argumentos de las obras de Walter Burkert y de Carl Huffman<sup>381</sup>, que representan la línea más consistente en la interpretación actual de los pitagóricos, e incluso, de la recuperación de Filolao como un genuino presocrático con entidad propia (algo que se debe sin duda a Huffman). Y está claro que el uso que hace Gorgias en el *Encomio de Helena* –fragmento 11- es una pura *personificación del sonido de la palabra*, de la voz, al que retóricamente se le dota de un “cuerpo”. Y lo que aduce Guthrie de Tucídides y la literatura no filosófica (incluyendo aquí la literatura médica) donde “sóma” (= σῶμα) siempre quiere decir *el cuerpo de un animal o un ser humano*, no parece ser discutido abiertamente por nadie.

---

<sup>380</sup> Pág. 123, nota 156, de la ed. española de Gredos.

<sup>381</sup> Walter Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard U.P., 1972 (Ver en III: “The Spurious and the Genuine in the Philolaus Fragments”), y Carl Huffman, *Philolaus of Croton, Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge U.P., 1993 (Ver Part IV, “Spurious or Doubtful Fragments and Testimonia”, 5. Fragments and Testimonia on Cosmology, Fragment, 12, p. 392).

Sí puede haber más reparos en la literatura filosófica previa a Platón, como es el caso que Guthrie cita de Diógenes de Apolonia, por ser además un pensador tardío dentro de la tradición presocrática. Aunque quizá el caso más polémico y sobre el que recae la mayor confusión a nuestro juicio (y significativamente no mencionado por Guthrie en el texto de arriba), es el de los atomistas Leucipo y Demócrito.

De hecho, Guthrie afirma pocas páginas después de la cita anterior lo siguiente:

No existen pruebas de que filósofo alguno postulara el concepto de **materia inerte** antes de que lo hicieran los atomistas Leucipo y Demócrito, y de todos, con excepción de Parménides y Zenón, tenemos pruebas reales de que postulaban que la realidad era viva. Con respecto a ambos, no existe, al menos, nada que indique que fueron excepciones y, si tomamos en consideración la teología del maestro de Parménides, Jenófanes, y la referencia a la inmunidad al dolor en su seguidor Meliso, es más probable que improbable que él también diera por sentado que la realidad era viva<sup>382</sup>.

Cuando Guthrie cita en este segundo texto el concepto de materia inerte de los atomistas Leucipo y Demócrito, no dice “cuerpos inertes”, de ahí que no hable en el texto previo de los atomistas en relación con la utilización del término “sóma”, algo que nosotros revisaremos debajo. Esta distinción entre, digámoslo así, *ser inerte* y *cuerpo inerte* no es una mera sutileza, sino un hecho importante si uno quiere entender de qué se está hablando.

En Parménides y Zenón, ciertamente, no aparece el término “sóma”(= σῶμα; en Parménides sí el arcaico δέμας, “demas” homérico, para la figura, el aspecto), pero es cierto que, como dice Guthrie no es difícil ver que el “soma inmortal” de Diógenes de Apolonia, su *aire divino*, es tanto animado como inteligente; o no debería ser difícil –aunque sistemáticamente se ha ignorado– comprender que el Ser de Meliso no puede sufrir dolor porque si no tendría partes, y que no debería sentir nada porque eso implicaría considerarlo un cuerpo vivo (algo así como un compuesto orgánico, o un organismo, si se trasladara a una terminología actual), así que Meliso

---

<sup>382</sup> Op. cit. p. 126. Negrita nuestra.

decide negarle el *cuero vivo* al Ser, para que sea Uno e Impasible<sup>383</sup>. Así que el problema de Meliso (y quizá más de sus intérpretes) no es negarle al Ser el cuerpo entendido como un *cuero físico abstracto* -una manifiesta contradicción de una *Physis* infinita que no tendría un cuerpo físico-, sino una abstracción más limitada: la negación de un *cuero orgánico* con partes, y con dolor y padecimientos<sup>384</sup>. Lo que no es poco para la época. ¿Está cruzando Meliso la perspectiva *lógico-lingüística*<sup>385</sup> de Parménides con su predominante perspectiva física, para evitar características indeseables de la realidad como un todo?

El caso de Meliso ya lo hemos tratado al hablar de la interpretación de Palmer de que el cuerpo de Meliso se refería a un cuerpo vivo, orgánico, no a un cuerpo físico en general, y donde reivindicábamos la primacía de Guthrie en este punto:

Yo sugiero que en Meliso, fr. 9, la traducción de DK debería ser «so darf es keinen Leib besitzen», no «Körper».

El traductor aclaraba esto, como decíamos, así:

La diferencia existente en alemán entre *Leib* y *Körper*, que no puede expresarse en español con dos palabras diferentes, equivale, poco más o menos, a la que cabe establecer entre el cuerpo en cuanto complejo de órganos y funciones, que, al morir, es un cadáver, y en cuanto algo que posee solidez, como en nuestra expresión «tiene o no tiene cuerpo».<sup>386</sup>

Lo que quiere decir que Guthrie ya proponía en su día traducir el frag. 9 de Meliso así: “por lo que no puede tener un cuerpo {Leib=vivo/orgánico}”.

---

<sup>383</sup> Un Ser no corpóreo, pero sin implicar esto necesariamente que no fuese vivo, y, por supuesto, sin pretender hablar de un Ser *inmaterial* o *espiritual*, pues va referido a la Naturaleza toda, a todas las cosas en cuanto que son.

<sup>384</sup> Esa es la tesis, como tuvimos ocasión de ver en una sección previa, de John Palmer en su artículo “On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus”, en *Ancient Philosophy*, 23 (2003), pp. 1–10. Una de las claves para poder llegar a esta tesis residía en la confusión entre lo que decía Meliso y lo que interpretaba el doxógrafo, y cómo aparecía esto reflejado en la, hasta hace relativamente poco, *intocable* edición de Diels-Kranz de los presocráticos.

<sup>385</sup> Lo que conlleva una ontología implícita en el lenguaje.

<sup>386</sup> Ambas citas en: W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega. La tradición presocrática desde Parménides a Demócrito*, pág. 123, nota 156, ed. Gredos.

## 4. Los atomistas: sobre cuerpos y átomos.

En los atomistas, sin embargo, se ha hablado mil veces de que sus átomos son cuerpos, cuerpos mínimos, y que podrían formar tanto cuerpos compuestos animados (es decir con un alma en sí misma formada por átomos redondeados y de fuego) como agregados inanimados (sin alma, pero con una estructura corpórea y siendo visibles y tangibles).

Da la sensación al leer cualquier artículo o libro sobre Leucipo y Demócrito de que nadie pone en duda ni por un momento que los átomos son calificados de “cuerpos”, y que, entonces, los átomos tienen que ser “cuerpos mínimos”, es decir, los cuerpos más pequeños y, por tanto, los elementos básicos que componen los agregados y los cuerpos macroscópicos. ¿Hay textos que corroboran esta terminología?, ¿Llamaba Demócrito *cuerpos (sómata)* a sus átomos, y, de hecho, usaba las expresiones *cuerpos mínimos* o *cuerpos simples* al hablar de sus seres indivisibles físicos?

En la edición española de la Biblioteca Clásica Gredos<sup>387</sup>, que se puede tomar en primera instancia como referencia, sólo hay un texto considerado auténtico (B en D-K)<sup>388</sup> donde aparece la palabra “sóma” (= σῶμα) supuestamente aplicada a los átomos en general. Es el siguiente:

976 (68 B 141) HESIQ.: Idea: similitud, forma, aspecto; también, el cuerpo mínimo<sup>389</sup>.

---

<sup>387</sup> A cargo de Isabel Santa Cruz y Néstor-Luis Cordero, Gredos, 1980.

<sup>388</sup> Abreviamos así el clásico DIELS, H. y KRANZ, W.; *Die Fragmente der Vorsokratiker* (3 vols.), Berlín, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1960-61.

<sup>389</sup> *Los Filósofos Presocráticos, III*, M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, Gredos, 1986, pág. 401.

Se atribuyen aquí a Demócrito una serie de términos a partir de la palabra griega “Idea” (ἰδέα), entendida como forma, aspecto de algo, etc. (el mismo término que reutilizaría Platón más tarde para referirse a sus Formas inteligibles) que supuestamente califican al átomo (a los distintos átomos en cuanto que se distinguen por la forma que tienen), entre ellos la expresión “cuerpo mínimo”.

La fuente es un lexicógrafo del siglo V después de Cristo llamado Hesiquio de Alejandría. Al margen de la palabra “Idea” aplicada al átomo, en cuanto a su forma, lo de “cuerpo mínimo” parece más una interpretación o deducción, que una expresión que pudiera utilizar Demócrito. Pero como, desde el propio Platón maduro, y después Aristóteles, se comenzó a hablar de cuerpos simples, o de cuerpos primeros<sup>390</sup>, que eran la base de la Naturaleza, y esto se generalizó, no parece descabellado pensar que en este contexto se hubiera retrotraído el concepto a tiempos donde aún no se había comenzado a utilizar (porque podría parecer de *sentido común* que Demócrito o lo autores del siglo V lo usaran). Al fin y al cabo, la palabra “cuerpo” (σῶμα) estaba en circulación hacía siglos, para denominar cuerpos de humanos y cuerpos de animales, y puede parecer extraño para una mentalidad contemporánea –como ya le podría parecer extraño a un autor 900 años posterior- que no se alcanzara un concepto general del cuerpo físico -o geométrico- ya en época de Sócrates o antes.

Quisiéramos hacer una simple comparación con otro fragmento considerado auténtico dentro de los de Demócrito, que atañe al mismo autor. Se trata del mismo léxico de Hesiquio pero con el término “examenáí”, entendido como *recipientes para el agua*, pero entendido de forma distinta en el contexto del cuerpo humano:

970 (68 B 135) HESIQ.: *examenáí*: recipientes para el agua; en lo que respecta al cuerpo, en Demócrito, las venas<sup>391</sup>.

---

<sup>390</sup> Cf. *Timeo*, 57c: “Estas causas produjeron todos los cuerpos puros y primeros {ἄκρατα καὶ πρῶτα σώματα}...”.

<sup>391</sup> *Ibidem*.

La pregunta que nos haríamos es la siguiente: ¿se puede asegurar aquí que este término ha sido aplicado por Demócrito a las venas, según el texto, o es una deducción/identificación del intérprete de que esto era así? El término que aquí se traduce por *vena* puede significar en griego antiguo un conducto o canal que por ejemplo conduzca la sangre, pero, ¿significaba ya como en la anatomía posterior al siglo V y IV a. C. la idea de un conducto que lleva la sangre al corazón por contraposición con las arterias, como una vía distinta y con distinta función? ¿Está seguro Hesiquio (y el traductor de éste) de esto, o están los dos haciendo una deducción *de sentido común*? Según la historiografía de la ciencia antigua más solvente es muy improbable que Demócrito pudiera distinguir las venas de las arterias, aunque pudiera hablar de vías o vasos sanguíneos.

¿Puede ser esto una analogía válida con el término “sóma” (= σῶμα) en cuanto *cuerpo de un ser vivo* frente a *cuerpo físico en general* (animado o no), o incluso *cuerpo geométrico* (al margen de usos extensivos como *cuerpo político*, etc.)? En otro fragmento considerado auténtico (por D-K y los traductores de Gredos) Plutarco afirma:

309 (68 B 156) PLUT., *Adv. Colot.* 1108F: [Demócrito afirma que] «el algo no existe en mayor medida que la nada», denominando «algo» al cuerpo y «nada» al vacío, por pensar que este último posee una cierta naturaleza y realidad propia<sup>392</sup>.

Escrito así puede dar la sensación de que Demócrito afirmaba que “dén” (= δέν, algo) era una denominación para el cuerpo y que “medén” (= μηδέν, nada)<sup>393</sup> era su denominación para el vacío. Pero esto es una atribución que Plutarco hace siguiendo a Aristóteles o a alguno de sus discípulos, pues puede parecer *lógico* que cuerpo se contraponga a vacío, sobre todo cuando se tiene ya asimilado el concepto

---

<sup>392</sup> *Los Filósofos Presocráticos, III*, M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, Gredos, 1986, pág. 190.

<sup>393</sup> Parece ser que Demócrito inventó la palabra inexistente en griego clásico *dén* extrayéndola de la palabra *medén*, una palabra auténtica en griego, como un sutil juego de palabras para introducir una forma de existencia intermedia entre *lo-que-no-es* de Parménides, la *nada*, y los seres verdaderos, que son los formados por átomos, o los átomos mismos. ¿Qué es ese *algo* que existe en el mundo físico que no son los átomos y que forma también los compuestos? Respuesta: el vacío. Cf. Moorhouse, A.C.: “Dén in classical Greek”, *Classical Quarterly*, N. S. XII, 2 (1962) pp. 235-238.



físico de *cuerpo*. Sin embargo, cuando los traductores esgrimen el fragmento señalando su autenticidad lo reducen a esto:

993 (68 B 156) PLUT., Adv. Colot. 1108F: El algo no existe en mayor medida que la nada<sup>394</sup>.

Pues esto parece ser el vocabulario auténtico de Demócrito.

Es curioso observar que cuando Aristóteles en sus testimonios<sup>395</sup> acerca el vocabulario de los atomistas a su raíz eléata utilice su tipo de vocabulario, y que luego lo traduzca a términos físicos suyos, a términos de vacío y cuerpo (en cuanto causas materiales):

298 (67 A 6) ARIST., Met. 1 4, 985b: Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos lo pleno y lo vacío, a los que denominan, respectivamente, ser y no ser: lo pleno y sólido es el ser, en tanto que lo vacío y raro es el no ser (y afirman, en consecuencia, que el ser no es en mayor medida que el no ser, porque tampoco el vacío es menos real que el cuerpo). Éstos son, pues, causas de los entes, en el sentido de materia<sup>396</sup>.

---

<sup>394</sup> *Ibidem*, pág. 403.

<sup>395</sup> A pesar de lo citado más arriba, Guthrie filtra la visión de los atomistas a través de Aristóteles y arrastra, como la mayoría de intérpretes, sus términos y conceptos. Así nos dice: "Aristóteles nos transmite la convicción de Demócrito de que toda la realidad es físico-corpórea..." (*Ibidem*, p. 469). Pero que la realidad sea física no es lo mismo que ser corpórea. Guthrie cita –al comenzar a exponer la teoría de los atomistas– un texto de Aristóteles hablando de Leucipo, creador de la teoría atomista: "... dice {Leucipo} que el vacío es 'no ser', y que nada de lo que es, es el no ser, pues lo que, estrictamente hablando, es, es completamente pleno. Pero un ser tal, afirmó, no es uno, sino que consiste en una pluralidad de cosas infinitas en número y demasiado pequeñas para ser vistas. Ellas se mueven en el vacío (ya que existe el vacío). Al combinarse, dan lugar a la generación y, al separarse, a la disolución." El lenguaje utilizado aquí es el de los eléatas –más el de Meliso de Samos que el de Parménides–, equiparando *no ser* con vacío frente a *lo que es, lo pleno*, la pluralidad de las cosas que son; pero líneas más abajo Aristóteles comienza a hablar de *cuerpos*, tanto en Empédocles como en los atomistas, de cuerpos primarios, de sólidos frente a planos en Platón, etc. Y Guthrie reproduce la cuestión siguiendo al estagirita: "Leucipo... clarificó y explicitó el supuesto de que todo lo que posee una existencia real tiene que ser corpóreo..." (*Ibidem*, p. 398).

<sup>396</sup> *Los Filósofos Presocráticos, III*, M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, Gredos, 1986, págs. 186-187.

Los últimos párrafos que hemos escrito no serían más que una anécdota si existieran varios textos donde claramente se viera que Demócrito utiliza el término “sóma” (= σῶμα) aplicado a sus átomos<sup>397</sup>, o donde se viera claramente un uso del concepto *cuerpo* en forma física abstracta. Pero esto no es el caso, lo que hace que algunos recurran a textos apócrifos o que casi nadie acepta como fidedignos (pues voces discordantes siempre hay).

Lo que se constata en los fragmentos auténticos (B en D-K) de Demócrito –en la edición de Diels-Kranz y en la de la mayoría de autores que los siguen, sin que haya grandes variantes en esto– es que aparece más de veinte veces la palabra “sóma” (= σῶμα) pero siempre para hablar del cuerpo humano, en muchos casos en contextos morales o como contraposición explícita al alma en varias ocasiones. Otro uso de “cuerpo” (= σῶμα) referido a Demócrito sólo aparece en los testimonios (A en D-K) de Aristóteles o de autores posteriores<sup>398</sup>. Y para el Estagirita el concepto ya es de

---

<sup>397</sup> De hecho, nosotros hemos hecho lo mismo que criticábamos a Guthrie en los textos previos con el término “átomo” – ¡cómo no va a hablar Demócrito de “átomos”!–, pero aquel nos dice lo siguiente: “El término ἄτομος (fem.) o ἄτομον, aunque frecuente en nuestras fuentes, no aparece en ningún fragmento real de Demócrito, pero tuvieron que haberlo usado no sólo él, sino también, probablemente Leucipo (ZN, pág. 1058, n. 3). Es regular, por supuesto, en Epicuro. La forma femenina parece indicar que se sigue teniendo en cuenta aún ἰδέα (DK, II. Pág. 99 n.; οὐσία sería un anacronismo, como indica Alfieri, *Atom. Id.*, págs. 52 y sig.). Otros términos que aluden a átomo son δέν, ὄν, y (en oposición al vacío) ναστόν. Aristóteles los documenta por lo que respecta a Demócrito (*ap. Simpl., Cael.* 295, 5; DK, A 37), y Teofrasto documenta el último en relación con Leucipo. (*ap. Simpl. Phys.* 28, 13, A 8; cf. ZN, pág. 1057, n. 2)”, *Guthrie, Op. cit.*, pág. 403, nota 38.

Los traductores de Gredos dicen algo similar: “*Átomos* es una palabra técnica probablemente usada por Leucipo y Demócrito...”, *Op. cit.*, III, p. 188, nota 63. Aunque es cierto que hay autores que se agarran a ciertos fragmentos, sobre todo al crucial texto que dice “Por convención –así dice– es lo dulce, por convención lo amargo, por convención lo caliente, por convención lo frío, por convención el color, pero en realidad hay sólo átomos y vacío”, un texto transmitido por Sexto Empírico (B9 en D-K; la versión que hemos transcrito), por Galeno y por Diógenes Laercio, y de gran importancia doctrinal.

El problema de saber cuándo un término es anacrónico depende de si ya se utilizaba antes en forma más o menos vulgar o no –como ocurre con “sóma” (cuerpo) o con “idéa” (Idea-Forma) o con “kenón” (vacío)–, y se reutilizó con otro significado, o es un tecnicismo creado *ex profeso*, como ocurre con “dén” (= δέν, a partir de “medén” = μεδέν), algo, extraído de nada=ninguna cosa=no-algo. La pregunta es: ¿cómo saber que a los atomistas no les bastaba con palabras como “ser” o “seres” (“ónta”= cosas que hay), o “algo” (“dén”) o “compacto/sólido” (“nastón”), cosas sólidas o plenas, o algo similar, sin tener que recurrir a *cuerpos*, que en su época tenían la denotación (y en todo caso arrastrarían la connotación) de cuerpos vivos, orgánicos? ¿Por qué iban a recurrir a cuerpos indivisibles? Claro que Epicuro ya utiliza todo el arsenal de conceptos ya introducidos por Platón, y luego reutilizados por Aristóteles: átomos (incluso con partes mínimas), un vacío que no tiene *dýnamis* (no *substancial*) y que es, por ello, lo único que puede denominarse *incorpóreo* (a diferencia del alma o de los dioses), cuerpos mínimos y cuerpos compuestos físicos en todas sus modalidades, como base de la Naturaleza, etc.

<sup>398</sup> Como se sabe, Platón nunca cita a Demócrito en sus obras, aunque se presuponga que tuvo que conocer sus teorías.

uso corriente, aplicándolo al hablar de cuerpos matemáticos y cuerpos físicos en todo tipo de contextos, propios o ajenos a sus teorías.

## 5. El caso crucial de Gorgias

Pero el apoyo central para todos los que mantiene que *cuerpo* ya significaba *cuerpo físico en general* siempre ha sido el sofista Gorgias. Algunos aducen varios fragmentos de éste, que no son más que puras metáforas retóricas en textos por lo demás de esta índole, es decir, ejercicios retóricos para convencer o persuadir a la audiencia.

Pero hay un texto crucial: la crítica a los eléatas en su *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza*, un texto muy controvertido en cuanto a su valor filosófico, paródico o sofístico. Es aquí donde aparece una definición inequívoca para los intérpretes de “sóma” (= σῶμα) entendido como *cuerpo físico tridimensional* (que ocupa un lugar).

Vamos por partes.

Sobre el tratado del sofista y maestro de retórica Gorgias de Leontinos titulado *De lo que no es o de la naturaleza*, hay todo tipo de polémicas en torno a su supuesta fecha de composición, a su intención, su método, etc. En principio, habría que decir que no tenemos un original de Gorgias sino dos resúmenes relativamente extensos, pero bastante posteriores, de lo que pudo ser el texto auténtico de Gorgias, que se conjetura pudo haber sido escrito en la década del 440 o quizá en la siguiente.

El primer resumen se corresponde con la última sección del tratado pseudoaristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, cuyo autor y fecha de composición son más que inciertas. H. Diels propuso en su día que debería ser de un autor aristotélico del siglo III a.C., y más tarde de un ecléctico del siglo I d.C.; M. Untersteiner lo atribuyó a un seguidor de la escuela megárica de finales del siglo IV

a.C. –M. Migliori también apuesta por ello-; J. Mansfeld cree, sin embargo, que salió de las manos de un aristotélico pirronizante del siglo III d.C.; R. Loli, de un aristotélico; Gercki, de un escéptico; M. Wesoly, que es una obra auténtica del propio Aristóteles.

Estos autores y varios más que han trabajado y/o editado los trabajos de Gorgias, y en particular el tratado Anónimo, tienen una verdadera disparidad de opiniones en cuanto a fechas y a atribuciones sobre el contenido doctrinal del escrito, lo que da una idea de lo difícil que es relacionarlo con las *auténticas teorías* de Gorgias.

El otro resumen que conservamos es también un extenso pasaje perteneciente a la obra *Adversus mathematicos (Contra los profesores)* de Sexto Empírico, autor escéptico de finales del siglo II/primeros años del siglo III d.C. En esta obra busca antecedentes de sus ideas filosóficas en sofistas como Protágoras o Gorgias, además de en otros muchos autores.

Las referencias sobre la existencia del escrito original de Gorgias se encuentran de pasada en autores como Galeno y Olimpiodoro, y sobre todo -para no sospechar una invención o un error- en Isócrates, que como se sabe fue discípulo de Gorgias. Así en el *Encomio de Helena*, dice:

¿Cómo alguien podría sobrepasar a Gorgias, que se atrevió a decir que de lo que hay nada existe, o a Zenón que intentó mostrar una misma cosa como posible o imposible, o a Meliso que, siendo infinito el número de las cosas que existen, intentó descubrir pruebas de que todo es una sola cosa?<sup>399</sup>

Y, asimismo, en *Sobre el cambio de fortunas*, donde afirma:

[...] las palabras de los sofistas antiguos, de los que uno dijo que es infinito el número de seres, Empédocles que eran cuatro, y entre ellos había odio y amor, Ión que

---

<sup>399</sup> Isócrates, "Elogio de Helena", X, 3, en *Discursos I*, (trad. Juan Manuel Guzmán Hermida), ed. Gredos, págs. 167-168.

no eran más de tres, Alcmeón sólo dos, Parménides y Meliso uno, y Gorgias que no había absolutamente ninguno.<sup>400</sup>

No obstante, siempre ha llamado la atención que ni Platón ni Aristóteles citen el escrito de Gorgias sobre *lo que no es*. Pero los eruditos han rastreado toda una colección de posibles alusiones que podían referirse a este tratado, y en particular apuntan hacia un escrito perdido de Aristóteles titulado *Contra Gorgias* (o bien a Teofrasto, que para algunos es la fuente última tanto del Anónimo como de Sexto).

Hay que señalar que en las ediciones de Gorgias —o de sofistas que incluyen a Gorgias—, que siguen por lo regular la edición todavía canónica de Diels-Kranz, se cita únicamente la edición del resumen de Sexto Empírico (que era la que tenía más predicamento en su época; mientras que el resumen del Anónimo se ha solido añadir a partir de la edición de M. Untersteiner de los fragmentos y testimonios del sofista<sup>401</sup>) y en la sección de los fragmentos considerados auténticos, a pesar de que no se trata de un texto pretendidamente literal, sino claramente de un resumen tardío, lo cual crea más confusión. En las últimas décadas se le concede, por lo demás, más fiabilidad al resumen del Anónimo que al de Sexto Empírico, aunque sea más parco y menos estructurado.

La contextualización anterior de Gorgias y de su escrito *Sobre lo que no es* era necesaria para poder enjuiciar la que ha pasado por ser la piedra de toque de que en el siglo V a.C. el concepto de *cuerpo* ya se había generalizado para hablar de *cuerpos físicos en general* (o *cuerpos abstractos* en términos matemáticos). Se aduce el pasaje de Sexto Empírico que vamos a transcribir a continuación como la prueba inequívoca *literal* de esto (y casi, diríamos, la única que puede optar a esta categoría), dado que en el Anónimo esta argumentación no figura.

En la traducción de Antonio Melero Bellido, reza así:

---

<sup>400</sup> Isócrates, “Sobre el cambio de Fortunas”, XV, 268, en *Discursos II*, (trad. Juan Manuel Guzmán Hermida), ed. Gredos, pág. 143.

<sup>401</sup> Untersteiner, M., *Sofisti. Testimonianze e frammenti, fasc. 2: Gorgia, Licofronte e Prodicò*, Florencia, 1949; 2ª ed. 1961.

Por tanto, lo que es no existe, ya que si es uno, o bien es cantidad discreta o continua, o bien magnitud o bien **materia**<sup>402</sup> [σῶμα]. Mas en cualquiera de los supuestos no es uno, ya que, si existe como cantidad discreta, podrá ser separado, y, si es continua, podrá ser dividido. Y, por modo semejante, si es pensado como magnitud no deja de ser separable. Y, **si resulta que es materia [σῶμα], tendrá una triple dimensión, ya que poseerá longitud, anchura y altura.** Mas es absurdo decir que lo que es no sea ninguna de estas propiedades. En conclusión, lo que es no es uno<sup>403</sup>.

Y en la más ajustada al texto (al sentido) de José Solana Dueso, así:

Pues si es uno, o es una cantidad o un continuo o una magnitud o **un cuerpo** [σῶμα]. Sea cual fuere de estas cosas, no es uno, sino que siendo una cantidad será divisible y siendo un continuo será fraccionable. De mismo modo, considerado como magnitud, no será indivisible. **Si ocurre que es un cuerpo, será triple, pues tendrá longitud, anchura y profundidad**<sup>404</sup>. Ahora bien, es absurdo decir que el ser no es nada de esto. Por tanto, no es uno el ser. Ciertamente, tampoco es múltiple...<sup>405</sup>

---

<sup>402</sup> Es incomprensible que el traductor vierta aquí σῶμα por “materia”, utilizando un tecnicismo aristotélico, a nuestro juicio mal empleado, pues equipara lo corpóreo con lo material, lo que no es correcto en Aristóteles, y, a la vez, dota a σῶμα de un significado nuevo y técnico que difícilmente se puede dar en época de Gorgias. De todas formas, esta especie de sentido común, que —en este caso, probablemente, por una cuestión de estilo— retrotrae, consciente o inconscientemente, términos comunes en una época posterior a un tiempo pretérito, es lo que en nuestra argumentación le vamos a achacar a los *resumidores* de la obra de Gorgias.

<sup>403</sup> Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 73, trad. A. Melero Bellido, Gredos, p. 179. Negrita nuestra.

<sup>404</sup> Compárese con el siguiente texto de Aristóteles (Aristóteles, *Met.* III, 4, 1001b 7-13): “Además, Lo Uno Mismo es indivisible, no será nada, de acuerdo con la doctrina de Zenón. **(No admite, en efecto, que algo forme parte de las cosas que son, si no produce aumento ni disminución al añadirlo o sustraerlo, tomando como evidente que «lo que es» es magnitud. Y si es magnitud, es corpóreo. Lo corpóreo, desde luego, existe en todas las direcciones;** por el contrario, las demás cosas —como la superficie y la línea— producen aumento si se añaden de cierto modo, pero si se añaden de cierto modo, no; el punto y la unidad no lo producen en modo alguno.)” [Trad. Tomás Calvo, Gredos, p. 154; negrita nuestra] Esta asimilación de magnitud=cuerpo le parece evidente a Aristóteles, pero el segundo término (=cuerpo, σῶμα) no figura en los textos auténticos que se consideran fragmentos de Zenón, que tan solo hablan de magnitud (probablemente con un sentido más o menos intuitivo de *tamaño*, y no tanto de *extensión*).

<sup>405</sup> Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 73, trad. José Solana Dueso, ed. Alianza, pp. 176-177. Negrita nuestra.

Las cuatro hipótesis planteadas en el texto, para argumentar que lo- que-es no existe si se considera que es uno (a continuación, se trata de refutar la otra posibilidad: un ser que existiera siendo múltiple), es decir, que sea 1) una cantidad, 2) un continuo, 3) una magnitud, o bien 4) un cuerpo, se han considerado como un tanto redundantes o incluso extravagantes. Estas opciones se pueden aclarar, según Luis Andrés Bredlow<sup>406</sup>, tomando de referencia el texto del Anónimo, si se tiene en consideración lo siguiente:

- 1) Que una cantidad sea una suma de partes que se puede dividir.
- 2) Que un continuo sea algo que se puede cortar (dividir) hasta el infinito, lo que sólo se puede entender desde una perspectiva aristotélica (una división infinita en potencia) pero no en sentido eleático. Parménides dice que lo-que-es no puede ser divisible precisamente por ser continuo, (y esta idea de continuidad es la que se podría deducir del Anónimo).
- 3) y 4) Aquí se asimilan las dos hipótesis –igual que se podían haber asimilado la 1) y la 2)- la de la magnitud y la del cuerpo, pues la primera es tan divisible (como extensión o tamaño) como la segunda: un cuerpo tiene magnitud porque tiene profundidad, según las ideas de Aristóteles. Y, siempre según Bredlow, aquí faltaría un argumento que llevaría (en una especie de reducción al absurdo en la más pura líneas aristotélica) a concluir que lo verdaderamente uno e indivisible habría de ser incorpóreo<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> Gorgias, *Sobre lo que no es o sobre la naturaleza. Testimonios*, ed. Anthropos, edición crítica bilingüe, 2016, pp. L-LII. Por lo demás, la versión de Luis Andrés Bredlow del fragmento de Sexto Empírico resumiendo *De lo que no es o de la naturaleza* de Gorgias, es similar a la de Solana Dueso, salvo por la opción de traducir las palabras de Sexto en un lenguaje menos técnico que el que utiliza Solana en su traducción; así “cuantía” por “magnitud”, “dividido” por “divisible”, “cortado” por “fraccionable”, “largura” por “longitud”. Ver la edición que hemos citado en esta nota, pp. 30-31. Pero parece que Sexto está usando precisamente un vocabulario técnico matemático ya usual en época de Aristóteles y discípulos. Vocabulario aristotélico exagerado por Melero Bellido en expresiones/términos como “cantidad discreta” en vez de “cantidad”, o el ya señalado “materia” en vez de “cuerpo”. Ver nota 22.

<sup>407</sup> Es llamativo que Luis Andrés Bredlow no tenga reparos en utilizar el término/concepto *incorpóreo* como si fuera normal en la época de Gorgias, y sin poner pegadas a la distorsión que esto pueda ocasionar en la comprensión de los textos, cuando, por otro lado, es absolutamente beligerante (siguiendo a su maestro Agustín García Calvo) cuando se trata de usar Parménides, Meliso, y autores posteriores, el verbo “existir” (en vez de *haber* o *ser*), considerando que esto sería una

Esta curiosa argumentación de Sexto Empírico contra que el Ser sea Uno, no tiene paralelo en el Anónimo, o, mejor dicho, donde debería figurar un argumento similar hay una laguna en el texto, con sólo algunas palabras legibles, y que representaría un argumento que caminaría en sentido contrario al de Sexto, pues utilizaría el concepto de incorpóreo. Y esto sí que es llamativo para nosotros pues toca nuestro tema esencial: lo incorpóreo. Intentemos explicar esto.

En la traducción de Solana Dueso del Anónimo figura este texto:

Si es uno, **sería incorpóreo**... según el argumento de Zenón. Siendo uno... muchos, nada existe<sup>408</sup>.

Aunque Solana Dueso es muy parco en la reconstrucción de un párrafo corrupto lleno de lagunas, aún introduce una conjetura de O. Apelt que al hacer su edición<sup>409</sup> decidió rellenar uno de los huecos –supuestamente comparando con el texto de Sexto- con ese “sería incorpóreo”<sup>410</sup>. Pero en el texto anterior ya no aparecen los paréntesis angulares que marcan las conjeturas que los autores hacen para reconstruir un texto, sino que se introducen las palabras “sería incorpóreo” como si éstas figuraran en los manuscritos (en alguno de los manuscritos al menos), lo que no es el caso.

---

aberración, y que distorsionaría el sentido de los textos de forma mayúscula. Véase el apartado 2 de su Estudio Introductorio: “‘ser’, ‘haber’, existir”, pp. X-XVII, de su edición de los testimonios de Gorgias citada.

<sup>408</sup> Pseudo Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, VI, 979b 35-39, en *Los Sofistas: Testimonios y Fragmentos*, ed. Alianza, trad. José Solana Dueso, p. 183. Negrita nuestra.

<sup>409</sup> Apelt, O, *Aristotelis quae feruntur de Plantis... de M.X.G.*, Bibliotheca Teubneriana, Leipzig, 1888.

<sup>410</sup> En su valioso trabajo de comentario y traducción del texto, Tomás Calvo ni siquiera escribe este párrafo al considerar que hay, sin más, una laguna en el texto, y sin atreverse a conjeturar nada: ‘Apéndice. Tratado acerca del no-ser de Gorgias. Versión del Anónimo (Pseudo Aristóteles), De Melisso, Xenophane et Gorgia’, en “De Parménides a Gorgias: El mundo verdadero como fábula”, capt. 6 del libro *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Coordinado por Luis Sáez Rueda et alii, Biblioteca Nueva, p. 191, 2007.



Pero el arte de magia filológica va más allá cuando en la edición de *De lo que no es o de la naturaleza* de Luis Andrés Bredlow, el texto anterior aparece así:

Y uno, por un lado, <no puede ser>, porque sería incorpóreo lo <uno; y que no es nada lo incorpóreo y lo que no> tiene magnitud, <lo toma del> razonamiento de Zenón. Y siendo uno, tampoco podría <cambiar> en absoluto<sup>411</sup>.

Las conjeturas de “incorpóreo” y “magnitud”, han pasado al, digamos, *texto oficial*, **rectificando** a los manuscritos conservados, sin que se señale en ninguna parte -insistimos en esto- que no sólo las partes con paréntesis angulares son meras conjeturas, sino que palabras como “incorpóreo” o “magnitud” son meros añadidos supuestos, producto de una deducción y no provenientes de una fuente manuscrita. Encontrándonos ahora nada menos que con dos apariciones del término “incorpóreo” (además de “magnitud”) que podrían encajar muy bien con argumentos aristotélicos<sup>412</sup> pero que, a nuestro juicio, no tienen sentido adscritos a un supuesto argumento original de Gorgias. Dado que, como estamos intentando razonar, en época del sofista no se estaría utilizando el concepto de *cuerpo* como *cuerpo físico en general* y mucho menos el concepto de *incorpóreo*, que sería la negación del anterior.

De hecho, en el Anónimo no se utiliza nunca la palabra “sóma” [= σῶμα] y en el resumen de Sexto además del párrafo que menciona el cuerpo tridimensional citado, sólo aparece de forma doble al discutir la relación cuerpo y lugar (que recuerda bastante a los comentarios aristotélicos en relación con los argumentos de Zenón sobre el lugar)<sup>413</sup>, y al final del texto cuando se habla de “cuerpos visibles”, en

---

<sup>411</sup> Gorgias de Leontinos, *De lo que no es o de la naturaleza. Los testimonios*, Siglo XXI-Anthropos, Ed. bilingüe y crítica, introducción, traducción y notas de Luis Andrés Bredlow, 2016, 980b35, pp. 16-17. Una magnífica edición sobre el tema, imprescindible en nuestro idioma.

<sup>412</sup> Véase, por ejemplo, este razonamiento de Aristóteles: “En lo concerniente a aquello a lo que se aplica el cambio por aumento y disminución (y es en el ámbito de la magnitud donde aumento y disminución parecen tener lugar), ¿cómo debemos concebirlo?, ¿acaso el cuerpo y la magnitud nacen de algo que es, en potencia, magnitud y cuerpo, pero, en acto, incorpóreo y carente de magnitud?” (*De Gen. Et Corr.* I 5. 320a 30; trad. Gredos).

<sup>413</sup> Véase, en este sentido, este uso generalizado (abstracto) del concepto *cuerpo* por parte de Aristóteles retraduciendo los argumentos de Zenón (Aristóteles, *Fís.*, 239-240<sup>a</sup>; trad. Echandía, B.C. Gredos, p. 379): “El cuarto argumento supone **dos**

la medida en que éstos se contraponen con las palabras (entendidas éstas, seguramente, como palabras habladas, es decir, como *sonidos invisibles*, tal y como se explicita en el *Encomio de Helena*).

La pregunta crucial es: ¿es fiable lo que dice Sexto Empírico que decía Gorgias, tanto en su contenido como en su forma (léase vocabulario)?

Según la propia introducción de Luis Andrés Bredlow en su excelente edición de los resúmenes del escrito de Gorgias,

parece que tampoco el Anónimo tenía ya entre manos el libro de Gorgias, sino que más bien da la impresión de conocerlo solamente a través de alguna fuente intermedia, probablemente el escrito perdido de Aristóteles o Teofrasto *Contra Gorgias*. (p. XXIII, ed. Bredlow)

Lo del “tampoco” del texto previo viene al caso porque unas líneas antes se afirma que una hipótesis de W. Bröcker (seguida por M. Migliori y H.J. Newiger), y que Bredlow da por buena, es que

la fuente a través de la cual Sexto conocía el tratado de Gorgias y a la que seguía, si bien con escasa fidelidad, no era otra que el texto del Anónimo pseudoaristotélico, leído además en una copia ya por entonces muy deteriorada<sup>414</sup>.

El comentario sobre la “escasa fidelidad” de nuestro escéptico autor se trae a colación dado que, unos párrafos antes, se lee que se ha ido abandonando la versión de Sexto a favor de la del Anónimo según han ido pasando las décadas, ya que

---

**series contrapuestas de cuerpos de igual número y magnitud**, dispuestos desde uno y otro de los extremos de un estadio hacia su punto medio, y que se mueven en dirección contraria a la misma velocidad. Este argumento, piensa Zenón, lleva a la conclusión de que la mitad de un tiempo es igual al doble de ese tiempo. El paralogismo está en pensar que **un cuerpo ocupa un tiempo igual en pasar con igual velocidad a un cuerpo que está en movimiento y a otro de igual magnitud que está en reposo**; pero esto es falso.” (La negrita es nuestra señalando los usos de *magnitud* y *cuerpo* del Estagirita). Aquí Aristóteles usa *cuerpo* con el significado de *cualquier cuerpo físico* (en relación con la idea de magnitud, que es lo que lo dota de un carácter físico, además de sus cualidades secundarias sensibles, como ser tangible o visible), tal y como nosotros enunciaríamos hoy en día un problema de Física estándar: “Si un cuerpo cae con una velocidad de...”

<sup>414</sup> *Ibidem*.

el lenguaje decididamente tardío de Sexto, mezcla de términos peripatéticos y estoicos, junto a una disposición sistemática sospechosamente parecida a la que es habitual en los escritos del propio escéptico, así como las numerosas incongruencias y falacias demasiado ramplonas como para que puedan creerse verosímiles incluso en un sofista, contribuyeron al progresivo descrédito del informe de Sexto<sup>415</sup>.

En resumidas cuentas:

- A) No tenemos ningún fragmento fidedigno de la obra de Gorgias *Sobre el no ser o sobre la naturaleza* que pudiera pertenecer al siglo V.
- B) Tan sólo dos resúmenes testimoniales<sup>416</sup>: uno de la segunda mitad del siglo IV a.C. – en el mejor de los casos, ya que pudiera ser bastante posterior- de autor anónimo; y otro de finales del siglo II o principios del siglo III d.C., del médico escéptico Sexto Empírico.
- C) El primero de ellos no utiliza nunca el término “sóma” [σῶμα], ni el argumento que incluye la famosa referencia a un cuerpo físico tridimensional (algunos insertan, según reconstrucciones conjeturales, una referencia aún más inverosímil al concepto de *incorpóreo*).
- D) El resumen de Sexto, todavía menos fiable que el primer resumen –por su vocabulario, por introducir argumentos de su cosecha, etc.-, utiliza el concepto *cuerpo físico* como algo ya absolutamente asimilado, y repitiendo muy probablemente un vocabulario y argumentos aristotélicos.
- E) En todo caso, las frases de referencia donde se citan cuerpos, incluida la del cuerpo con tres dimensiones, ni siquiera están atestiguadas en el Anónimo, que parece ser su fuente.

---

<sup>415</sup> Ibídem, XXI-XXII.

<sup>416</sup> Es significativo que la edición de Bredlow añada al título de la obra sobre el no-ser de Gorgias “Los Testimonios”, lo que en la jerga técnica quiere decir que los textos no son considerados “Fragmentos” fidedignos, sino noticias indirectas sobre el autor y su obra.

- F) Según los puntos anteriores, ¿nos vamos a creer que lo que dice Sexto que decía Gorgias sobre el *cuerpo* es algo histórico, o con el suficiente fundamento como para que nos valide el uso de un concepto de *cuerpo físico/inanimado/abstracto* en el siglo V a.C.?

## 6. Conclusiones sobre *cuerpo físico* en el siglo V a.C.

Hemos visto que hay muy poco apoyo textual para fundamentar un concepto de *cuerpo* en el siglo V a. C. en un sentido como el que ya tenían Platón o Aristóteles en el siglo IV a.C., esto es, un sentido físico generalizado y, a la vez, abstracto matemático. Se constata que en la literatura conservada –teatro, lírica, retórica/oratoria, historia, etc.- se siguen usando conceptos más tradicionales (no sólo de cuerpo, sino de alma o de dioses o de ciudad), entre ellos el de “sóma” para hablar de cuerpos vivos de seres humanos o animales, o metáforas o extensiones figuradas que remiten a aquellos. Si bien es verdad que en la segunda mitad del siglo V también van apareciendo conceptos nuevos que surgen como tecnicismos en ciertas ramas del conocimiento de lo que podría considerarse un pensamiento argumentativo-racional (como podría ser la medicina, la matemática –geometría, astronomía, música-, o incluso en *technai* como la arquitectura o el diseño urbanístico<sup>417</sup>).

El asunto es constatar cuándo se produce el cambio de significado en el caso de “cuerpo”, y no solamente darlo por hecho apoyándose en pruebas endebles o sin un fundamento mínimamente sólido. En vez de presuponer o prejuzgar habría que

---

<sup>417</sup> Piénsese en conceptos como armonía, equilibrio, proporción, unidad/unidades, infinito, número, pero también cualidad, forma, naturaleza humana u opinión.

intentar averiguar cuándo y por qué ocurre esta ampliación del sentido del término “sóma”.

Ensayaremos a continuación una posible *deriva* de ideas hacia un concepto generalizado de *cuerpo* en Platón en cuanto contrapuesto con *fenómenos psicológicos*, es decir, pertenecientes al alma (o almas), o en oposición a **objetos** de conocimiento inteligibles y no captables de manera directa a través de la percepción corpórea.

## B) Lo corpóreo frente a lo anímico (la *psyché* inmortal e indestructible)

### 1. El primer paso platónico: El *Fedón* y las almas humanas frente a los cuerpos humanos

De hecho, la primera referencia argumentada y razonada que contrapone los ámbitos de lo corpóreo y de lo anímico que conocemos está en el *Fedón* platónico, al intentar categorizar al alma como algo inmortal e indestructible, y, por tanto, entender que ésta es incorpórea y eterna. Lo que llevará a Platón a considerar al cuerpo humano en términos más abstractos de lo usual, en la medida en que intenta caracterizarlo por contraposición a otro plano ontológico que no es corpóreo -o que desborda lo corpóreo- pues el alma tiene las características opuestas a lo corpóreo. Y en este contexto el cuerpo humano se convierte en un modelo de cuerpo físico en un sentido más general, con una serie de propiedades como ser visible o ser compuesto,

dado que está formado por un ajuste de partes, aunque estén ensambladas en una unidad.

No obstante, es interesante, asimismo, recordar que en el *Fedón*, además de relacionar al cuerpo humano con la percepción sensible, se lo considera la fuente de las emociones y las pasiones, aunque Platón rectificará esto poco después (ya en *La República*) y estas últimas características serán adscritas -y reconceptualizadas- a otras dos *partes* del alma introducidas por Platón: la *fogosa* y la *deseante* (*thymós* y *epithymía*). Estas dos nuevas funciones anímicas se contraponen a las intelectuales del alma racional, si bien las dos primeras sigan pensándose como ligadas a las propias funciones del cuerpo y, por consiguiente, desapareciendo con éste al morir (al disgregarse lo corpóreo y separarse del alma racional). Es decir, se hace una reasignación de qué es lo que pertenece propiamente a lo corpóreo y qué a lo no corpóreo –que aquí es lo que es propio de las almas.

## 2. El polémico caso de la lira y su armonía en el *Fedón*. La contraposición entre lo corpóreo y lo incorpóreo

Sin embargo, el primer atisbo razonado de lo dicho –la separación de dos planos, el de lo corpóreo y el de lo incorpóreo- ya se podría ver en el famoso ejemplo de la armonía musical en el *Fedón*, una armonía que en sí misma es invisible y sin cuerpo, pero producto de algo corpóreo como una lira. Habría que reparar en que la lira es un productor artificial, un cuerpo físico no vivo (sin alma) cuya función es producir sonidos armónicos; pero siempre teniendo a la vista que este ejemplo es una comparación con el caso que se discute en el texto, que es la relación del cuerpo humano y el alma humana, y su estatus ontológico, en la medida en que son dos tipos de realidades distintas. De ahí que se plantee en un ámbito más abstracto: el de la contraposición entre la naturaleza corporal y la naturaleza incorpórea; y es en este

ámbito en donde surge la oposición entre lo corpóreo del instrumento musical, es decir, las cuerdas y demás partes físicas del objeto -que “son cuerpos, corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal”- y la armonía que produce el instrumento, más allá de los sonidos físicos, lo que remite a una armonía “invisible e incorpórea, y algo muy hermoso y divino”<sup>418</sup>. De aquí se deriva, por tanto, la oposición entre lo corpóreo frente a lo incorpóreo, lo compuesto frente a lo simple, lo terrestre y generado frente a lo divino e ingenerado, la belleza física frente a la belleza divina y eterna.

Platón acabará por colocar al alma (considerada en el *Fedón* como racional y única) de parte de las cosas simples, ingeneradas, divinas, eternas e incorpóreas. Pero ¿qué ocurre con la armonía invisible, incorpórea y divina? Por un lado está usada como un contraejemplo para mostrar que algo incorpóreo puede depender de algo corpóreo, y que si esto desaparece también desaparecería aquello<sup>419</sup>, algo que se tendrá en cuenta al argumentar más tarde que el alma tendría que ser indestructible para ser en sí misma inmortal. Aunque podría plantearse otra opción: si la armonía es incorpórea y divina (=inmortal) es porque es una Forma inteligible, y entonces lo que realmente desaparecía sería la armonía acústica perceptible (que bien puede ser invisible), física, pero no la armonía en sí. Sin embargo, aunque esta opción no está explicitada de hecho, Platón utilizará la hipótesis de la existencia de las Formas inteligibles a lo largo del Diálogo para apuntalar de forma decisiva la existencia de un alma racional inmortal.

No hay que olvidar, no obstante, que “sóma” en el *Fedón* siempre se refiere al cuerpo humano, salvo en el caso excepcional de la lira y su ajuste de partes corpóreas, en cuanto se distinguen ontológicamente de la armonía incorpórea que producen, y de la que son la base necesaria para que aquella exista, pues, como decíamos, es un contraejemplo para afirmar que la armonía puede desaparecer sin desaparecer el cuerpo que la produce, lo que, aplicado al caso, querría decir que si se destruyera el cuerpo humano desaparecería también el alma racional, como función

---

<sup>418</sup> *Fedón*, 86a y 85e, respectivamente, (Trad. García Gual, Gredos).

<sup>419</sup> Habría que recordar que a las almas mortales de *La República* les ocurre realmente eso: desaparecen con la muerte del individuo, como la armonía del ejemplo.

suya. Y lo que se trata de demostrar es que a pesar de que el cuerpo se destruya, el alma puede perdurar, ser indestructible en sí misma, no perecer y ser eterna. Y para eso habría que suponer que la armonía podría perdurar en sí misma al margen de la lira, al igual que el alma al separarse del cuerpo podría perdurar para siempre, si fuera incorpórea, es decir si no fuera en sí misma compuesta, formada de partes, como cualquier cuerpo físico. Este tipo de argumentación explicaría por qué Platón en este contexto se ve llevado a acuñar el término “asómatos”<sup>420</sup>, incorpórea, como algo positivo, con entidad propia (no como una mera ausencia de cuerpo), al introducir un reino de objetos independientes de los objetos físicos, un ámbito invisible, imperceptible: el de las almas y el de las Formas inteligibles.

Pero, por otra parte, no podría haber un concepto claro de “cuerpo inerte” sin ir desalojando poco a poco a los cuerpos de sus funciones vitales. Y el ejemplo eminente en este contexto es cómo Platón reajusta ciertas funciones consideradas como propias del cuerpo humano –aquellas que tienen que ver con las pasiones y los deseos- comenzando a considerarlas como funciones anímicas, funciones del alma que no son ya las funciones intelectuales o racionales. En *La República* ya está claro que hay funciones del alma ligadas al cuerpo humano (pero también de los animales) que no son corpóreas en sí mismas, sino otros tipos de alma, lo cual es un claro avance hacia un concepto de cuerpo inerte o cuerpo físico, sin alma propia, que se planteará en diálogos posteriores, como en *El Sofista*.

Y a la par, se generaliza también el concepto de *alma*, derivándolo desde el alma humana y sus funciones vitales a cualquier función de un ser animado –dotado de alma-, de un ser natural que se mueva por sí mismo. De ahí la definición abstracta del *Fedro* de *alma*, *psyché* (= ψυχή) como automovimiento<sup>421</sup>, de aquello que se

---

<sup>420</sup> La armonía de la lira es “invisible e incorpórea (ἀσώματον), y algo muy hermoso y divino”.

<sup>421</sup> Habría que recordar que los átomos de Leucipo y Demócrito también se movían solos, por sí mismos, sin ningún motor externo. Y que las funciones de los compuestos –de los cuerpos- provenían del tipo de estructuras o formas que estos adquirían, pero no de los propios átomos en sí, incluyendo aquí las funciones vivas. Aunque se suele considerar, como dice Guthrie, que a pesar del automovimiento de los átomos estos no son almas sino inertes (algo que parece una explícita contradicción en términos de mentalidad griega antigua; y que es incomprensible tanto para Platón como para Aristóteles, aunque no exactamente por las mismas razones), y que el alma, en todo caso, serán cierto tipo de átomos que, en conjunto, mueven de una forma determinada a otros átomos, dentro de una estructura compleja de cierto tipo de cuerpos.



mueve por sí mismo, tanto en un sentido físico, como emocional o intelectual, y que está ligado a aquello que es movido de forma directa o indirecta por el alma, es decir, a los cuerpos. Definición válida tanto para plantas o animales como para humanos o dioses. Los cuerpos inanimados serían, en este sentido, aquellos cuyo movimiento no parte de un alma propia, interna, sino de un alma externa, mientras que los cuerpos animados estarán dotados de un alma (o almas) propias, que los mueven, sin perjuicio de que pueda existir otra alma a otra escala que, a su vez, mueva a los seres animados (de ahí la creación posterior del concepto platónico de un Alma del Mundo).

### 3. Cuerpos inanimados en *El Sofista* de Platón. Concepción general de cuerpo: la ontología de los corporeístas

La idea de *cuerpos inanimados* –que en el caso de la lira del *Fedón* es una mera analogía- la encontramos por primera vez en obras más tardías de la especulación platónica, como *El Sofista*, tal y como lo había constatado hace tiempo Conrado Eggers Lan, uno de los grandes eruditos de la filosofía griega en el mundo hispánico. Para éste el verdadero salto en el significado de “cuerpo” lo da –que sepamos- Platón en sus obras crítico-constructivas posteriores al *Fedro*, obra en las que ya se atisba el cambio. “Sóma” dejará, entonces, de significar sólo “cuerpo humano” (o de seres vivos en general) en cuanto opuesto a “alma humana”<sup>422</sup> (o a almas de seres vivos) y podrá hacer referencia también a *seres inanimados*.

---

<sup>422</sup> Más allá del *Fedón*, la palabra “sóma” se había extendido, en otros contextos, a “cuerpo de un ser vivo” dotado de alma: *zón*. Dice Eggers Lan: “Aunque en otros Diálogos medios sí se refiere a otros cuerpos vivos como los dioses o astros (como en *Fedro*, 245e ss, *Rep.* VII, 530b3); en: Conrado Eggers Lan, «Body and Soul in Plato's Anthropology», *Kernos* [Online], 8 | 1995, {Online since 11 April 2011, connection on 30 September 2016. URL: <http://kernos.revues.org/592> ; DOI : 10.4000/kernos.592.}, p. 109 (trad. nuestra).

Eggers Lan piensa que es en *El Sofista* donde por primera vez Platón habla de “cuerpos sin vida” (=ἄψυχα σώματα=*ápsycha sómata=cuerpos sin alma*), cuerpos que no pertenecen a seres vivos<sup>423</sup>. Y esto aparece, sobre todo, en el contexto de una discusión ontológica de fondo en *El Sofista*<sup>424</sup>, donde los corporeístas<sup>425</sup> se enfrentan con los amigos de las *Eide* (los partidarios de las Formas), y los primeros defienden que lo único que realmente existe son los cuerpos, caracterizados como visibles y tangibles, propiedad esta última que Eggers Lan considera que se introduce aquí por vez primera en cuanto propiedad esencial de un cuerpo<sup>426</sup>.

Sean estos “hijos de la Tierra”, como se denomina a los que identifican la existente con los cuerpos, los atomistas o un grupo más inespecífico, es en esta escena singular de la obra platónica donde se explicita, sin ambigüedad y en términos de realidades,<sup>427</sup> la discusión sobre cuáles deben ser consideradas las auténticas realidades: o bien los cuerpos *siempre cambiantes* del ámbito sensible o

---

<sup>423</sup> Platón, *El Sofista*, 227a-227c: “EXTR. - Respecto de los seres vivientes, todo lo que se purifica en el interior de los cuerpos, una vez distinguido [227a] certeramente, por la gimnasia y la medicina; y, respecto de lo exterior, aunque apenas merezca mencionarse, aquello que depende de las técnicas de los baños. Y, en los **cuerpos inanimados**, el abatantar y todos los adornos que procuran cuidados en dominios muy pequeños, y cuyos nombres parecerían ridículos. [...] Y en el caso presente, acerca de nuestra pregunta sobre el nombre de todas las potencias que purifican **los cuerpos**, [227c] **tanto animados como inertes**, es indiferente para ella cuál de los mencionados es el más pomposo...” (negrita nuestra). Platón, *El Sofista*, 265c: “EXTR. - ¿No diremos acaso que no es sino por obra [265c] de un dios artesano y no de otro modo, como llega a ser todo cuanto antes no existía, a saber, todos los animales mortales, las plantas que crecen sobre la tierra a partir de semillas y raíces, y todos los **cuerpos inanimados**, tanto fusibles como no fusibles, que están compuestos en el interior de la tierra? O, valiéndonos de la concepción y de la terminología de la multitud ...TEET. - ¿En qué sentido? EXTR. - ...diremos que la naturaleza los engendra a partir de cierta causa automática, producida sin inteligencia, o bien elaborada con razón y con una ciencia divina, surgida de dios.” (negrita nuestra). [Traducciones de Néstor Luis Cordero, B.C. Gredos, pp. 359-60 y pp. 475-76, respectivamente]

<sup>424</sup> La llamada Gigantomaquia de *El Sofista*, 246a-249d.

<sup>425</sup> Parece lógico llamar a los partidarios de que la verdadera realidad son los cuerpos, corporeístas, y no materialistas, como se suele hacer, pues esta identificación de los cuerpos con la materia es gratuita, incluso en términos aristotélicos, y más cuando tratamos de identificar en Platón el significado preciso de corpóreo e incorpóreo, algo previo cronológicamente al uso de materia como tecnicismo en Aristóteles.

<sup>426</sup> Propiedades táctiles que más adelante Aristóteles usará, por su parte, como piedra de toque para distinguir a los cuerpos geométricos –puramente mentales, abstractos- de los cuerpos físicos, reales.

<sup>427</sup> No de tipos de conocimientos, o de ámbitos de realidad enfocados desde las capacidades humanas de percibir sensiblemente las cosas desde nuestros cuerpos y de entender las Formas desde nuestras almas racionales, como suele ser usual en Platón.

bien las inmutables, semiaisladas e incorpóreas Formas inteligibles. Por segunda vez, después del *Fedón*, utiliza Platón aquí el término “asómatos” (=“ἄσώματος”, “incorpóreas”, en este caso concreto para calificar a las Formas inteligibles de manera explícita, y pocas líneas después se lo vuelve a traer a colación al tratar de aplicárselo de modo polémico al alma y a las propias Formas<sup>428</sup>, vistas ahora como agentes y/o pacientes de acciones, es decir, teniendo *dýnamis*<sup>429</sup>.

Los corporeístas podrían admitir cuerpos que actúen y padezcan acciones de otros cuerpos, pero se resisten a admitir almas que no sean corpóreas, aunque dudan cuando se habla de Formas en el alma –como inteligencia o justicia-, que podrían admitir que fueran incorpóreas, aunque quizá sólo las consideren como propiedades incorpóreas de los cuerpos o propiedades abstractas de las que puede participar un cuerpo (algo que no queda claro del todo; y siempre teniendo en cuenta que estos corporeístas *reformados* son puros personajes platónicos al servicio de la indagación dialéctica del discurso).

Y será de esta discusión, de esta confrontación ontológica, que es una crítica doble tanto a los corporeístas (una nueva categoría que se inventa en este lugar) como a los partidarios de la clásica teoría de las Formas del *Fedón* o *La República* (y, seguramente, de ciertos discípulos demasiado dogmáticos), de donde saldrá una nueva concepción platónica de la auténtica realidad, la cual dejará de considerar a las almas simplemente como afines a las Formas, y pasa a considerarlas como verdaderas realidades (que dotan de vida, pensamiento e inteligencia a los seres de por sí inanimados: a los cuerpos), contraponiéndose ahora ambas a las copias o imágenes físicas, cuya realidad es meramente derivada, refleja, y absolutamente pasajera.

No obstante, esta nueva ontología platónica de *El Sofista* abre la puerta, como luego se verá en el *Timeo*, a una estructura permanente e inteligible en el seno de la propia *Physis*, fundamentalmente a través de las matemáticas. Estas funcionarán como un *esqueleto inteligible*, como una estructura de fondo de la organización de

---

<sup>428</sup> A las Ideas o Formas, en la medida en que *entran y salen* del alma.

<sup>429</sup> Como, por ejemplo, el hecho de *tener la capacidad* de ser conocidas.

los cuerpos -ellos mismos con estructura geométrica (poliédrica)- que permitirán explicar comportamientos *necesarios* de estos (no meramente caóticos). Pero no sólo el ámbito de las Formas estará presente en el seno de la *Physis*, sino que todos los tipos de movimientos, de cambios inteligentes (no los cambios *de fondo* azarosos), estarán controlados por las almas, desde el Alma del Mundo a las almas de los humanos, y tanto en el caso de los movimientos mecánicos como en el de los movimientos racionales o del pensamiento. Aunque siempre en una continua e inevitable lucha con la resistencia (irracional se podría decir) del ámbito *material-espacial* (de la *Chora*), que está presente desde en sucesos como los desbordamientos de los cataclismos naturales hasta en los comportamientos derivados de las extralimitaciones de las pasiones del alma humana.

#### 4. La unidad de los elementos (στοιχεῖα) constituye un cuerpo en todos los seres vivos, en el micro y el macrocosmos: cuerpo y alma del ser humano y del Universo

Antes de que se llegue en el *Timeo* a una clara concepción de los cuerpos físicos, su origen y su naturaleza, ya en *El Político*, como recuerda Eggers Lan, se hace

referencia a la naturaleza corpórea del Universo (269d6)<sup>430</sup>, algo que se desarrollará en *Filebo*, *Timeo* y *Leyes X*.

En el *Filebo*, 29a10, como decimos, se lee que los cuatro elementos constituyen la naturaleza de todos los seres vivos, que el universo es un cuerpo y que el cuerpo del universo es animado (es un cuerpo con alma= ζῴων)<sup>431</sup>:

SOC. -Vemos que **los elementos que constituyen la naturaleza de los cuerpos de todos los seres vivos, el fuego, el agua y el aire y también la tierra**, como dicen los que padecen una tempestad, entran también en su composición.

Y un poco más abajo:

SOC.-El {fuego} que hay en nosotros es pequeño, débil y pobre; el que hay en el universo, en cambio, es admirable por su cantidad, belleza y por su plena capacidad ígnea.

PRO. -Gran verdad es lo que dices.

[...]

SOC. -Bien. Lo mismo dirás, creo yo, acerca de la tierra [d] de aquí que entra en la composición de los seres vivos y de la que hay en el universo y de todos los demás elementos por los que hace un momento te preguntaba. ¿Contestas igual?

PRO.- Dando otra respuesta ¿quién podría parecer en su sano juicio?

SOC. -Casi nadie; pero atiende a la consecuencia. **¿No llamamos nosotros cuerpo a todas las cosas recién citadas cuando vemos que se congregan en una unidad?**

PRO.- ¿Y qué?

SOC. -**Acepta también lo mismo para esa unidad que [e] llamamos cosmos; por la misma razón será un cuerpo, puesto que está compuesto por los mismos elementos.**

PRO.- Exactamente.

[...]

---

<sup>430</sup> En el *Político*, 269d6, cuerpo (“sóma”) se aplica a la naturaleza corpórea del Universo: “[...] la naturaleza corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden. Ahora bien, aquello a lo que llamamos cielo y mundo ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones, [e] pero es también partícipe del cuerpo [“somatoidés”].” (Ed. Gredos, p. 528).

<sup>431</sup> A lo que habría que unir que en *Filebo* 30d1 se añade que el intelecto gobierna el universo.

SOC. - ¿No vamos a afirmar que nuestro cuerpo tiene un alma?

PRO.- Claro que lo vamos a afirmar.

SOC. -¿De dónde la ha tomado, querido Protarco, si no se diera el caso de que el cuerpo del universo es animado y tiene las mismas cosas que éste y aún más hermosas en todos los sentidos?<sup>432</sup>

Las dos últimas frases que hemos señalado en negrita marcan algo que pensamos que es importante y que no se suele tener en cuenta: que un cuerpo es una unidad de partes. Que en este caso son elementos<sup>433</sup>, tanto en el cuerpo humano como en el propio Cosmos. Así que la unidad de los cuatro elementos supone cierta organización, cierto tipo de composición que recibe la denominación de “cuerpo”. Lo que dicho a la inversa suena así: un conglomerado físico sin unidad (a diferentes niveles) no es un cuerpo. Podría preguntarse: ¿los elementos aislados – tierra, agua...- son, entonces, cuerpos?

---

<sup>432</sup> Platón, *Filebo*, 29a10-30a8 (Trad. de M<sup>a</sup> Ángeles Durán, ed. Gredos, pp. 54-56). Negritas nuestras.

<sup>433</sup> El término “stoicheia” en un principio aplicado al campo de las sílabas sonoras del lenguaje fue adquiriendo el significado de principios naturales, de *archai*, y de ahí, como afirma Eggers Lan, la búsqueda de los cuerpos primigenios, de los cuerpos primeros, de los que se compone todo lo demás, tanto en Platón como en Aristóteles. El choque del discípulo con el maestro se centra en la construcción matemática de los cuerpos físicos a partir de poliedros sólidos compuestos de planos (triángulos), algo que hará Platón en el *Timeo* y que Aristóteles nunca aceptará. Pero Platón no *remonta* nunca estos planos (que son las caras de los sólidos) a las líneas y de éstas a los puntos, algo que sí hace Aristóteles (*De Caelo*, III,1, 299a 6-8) siguiendo su propia lógica, que consiste, entre otras cosas, en desacreditar una y otra vez el paso del ámbito matemático al ámbito físico. Lo matemático que para Aristóteles es abstracto es para Platón real, pues los triángulos y los poliedros que forman los cuatro elementos son Formas inteligibles reales presentes en los cuerpos físicos, y que dotan de una estructura geométrica a la pseudorrealidad física sensible. Pero para Aristóteles los seres matemáticos no son sustancias autónomas, reales, sólo construcciones mentales, con las que no se pueden construir seres físicos tangibles y visibles (dado que el estagirita nunca aceptó que hubiera un ámbito independiente de Formas inteligibles reales, como las matemáticas).

## 5. ¿Elementos y cuerpos en la *Chora* –el espacio físico material subyacente?

Platón no cree que los cuatro elementos en la *Chora* –el espacio material físico precósmico- sean dignos de ser llamados *cuerpos* porque no están estructurados o conformados como los va a constituir luego el artesano divino del *Timeo*, el Demiurgo, componiendo para cada uno de ellos una figura, una estructura tridimensional poliédrica. Aunque estos elementos tengan ya ciertas propiedades y sean preexistentes, son, digamos, *cuerpos en bruto* (*en potencia*, por decirlo con Aristóteles), porque tienen tres dimensiones: “para cualquiera es sin duda evidente que fuego, tierra agua y aire son cuerpos. Ahora bien, toda especie de cuerpo posee también profundidad” (*Tim*, 53c). Así que estos cuerpos tridimensionales en bruto no tienen una figura específica antes de la acción del Artesano divino, antes de que intervenga el Demiurgo, ni, por tanto, las propiedades físicas que derivan de una cierta estructura geométrica. Estos cuatro géneros de cuerpos visibles –aunque sus partículas mínimas sean de hecho invisibles-, los famosos cuatro elementos, tienen, por tanto, una vez se crea el Cosmos, una composición geométrica, que los dota de unidad y funcionalidad. Lo mismo que ocurre a otro nivel con los cuerpos de los seres vivos, sean animales, humanos o el propio Cosmos divino como tal, que, por supuesto, tiene también una estructura y unidad, una forma global esférica cerrada diseñada para no necesitar nada externo al Universo.

No obstante, la *Chora* no tiene unificación ni funcionalidad como tal hasta que el Demiurgo la transforma –en la medida de lo posible, pues sigue manteniendo una *resistencia natural*<sup>434</sup>. Sin embargo, tiene movimientos y cambios caóticos, aunque

---

<sup>434</sup> Otro asunto es que la *Chora* en sí no sea concebida como algo sólido, sino como un fluido, como piensa Brisson, lo que permite un tipo especial de movimientos: “Tout compte fait, il faut se représenter l’univers platonicien comme une vaste sphère remplie d’un fluide homogène et dépourvue de toute caractéristique, c’est-à-dire la *khóra*...” (Brisson, Luc, “À quelles conditions peut-on parler de « matière » dans le *Timée* de Platon?”, P.U.F. -*Revue de métaphysique et de morale*, 2003/1 - n° 37, pp. 18-19; en <http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2003-1-page-5.htm>.)

sea indeterminada e insondable, pues no tiene proporciones, es decir, algo que Anaximandro pensó en términos cosmogónicos como *ápeiron*.<sup>435</sup>

## 6. Definición geométrica de cuerpo.

Sin embargo, los cuatro elementos son denominados por primera vez “cuerpos” en el *Timeo* (53c4), como señala Eggers Lan, en la medida en que estos constituyen el Cuerpo del Mundo. Y, lo que es más significativo aún, la palabra “sóma”, “cuerpo”, se aplica a sólidos regulares: “Todo cuerpo (o “todo tipo de cuerpo” o quizá “toda estructura de un cuerpo” *sómatos eidos*) tiene profundidad”<sup>436</sup>, según las posibles traducciones ensayadas por el autor argentino. El texto platónico crucial es este:

En primer lugar, creo que para cualquiera está más allá de toda duda que fuego, tierra, agua y aire son cuerpos. Ahora bien, **toda forma corporal tiene también profundidad**. Y, además, es de toda necesidad que la superficie rodee la profundidad. La superficie de una cara plana está compuesta de triángulos. Todos los triángulos se desarrollan a partir de dos, cada uno con un ángulo recto y los otros agudos. [...] suponemos que éste es el principio del fuego y de los otros cuerpos. Pero los otros principios anteriores a éstos los conoce dios y aquél de entre los hombres que es amado por él (*Timeo*, 53c-d; Gredos; negrita nuestra).

---

<sup>435</sup> Recuérdese el mito del Universo en *El Político*, al que luego aludiremos, que gira guiado por los dioses y que, en un momento dado, comienza a girar por sí mismo en sentido contrario, cayendo cada vez más en el desorden y la desorganización, en la “región indeterminada de la semejanza” —en plástica expresión platónica—, como si fuera un ser vivo que enferma y envejece. Hasta que el Universo es rescatado por el dios, que lo vuelve de nuevo “inmortal y exento de vejez”, con palabras que ya utilizó Anaximandro para hablar curiosamente del *ápeiron*. Para Platón la muerte del orden supone, lógicamente, la muerte del Cosmos, y la caída en las fuerzas anárquicas de la *Chora corpórea* (donde no habría, como tal, verdaderos cuerpos ni verdadero movimiento ni verdadera vida, en una especie de imagen de la anti-Naturaleza).

<sup>436</sup> Ver: Eggers Lan, Conrado, “Body and Soul in Plato’s Anthropology”, *Kernos* online 8, 1995, DOI: 10.4000/Kernos.592 (versión facsímil), p. 110; traducción nuestra. El autor comenta que este es un uso poco común de la palabra, aunque el propio Euclides menciona “sólidos” y “figuras sólidas” (XIII, def. 1,9,10). Y que quizá este nuevo uso platónico es debido al esfuerzo por abstraer hasta donde fuera posible la noción de cuerpo (así como sucedió con la palabra *eidos*) para llegar hasta los últimos elementos del cuerpo del mundo.



Platón, como se puede apreciar -dejando de lado aquí que los cuerpos puedan ser visibles o tangibles o que ocupen un lugar físico-, pasa al aspecto geométrico del cuerpo, en cuanto que su forma tridimensional está construida a partir de superficies planas compuestas de triángulos, y de dos tipos concretos de triángulos, que serían los elementos últimos de los cuerpos (al menos los que nosotros podemos conocer, pues deja abierta la posibilidad de que haya otros principios últimos más recónditos). De esta manera, introduce una definición geométrica de cuerpo en la medida en que los cuerpos físicos tienen una estructura geométrica<sup>437</sup>. Muy bien podría ser que matemáticos en la Academia usaran este sentido geométrico de la palabra “sóma”, afirma Eggers Lan, que en Aristóteles ya aparece consolidado, como “aquel que tiene tres dimensiones”, p.ej. en *Tópicos*, 142b24. En cualquier caso, la conclusión es que no hay testimonios anteriores a Platón que hablen de una definición geométrica de cuerpo.

## 7. Los elementos antes y después de la creación del (orden del) Universo.

Así es como describe Platón en el *Timeo* a los cuerpos primigenios –a los cuatro elementos- que darán lugar a todo el Universo físico:

**Antes de la creación**, por cierto, **todo** esto {el universo desordenado de elementos y objetos llevados por fuerzas mecánicas –como las de los torbellinos de los presocráticos- que separan lo desemejante por peso y densidad, y unen a los semejantes} **carecía de proporción y medida {alógos kai amétros}**. **Cuando dios se puso a ordenar el universo {kosmeísthai to pân}**, **primero dio forma y número {eidesí te kai arithmoís}** al fuego, agua,

---

<sup>437</sup> En Eggers Lan, *Op. cit.*, *Ibidem*, nota 5, se dice que el frag. 12 de Filolao se ha probado que no es auténtico (por parte de Burkert, *Lore and Science*, p. 276, y nota 183), a pesar de Eva Sachs. El autor alude, asimismo, al frag. 53 de Jenócrates, “cinco figuras y cuerpos” y al pseudoplatónico *Epínomis*, 981b3, que habla de “cuerpos sólidos” (ver ed. Tarán, p. 39, n. 176, y p. 263).

**tierra y aire**, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente. Sea siempre esto lo que afirmamos en toda ocasión: que dios **los compuso tan bellos y excelsos como era posible** de aquello que no era así<sup>438</sup>.

Como se puede apreciar en el texto anterior, la generación se realiza a partir de unos protoelementos y objetos que ya existen, y que tienen ciertas propiedades físicas, en la medida en que están sujetos a fuerzas y movimientos mecánicos, fiel reflejo de los modelos presocráticos que encontramos en Anaxágoras y los atomistas en su forma más depurada. Este demiurgo divino (como el *Nous* ordenador de Anaxágoras, que, sin embargo, no tenía un modelo ideal hacia el que mirar ni una clara intención físico-matemática, aunque sí la voluntad de organizarlo todo lo mejor posible), este *Nous* artesano platónico, configura con formas (en general) y números inteligibles (en particular) a los cuatro elementos, dotándolos de unas propiedades geométricas que antes no tenían y de unos movimientos inteligentes (no caóticos) que tampoco poseían, sin por ello dejar de ser unos elementos físicos con cualidades de calor-frío, solidez-fragilidad, o de ser de un color u otro.

Podría decirse en este contexto que los elementos participan de las Formas o que éstas están presentes en los objetos físicos; o de otra manera: el fuego o el agua se asemejan asimétricamente a sus modelos inteligibles, tomando sus esencias geométricas –armonía, proporción, movimientos ordenados- pero consistiendo su ser en una imagen física inmersa en la *Chora*, con propiedades físicas evidentes pero configuradas desde las Formas inteligibles, copias físicas perecederas y múltiples que intentan reflejar lo más excelso e inteligente de su modelo real.

---

<sup>438</sup> *Tim.*, 53a8-b5, Gredos; negrita y expresiones transliteradas del griego nuestras. En la magnífica traducción de José María Zamora Calvo, para la editorial Abada suena así: “Antes de la generación del universo, por cierto, todos estos elementos carecían de proporción y medida. [53b] Y cuando se puso a ordenar el universo, al principio, **aunque fuego, agua, tierra y aire poseían ya algunas huellas de sus propiedades**, sin embargo, **se hallaban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente de algo**. De este modo, así eran naturalmente en el momento en que **por primera vez les dio una configuración con formas y números**. El dios los compuso tan bellos y excelentes como era posible a partir de cosas que no eran así.” (negrita nuestra).

La discusión de Aristóteles, y detrás de él de la mayoría de los intérpretes, consiste siempre en achacarle a Platón que cree elementos físicos –fuego, aire...- a partir de *triángulos abstractos*, de seres matemáticos, es decir, que se dé un salto en el vacío al pasar del plano matemático al plano físico. **Y aquí, como siempre, están presos de la concepción de *abstracción de cuño aristotélico*, que no puede de ninguna manera aplicarse a Platón, so pena de malinterpretarlo de forma absoluta.**

Antes de la generación del Universo por el Demiurgo, como reza el texto, ya existían los cuatro elementos, así que este no los crea, no convierte una Forma inteligible real (que no abstracta), sea esta un cubo o un icosaedro, por ejemplo, en un objeto físico, sino que dota a estos protoelementos sin forma definida (la *Chora* por definición es amorfa) de proporción y medida, con las relaciones determinadas de un poliedro regular y sus definiciones exactas, de donde derivan consecuentemente una serie de propiedades físicas<sup>439</sup>.

## 8. La doble naturaleza del Universo se asemeja a la doble naturaleza de los humanos.

Los elementos como cuerpos básicos explican de qué están formados los cuerpos tanto inanimados –el reino mineral, por decirlo con Linneo- como todos los cuerpos vivos, es decir, los tipos de animales de las distintas regiones –el agua, la tierra, el aire- incluyendo aquí la región astral, en la que se encuentran los dioses con cuerpos formados por algo parecido a partículas de fuego, que nunca se destruyen.

---

<sup>439</sup> De la misma manera que de las diferentes conformaciones estructurales de los átomos de Demócrito, de forma individual y en compuestos, emergían las propiedades físicas.

El Universo que tiene un cuerpo, y que contiene a todos los demás cuerpos, posee una doble naturaleza.

Ya en el mito del *Político* se ensaya con un dios que guía la marcha del Universo en su movimiento circular, pero que abandona a éste a su albur en un momento dado dejándolo girar circularmente, aunque en sentido contrario. ¿Qué ocurre entonces, según Platón? Pues que el Universo que es un ser vivo dotado de inteligencia (de alma con intelecto) y de cuerpo, en ausencia de una supervisión divina, intenta mantener un comportamiento ordenado y armónico tal y como le enseñó el dios, pero, poco a poco, se le va de las manos y comienzan a ocurrir catástrofes y efectos perversos para los seres vivos y para los humanos en particular:

EXTR. [...] En lo que toca a éste, **nuestro universo**, durante un cierto tiempo dios personalmente guía su marcha y conduce su revolución circular, mientras que, en otros momentos, lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde; y es entonces cuando él vuelve a girar, espontáneamente, en sentido contrario, **porque es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso**. Y esa su marcha retrógrada se da en él necesariamente como algo que le es connatural, por la siguiente razón.

J. Sóc. - ¿Por cuál?

EXTR. **-Comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres; la naturaleza corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden**. Ahora bien, **aquello a lo que llamamos cielo y mundo** ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones, pero **es también partícipe del cuerpo**. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio y, sin embargo, en la medida de sus fuerzas, se mueve en un mismo lugar, del mismo modo y con un único tipo de desplazamiento. En consecuencia, le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado, dado que es éste la mínima variación de su propio movimiento (*Político*, 269c-d).

¿Cuál es la causa de que el Universo no pueda controlarse del todo por sí mismo, y pierda el equilibrio y la uniformidad en su transcurrir, hasta el punto de que el dios tenga que volver a coger las riendas del Cosmos para guiarlo de nuevo en sentido contrario? Esta es la razón:

[...] causa de esto es **el elemento corpóreo de su constitución {del Universo}, ligado íntimamente a su antigua y primitiva naturaleza, porque era partícipe de un enorme desorden antes de haber llegado a su orden actual.** En efecto, de quien lo compuso el mundo ha recibido todo cuanto tiene de bello; de su condición anterior, en cambio, **cuanto ocurre de defectuoso e injusto en el cielo, ello le viene de aquélla y lo reproduce en los seres vivos** (*Político*, 273b-c).

Aunque el mito es mucho más complejo, y arrastra connotaciones histórico-políticas que no vamos a tocar aquí<sup>440</sup>, sí nos interesa fijarnos en esa doble naturaleza del Universo, paralela a la del propio ser humano, en cuanto microcosmos. Por mucha inteligencia que infunda el dios en el Cosmos, o que exista en las almas racionales humanas, siempre habrá una naturaleza primitiva ligada a las fuerzas y los movimientos de los cuerpos, al elemento corpóreo, que nunca se puede controlar del todo.

Es decir, el Universo y los seres vivos que este contiene tienen una naturaleza primitiva más antigua, desordenada e inarmónica (injusta, como hubiera dicho Anaximandro) que arrastran todos los seres del Cosmos y cuya causa es “el elemento corpóreo de su constitución”. Las Formas, los dioses y las almas inteligentes son las que proporcionan el orden, la armonía, la racionalidad, la belleza y el bien al Universo... hasta donde lo corpóreo lo permita.

## 9. A modo de conclusión.

Hemos visto en las páginas anteriores que bien se podría hablar de una teoría general de los cuerpos en Platón, que acaba por ser explícita en el *Timeo*, y que

---

<sup>440</sup> Comenzando por una fantástica reversión del tiempo que hace que los seres vivos, y en concreto los humanos, vivan *hacia atrás*, desde la vejez a la niñez y que acaben por desaparecer en su más tierna infancia, y cuyo nacimiento habría que buscar en la propia tierra (los llamados *hijos de la Tierra*)...

abarca desde los cuerpos primigenios y primarios, que son los cuatro elementos, hasta el propio cuerpo esférico y único denominado Cuerpo del Mundo. Ciertamente, desde la herencia fenoménica posterior a Homero que –donde es más que dudoso que se pueda hablar de una dualidad cuerpo/alma- la palabra “sóma” se había venido utilizando para hablar de los cuerpos vivos, es decir, dotados de alma, si bien entendiendo a esta como formada por algún tipo de componente físico (aire, fuego..., átomos), y aplicando el término a los seres humanos y a los *animales*, y con ciertas dudas en el caso de los vegetales o plantas.

Platón, como hemos visto, llegará a plantearse en el *Fedón* de manera explícita la contraposición entre lo corpóreo (aquí todavía con la referencia de los cuerpos animales y humanos) y lo anímico (aquí todavía la capacidad de pensamiento y razonamiento del alma), por un lado, y, por otro, la posibilidad de la existencia de realidades no captables por la percepción sensible del cuerpo, sino más bien por la capacidad racional del alma.

El ateniense acabará por desligar de los cuerpos las funciones pasionales y emocionales (deseos) y por generalizar la definición de alma a aquello que se mueve por sí mismo y que puede generar en los cuerpos todo tipo de movimientos –tanto mecánicos o físicos, como emocionales o de pensamiento. Y entendiendo –en la más pura tradición del pensamiento griego- que los cuerpos siempre son movidos por las almas de forma directa o indirecta, interna o externa.

Y retomando la tradición *peri physeos* buscará los elementos básicos que forman toda la Naturaleza, que no serán otros que los cuerpos básicos y primordiales, que responderán ahora a un diseño matemático realizado de forma inteligente al ensamblar cierto tipo de triángulos en forma de sólidos poliédricos, es decir, replanteando de nuevo los cuatro elementos de la tradición de forma geométrico-física. Y a partir de ciertas propiedades geométricas y ciertos principios físicos<sup>441</sup> tratará de explicar los fenómenos naturales a diferentes escalas. Y así

---

<sup>441</sup> De geometría plana, sobre todo. Y de esquemas físicos basados en tipos de movimientos circulares o de elementos semejantes que atraen a sus semejantes, o, por el contrario, de situaciones de desequilibrio o desemejanza, etc.

saltará desde los corpúsculos invisibles a los cuerpos macroscópicos, que se encuentran en la Tierra, y, por analogía en las estrellas errantes. Y, por último, se enfrentará con los astros y con la racionalización del ámbito celeste de las almas y de los dioses, que, por estar dentro del propio Cosmos siguen siendo compuestos de cuerpo y alma. Y así habrá almas que transiten de cuerpos astrales a cuerpos planetarios (de animales o humanos) y compuestos indisolubles propios de los dioses, dotados de un tipo de cuerpos que nunca se destruyen (aunque esto no tenga una explicación racional: pues la única *razón* es que el demiurgo lo ha decidido).

Por otro lado -y esto lo hemos explicado en otro lugar- las almas humanas o animales no son corpóreas en sí mismas, pero siempre están ligadas a algún cuerpo (aunque no siempre a los mismos cuerpos en el caso de las almas racionales, salvo en el caso de los dioses). Mientras que las Formas inteligibles, a su vez, sí son incorpóreas en términos absolutos (aunque estén vinculadas al universo del cambio como modelos reales), y nunca están ligadas a cuerpos<sup>442</sup>, pues se *colocan* en un ámbito inmutable, atemporal, y no forman parte del mundo físico (de ahí la metáfora del *Hyperuránios tópos*, de estar en un *lugar más allá del cielo*), aunque sean los paradigmas, los modelos inteligibles, de lo que aparece y ocurre en el Cosmos.

Hemos sintetizado en el siguiente cuadro los tipos de cuerpos (y protocuerpos) que se pueden deducir del *Timeo*:

|   |                                |  |  |
|---|--------------------------------|--|--|
| <p>En el<br/>"Espacio<br/>Material"<br/>(<i>Chora</i>)<br/>físico</p> | <p>Cuerpo del<br/>Cosmos =</p> | <p>Cuerpos perfectos<br/>indestructibles</p> | <p>- De las estrellas<br/>- De los <i>planetas</i></p> |
|---|--------------------------------|--|--|

<sup>442</sup> Quizá la principal línea de demarcación de Platón y del platonismo histórico posterior sea la disociación de las almas de los cuerpos físicos (de la Naturaleza o el Cosmos), convirtiendo éstas en seres independientes incorpóreos (seres vivos sin cuerpo=espíritus) con un intelecto habitado por las Formas platónicas en cuanto contenidos de la *Mente de Dios*. Bastaría con pensar en Filón de Alejandría en la tradición judía (además del platonismo medio) o en San Agustín en la tradición cristiana (secundado antes y después por toda la tradición neoplatónica y sus jerarquías espirituales).

|   |  |   |  |
|---|--|---|--|
| precósmico  |  |   | - De Démones   |
|   |  | Cuerpos destructibles vivos (con alma)  | - De humanos<br>- De <i>animales</i><br>- De plantas                       |
|   |  | Cuerpos inanimados  | - Rocas<br>- Minerales   |
| Protoelementos y protocuerpos (sin estructura geométrica con movimiento caótico= mín. orden, máx. necesidad) en una <i>Chora</i> amorfa |  | Formados por 4 elementos (con formas poliédricas). Salvo los cuerpos de los dioses (de partículas de <i>fuego</i> ) | Con distintos grados de movimientos ordenados (máx. orden, mín. necesidad) |





# INCORPÓREOS EN PLATÓN

## 1. Una primera aproximación a lo incorpóreo.

### Apariciones de “ἄσώματος” en Platón

La palabra “asómatos”, “ἄσώματος”, en Platón es una palabra rara, en el sentido puramente descriptivo de que tan sólo es utilizada a lo largo de los Diálogos en cinco ocasiones (seis, si queremos contar el pseudoplatónico *Epínomis*). Como hemos visto en el capítulo primero al tratar el fundamental artículo de R. Renehan sobre la noción de *incorpóreo* y su historia, la palabra parece tener la marca de un tecnicismo, o más bien, de un término culto inventado por Platón al hilo de ciertas ideas filosóficas que tendrían que ver con el concepto de alma manifestado desde el *Fedón*, así como con la hipótesis platónica de las Formas inteligibles. Quizá lo llamativo de la cuestión sería preguntarse por qué, una vez acuñado el término, es usado en tan pocas ocasiones por Platón. Hemos intentado justificar esto argumentando que quizá el hecho de que sea un término ontológico, que está en Platón subordinado a vocablos de cariz epistemológico, los cuales están ligados, a su vez, a una hipótesis del alma racional con capacidad para captar objetos inteligibles, haya marginado el uso del término a favor de expresiones del campo del conocimiento para referirse a realidades como las Formas inteligibles, o de la propia alma racional en cuanto responsable de los movimientos epistémicos para conocer las Formas que están más allá de lo captado por la percepción sensible.

De cualquier forma, en este apartado sólo vamos a hacer un breve listado de las apariciones del término “asómatos”, señalando los lugares donde aparece en los Diálogos y las referencias descriptivas de los mismos, para dejar su análisis por extenso a los capítulos correspondientes dedicados a las Formas inteligibles al alma, y a los dioses, que desarrollaremos a continuación.

- 1) La primera aparición de la palabra “*ἄσώματος*”, en términos absolutos se produce en el *Fedón*, de una forma oblicua, no directa, referida a la armonía de una lira, una armonía incorpórea que se compara con el alma en el contexto de un argumento previo de Sócrates –el argumento de la afinidad del alma con las Formas- para probar la inmortalidad del alma humana. Después de la comparación de la lira se expone la teoría del tebano Simmias del alma-armonía, como una objeción contra Sócrates, que acaba de exponer una prueba sobre la inmortalidad del alma, donde se compara la relación del cuerpo y el alma con la de la lira y sus cuerdas, y la armonía de éstas. Si el alma fuera la *harmonía* de las partes corpóreas, al desaparecer éstas el alma no podría pervivir después de su desaparición. Sin embargo, la comparación de la lira no implica por sí misma que la armonía derive de una armonía de partes corpóreas, sino tan solo la dependencia entre algo incorpóreo y algo corpóreo, en la que parece mostrarse que si desaparece lo segundo también lo hace lo primero.

Texto:

- A mí en este respecto -dijo él-, en el de que también acerca de la armonía, de la lira y de sus cuerdas, podría también sostener uno ese mismo argumento, **que la armonía es invisible, incorpórea, y algo muy hermoso y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos, y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal**<sup>443</sup>. En tal caso, cuando uno rompa la lira, o corte o desgarre sus cuerdas, también alguien podría aferrarse al mismo argumento que tú, el que es necesario que perdure aún la armonía esa y que no haya perecido. Porque, desde luego, no habría medio de que la lira aún existiese después de rasgarse sus cuerdas, e incluso las cuerdas, que son de índole mortal y no se destruiría la armonía, que es de naturaleza afín y congénita a lo divino e inmortal, pereciendo antes que lo mortal. Sino que diría que es necesario que la misma armonía existiera aún en algún lugar, y que primero se pudrirían las maderas y las cuerdas antes que a ella le pasara nada<sup>444</sup>.

---

<sup>443</sup> Señalaremos en negrita, a partir de ahora, el lugar concreto donde aparece la palabra *asómatos* en los textos que iremos citando.

<sup>444</sup> *Fedón*, 85e- 86b. Utilizaremos en lo que sigue las traducciones de la Biblioteca Clásica Gredos, salvo que se indique lo contrario.

2) Una segunda cita, doble, donde aparece el término "incorpóreo", se encuentra en el *Sofista*. Se trata en esta ocasión de la conocida batalla entre los Dioses y los Gigantes, entre los amigos de las Formas y los *corporeístas*. «Del lado de los Dioses se hallan quienes, en todo momento creen que las cosas invisibles son las verdaderas realidades; del lado de los Gigantes quienes, en todo momento, creen que lo real no es nada más que cuerpo que ellos pueden tocar y manipular.»<sup>445</sup> Sócrates trata de convencer a unos *Gigantes reformados* por la dialéctica del diálogo de que existen realidades incorpóreas como el alma y sus virtudes, pero sin mucho éxito.

Texto:

EXTR. - Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad.

TEET. - ¿Cómo?

EXTR. - Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa.

TEET. - Has hablado de gente terrible; también yo, en efecto, los he podido encontrar.

EXTR. - Es por ello por lo que quienes se les oponen se defienden muy discretamente desde cierto lugar elevado e invisible, **sosteniendo vehementemente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas**. Desmenuzando en pequeños fragmentos sus razonamientos tanto los cuerpos de aquéllos como la verdad de que ellos hablan, sostienen que eso no es la realidad, sino apenas un cierto devenir fluctuante. Entre unos y otros se lleva a cabo un combate interminable sobre estas cosas, Teeteto.

TEET. - Es verdad.

[...]

EXTR. - Volvamos entonces a interrogarlos, pues **si quisieran admitir la existencia de algo incorpóreo, por pequeño que fuese, ello bastaría**. Pues ellos deben decirnos qué es lo que tienen en común aquellas cosas con lo que tiene cuerpo y que, al tomarlo en consideración, les

---

<sup>445</sup> Cornford F., *La teoría platónica del conocimiento*, p. 211.

permitía decir que, tanto unas cosas como otras, son. Es probable que se encuentren, entonces, en un apuro. Si les ocurriese esto, observa si querrían aceptar nuestra propuesta de admitir que el ser es lo siguiente.

TEET. - ¿Qué? Habla, y quizá se lo diremos.

EXTR. - Digo que existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia, ya sea de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia.

TEET. - Como ellos no pueden decir, por el momento, nada mejor que esto, lo aceptarán<sup>446</sup>.

3) Una tercera, o más bien cuarta aparición, contando la doble del *Sofista*, del término “ἄσώματος”, se encuentra en el *Político*, donde Platón dice explícitamente que no hay otra forma de acceder a las realidades incorpóreas, las Formas, sino a través de la razón.

Texto:

EXTR. - Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?

J. SÓC. - En todo tipo de cuestiones; eso también está claro en este caso.

EXTR. - Supongo que tratar de dar caza a la definición del arte de tejer por ella misma es algo que no hubiese consentido ningún hombre razonable. Creo, sin embargo, que hay algo que pasa inadvertido a la mayoría: que algunas realidades, por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se quiera dar, a quien la pida, una explicación sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero, de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. **Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio;** y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento<sup>447</sup>.

---

<sup>446</sup> *Sofista*, 246a-247e.

<sup>447</sup> *Político*, 285d-286a.

Se ha discutido si realmente «las realidades incorpóreas» de que se habla en el texto son las Formas, sobre todo por aquellos que suponen que Platón habría abandonado su teoría de las Formas en sus Diálogos más tardíos, aunque Guthrie cree que eso es absurdo pues hay otros pasajes en el *Político* que apuntan a las Formas tal y como aparecen en el «periodo medio», como en 269d, donde el extranjero dice: «Comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo es algo que conviene sólo a los más divinos de los seres; la naturaleza corpórea, en cambio, no pertenece a ese orden. Ahora bien, aquello a lo que llamamos cielo y mundo ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones, pero es también partícipe del cuerpo. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio...»<sup>448</sup>.

Es relevante decir que esta ejercitación para ser más hábiles dialécticos, que se señala en el texto, apunta al método lógico de la *diaíresis* platónica -pero que debe apoyarse en la realidad necesariamente-, donde se busca la definición del político a través del tipo de saber que este debería poseer, y donde se toma como paradigma el arte de tejer. Pero resulta que no todas las realidades tienen la misma naturaleza, y esto «pasa inadvertido a la mayoría», y esto hace que sólo ciertas realidades puedan compararse con modelos sensibles, siendo su comprensión fácil gracias a este método. Mientras que otras realidades, aquellas que resultan ser las más bellas, importantes e incorpóreas, sólo son accesibles, por su propia naturaleza, mediante el *logos*, y estas son las que forman la trama lógico-ontológica de la división por especies en la búsqueda de definiciones.

- 4) La última aparición de la palabra *asómatos*, “ἄσώματος”, se encuentra en el *Filebo*. Se habla aquí de un «orden incorpóreo» según el cual se gobernará al cuerpo animado, en el contexto del tipo de vida que resulta de la mezcla

---

<sup>448</sup> *Político*, 269d. Es conveniente señalar que la negrita del párrafo que muestra la aparición del término "incorpóreo", es traducido de la siguiente manera por Guthrie: «porque las cosas que son incorpóreas, que son las más bellas y las más importantes, solamente pueden mostrarse con claridad mediante las palabras -nada más-»; pues cree éste que *lógos* aquí más que "explicación racional" -sin tener, por esto, que negar este significado- apuntaría más bien a la distinción entre la representación visual y la descripción oral, según el sentido del texto. Cf. para la discusión del texto las pp. 191-5 de su *Historia de la Filosofía Griega*, Gredos, tomo V.

de las ciencias o conocimientos y de los placeres, y a los que habría que añadir la verdad -o, más bien, "realidad", como apunta Guthrie-. El pasaje es el siguiente:

Texto:

«SÓC. - Aquello a lo que no mezclamos la verdad no puede nunca en verdad nacer ni haber nacido.

PRO. - ¿Cómo iba a poder?

SÓC. - De ningún modo. Pero si aún falta algo en esa mezcla, decidlo tú y Filebo. Pues a mí me parece que **el actual argumento ha concluido en una especie de orden incorpóreo que ha de gobernar como es debido a un cuerpo animado.**

PRO. - Di pues que también yo lo aceptó así<sup>449</sup>.

Este orden incorpóreo es una forma indirecta de referencia al alma, y a su organización, paralela, aunque más directa, a la usada en el *Fedón* sobre la armonía incorpórea de una lira comparada con el alma, sobre la que previamente Sócrates había intentado demostrar que era incorpórea en la medida en que era afín a las Formas inteligibles, frente al cuerpo, afín a las cosas sensibles. Mientras que, en el *Filebo*, en último término, se habla de un tipo de organización del alma de un ser vivo, orientada y armonizada para desarrollar una vida buena.

5) Añadiremos una nueva aparición en el pseudoplatónico *Epínomis*, en la cual Filipo de Opunte se refiere a dos tipos de realidad, la anímica y la corpórea, siendo la primera de ellas inteligente, la que manda y la causa de todo lo que existe; mientras que lo corpóreo sería todo lo contrario. Los fenómenos celestes nacen de la cooperación entre ambas realidades, y los astros son declarados dioses o estatuas animadas de los dioses (realizadas por estos), los cuales deben ser honrados y venerados.

Este es el texto:

---

<sup>449</sup> *Filebo*, 64b.

L'ATHÉNIEN. – Il faut aussi, selon la vraisemblance, parler de cinq corps solides, dont on pourrait tirer les figures les plus belles et les plus parfaites, tandis que toute l'espèce qui reste a une forme unique; car, **à pouvoir être incorporel et dépourvu à jamais de toute couleur d'aucune sorte, il n'y a que l'espèce vraiment toute divine de l'âme.** C'est à cette espèce, assurément, qu'il appartient exclusivement de façonner et d'ouvrir; au corps, comme nous le disons, il revient d'être objet de formation, de devenir, de vision; à l'autre espèce, au contraire, -répétons-le, car il ne faut pas ne le dire qu'une fois,- d'être invisible, intelligent, intelligible, douée de mémoire et du pouvoir de compter, en utilisant l'alternance des nombres pairs et impairs<sup>450</sup>.

{EL ATENIENSE. – También es necesario, de acuerdo con la verdadera apariencia, hablar de cinco cuerpos sólidos, de los que se podrían extraer las figuras más bellas y perfectas, mientras que toda la especie restante tiene una forma única; **ya que poder ser incorpórea y desprovista para siempre de todo aspecto de cualquier clase, no hay más que, verdadera y absolutamente, la especie divina del alma.** Es a esta especie, sin duda, a la que corresponde, exclusivamente, el producir y dar forma; al cuerpo, como decimos, ser objeto de formación, de devenir, de visión; a la otra especie, por el contrario, - repitámoslo, porque no es necesario decirlo sino una vez- ser invisible, inteligente, inteligible, dotada de memoria y del poder de contar, utilizando la alternancia de los números pares e impares.}

---

<sup>450</sup> *Epinomis*, 981b-c, texte établi et traduit par Édouard Des Places, *Oeuvres Complètes (Tome XII - 2<sup>e</sup> Partie): Les Lois (Livres XI et XII) – Epinomis*, Paris: Les Belles Lettres, 2007/1956. Utilizamos la versión francesa de Des Places pues no conocemos una versión castellana fiable del *Epinomis*. Damos por supuesto que, después de los cruciales trabajos de Leonardo Tarán sobre el *Epinomis*, ha quedado demostrado que la obra fue escrita por el discípulo de Platón Filipo de Opunte, aunque en la edición de DesPlaces citada éste –muchos antes, claro está, de la publicación de la obra de Tarán en 1975- defiende la autenticidad de la misma.



## 2. Lo incorpóreo y las Formas inteligibles en Platón

- a. Lo incorpóreo transfísico absoluto. La *segunda navegación* entendida como método filosófico: las Formas inteligibles como causas hipotéticas y sus consecuencias.

El mundo inteligible platónico, a pesar de su conexión con el mundo de la *Physis*, no se coloca en el mismo plano que ésta, de ahí que el *Timeo* comience su relato sobre el Universo afirmando: “¿Qué es lo que es siempre y no se genera, y qué es lo que se genera siempre y nunca es? [...] En cuanto al universo entero... es generado, pues es visible y tangible, ya que tiene un cuerpo...”<sup>451</sup> El mundo de las Ideas o Formas está sin duda *más allá del Cielo, más allá de los astros*, como un modelo independiente ontológicamente del Cosmos, hacia el que miran los dioses y los hombres, las almas de los dioses y las almas de los humanos. Es decir, las Formas inteligibles son una categoría ontológica independiente, distinta al Universo compuesto por un cuerpo y un alma, ser animado que contiene a todos los seres vivientes.

Solo en este sentido –si identificamos el Universo con la *Physis*- hemos denominado a las Formas inteligibles como transfísicas o metasensibles, y, cuya esencia, por definición, es ser realidades incorpóreas absolutas.

Y esta autonomía en su existencia –que no aislamiento- las distingue de las realidades incorpóreas de las almas de los dioses, démones y humanos, que no están fuera de la *Physis*, y que están asociadas, ligadas, a los cuerpos celestes, planetarios y

---

<sup>451</sup> *Timeo*, 27d-28b; (Trad. José M<sup>º</sup> Zamora Calvo, ed. Abada).

terrestres. En este sentido, las almas las hemos calificado de intrafísicas o endocósmicas, hablando de modo más preciso.

A diferencia de la vía presocrática para alcanzar lo incorpóreo, que funciona dentro del marco del todo de la Naturaleza, la cual se establece como marco ontológico absoluto, que llevará por *adelgazamiento* de los *elementos* físicos hasta el límite del vacío físico en los atomistas, o bien a un Intelecto separado muy sutil pero imbuido en lo físico en Anaxágoras, por poner los dos casos más refinados. En el caso de Platón el esquema de pensamiento es distinto en la medida en que abandona conscientemente el modelo de explicación y causalidad naturalista a favor de un enfoque conceptual, que tendrá como referencia la realidad absoluta de las Formas inteligibles, en cuanto contrapuesta con la aparente realidad sensible.

Interpretamos así su famosa segunda navegación *-deúteros ploûs-* del *Fedón* como una vuelta del revés de las explicaciones de los presocráticos, pues se subordinan las causas físicas y las razones naturalistas a las explicaciones causales psíquicas y finalistas, que aparecen en el conocimiento conceptual gracias a la hipótesis de unas realidades al margen de la Naturaleza, fundamento de la realidad del devenir del Cosmos. De tal forma que el verdadero conocimiento no iría de las sensaciones y las experiencias perceptivas sobre lo natural a los conceptos o definiciones – de abajo a arriba- sino, a la inversa, de las hipótesis de los conceptos, basados en las Formas inteligibles, y su prueba a través del análisis de la dialéctica, confrontando sus consecuencias con lo aparente y con otras hipótesis rivales –de arriba abajo- hacia la explicación de los fenómenos *siemprecambiantes* del *mundo natural*.

Esto quiere decir que el concepto de *incorpóreo*, de ἀσώματος, se mueve en un marco determinado por una pléyade de conceptos cruzados con él, y que está introducido como un concepto técnico dentro del nuevo método filosófico incorporado por Platón de forma explícita desde el *Fedón*, y apoyado crucialmente en el método de hipótesis matemático y en el modelo de los conceptos matemáticos *abstractos* –que no se pueden reducir en su esencia a lo natural ni a lo mitológico-.

Así que, diríamos, el concepto de *incorpóreo* no tendría un origen naturalista, como el de *vacío*, ni siquiera como el de *lo-que-es* en Parménides, y su origen lingüístico-existencial<sup>452</sup>, que sigue estando recortado dentro del marco de una *esfera bien redonda*, que no es más que la *congelación* de la *Physis* en su ser inmutable -así como los dioses eran en la mitología la contrafigura de los humanos, pero inmortales y siempre iguales a sí mismos.

No tendría sentido, por tanto, un concepto como *incorpóreo* sin una constelación de conceptos relacionados, empezando por la concepción de un alma inmortal e indestructible, en cuanto contrapuesta a un cuerpo orgánico de un ser humano –o animal-, significado tradicional del concepto de *sôma*, que se acabará generalizando para referirse no sólo a los cuerpos humanos o de animales sino también al ensamblaje geométrico de los cuatro elementos o al cuerpo del Universo en su totalidad.

Pero recordemos brevemente cómo se plantea en nuestro filósofo, a través de las palabras de Sócrates, el método conceptual:

Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Porque no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes, que el que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y **tomando como base cada vez el concepto que juzgo más incommovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero**<sup>453</sup>.

---

<sup>452</sup> Serán los sofistas de primera generación los que rompan la unidad de la *Physis* precisamente a través del lenguaje, no en su función semántica o existencial (predominante en los presocráticos) sino en su función pragmática, convencional, en su uso creador humano, como en las leyes de la *polis*, o a través de la retórica, la erística, la oratoria política, judicial, etc., que delimita la cultura ético-política de la ciudad clásica. De esta forma la cultura humana se contrapondrá al reino de la Naturaleza, en una escisión *desde dentro*, sin que esto quiera decir que ni un ámbito ni otro se interpreten de manera unívoca –la esclavitud podrá ser vista como algo marcado por la Naturaleza (Aristóteles) o como algo puramente convencional dictado por las normas humanas de la guerra o la conquista (en Antifón o Alcídamente).

<sup>453</sup> *Fedón*, 99e-100a.

Realmente en el texto se están sustituyendo las causas –que dan razón de algo- referidas a experiencias concretas que tiene el individuo (lo que se percibe, por ejemplo) por los *lógoi* del lenguaje-pensamiento como causas. Pero no entendidos como una mera convención del lenguaje, de las palabras construidas por la tradición, sino entendiendo el lenguaje como reflejo o consecuencia de la suposición que se está haciendo (*hypothémenos lógon*) dentro de la dialéctica platónica: la de que existen Formas (inteligibles) como lo Bueno en sí, lo Bello en sí, la Grandeza o la Pequeñez, o la Cantidad, la Longitud, la Dualidad o la Unidad.

Fundándose así el método hipotético, un método lógico-filosófico que romperá con el salto de partir de los hechos o las experiencias –de las sensaciones o de la tradición mítica- para intentar llegar a la verdad, pues, Platón parece haber visto desde el *Menón* al *Fedón* que, si bien puede haber opiniones verdaderas, a la auténtica verdad no se llega mediante la opinión, es decir, mediante las sensaciones acumuladas y recordadas o imaginadas a través del cuerpo. Lo cual es muy problemático y muy difícil de establecer, pues, nunca mejor dicho, parece que el conocimiento verdadero es un ejercicio de *comenzar la casa por el tejado*, siendo aquí el tejado las Formas inteligibles hipotetizadas, y tal como lo cuenta Sócrates en el *Fedón* el asunto suena a verdad de Perogrullo (“algo es bello porque participa de la Belleza”). El *Teeteto* volverá, en una versión más madura del pensamiento platónico, a intentar ensayar de nuevo si caben conocimientos fundamentados y ciertos prescindiendo de esta hipótesis *colgada del cielo*, o de *más allá del cielo*.

En la famosa división de la línea de *La República* se distinguen como divisiones intermedias la *pístis* y la *dianoia* –como subpartes de la *Doxa* y la *Episteme*, respectivamente-. En la *pístis* los objetos físicos, naturales o artificiales, son imágenes de lo real (de las Formas), pues estamos en el ámbito de la apariencia, de las opiniones. Mientras que, si pasamos a la sección de la *dianoia*, como parte de la *Episteme*, se nos dice que la matemática –como ejemplo eminente de este tipo de pensamiento- se vale de hipótesis, es decir, de Formas que sirven de base para explicar el mundo de los cuerpos, de la *Physis*. Sin embargo, en contraposición a la *dianoia*, la *noesis* como forma más alta de este pensamiento racional, utiliza las Formas no como hipótesis de las que deducir cosas *hacia abajo*, sino más bien al

revés: como apoyos que van *hacia arriba*, en forma de análisis de estas hipótesis, de lo que estas implican y de sus posibles relaciones con otras Formas. Esto es, la *noesis* propia del filósofo trata de remontar las hipótesis, sin darlas sin más por válidas, y trata de explicarlas, y de investigar el entramado de las Formas en sí mismas y sus relaciones jerárquicas lógico-reales en el campo de las realidades en sí.

Dicho de otra manera: Platón ha pasado de ver las Formas desde dentro de la caverna –desde los hechos y las opiniones sobre estos de la *Doxa*- a verlos desde fuera de la caverna, desde las hipótesis conceptuales de la *dianoia* –es decir, desde los *reflejos* de las Formas en los *logoi* (esto es, desde el lenguaje de nuestro *mundo sensible* en la medida en que está referido a las Formas) dentro del ámbito de la *Episteme*-.

Es decir, se toma como base una hipótesis conceptual, basada en la asunción de una Forma, como puede ser la belleza, y se la utiliza como causa verosímil de los hechos o apariencias sensibles: de una bella rosa o de una persona bella. Y se consideran como secundarios –como concausas– los rasgos propiamente físicos, o la composición de los elementos naturales, o los rasgos puramente visibles. En un ejercicio de la *dianoia*, que, como se ve, no es necesariamente matemático.

Pero esto último, que es un proceso de síntesis, se debe completar con un proceso de análisis conceptual, de *noesis*, que relaciona en sí mismas las Formas, fundamentando las propias hipótesis, y, en una dialéctica ascendente, llevándolas a principios más generales. La Forma del Bien en *La República* le parece a Platón que puede cumplir el papel de principio del conocimiento dentro del campo de las Formas, pues es la base de cualquier realidad, de toda realidad, *bien hecha*, o *perfectamente* realizada.

De esta manera, Platón pretende demostrar en el *Fedón* que el concepto de alma está vinculado necesariamente con el de inmortal (y derivadamente, a través del concepto de simplicidad, etc., con el de indestructibilidad). Este es el método de las Formas como causas hipotéticas y sus consecuencias puestas a prueba en lo que participa de ellas:

Voy, entonces, a intentar **explicarte el tipo de causa** del que me he ocupado y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de

ellos, **suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si me concedes y admites que eso existe**, espero que te demostraré, a partir de ello, **y descubriré la causa de que el alma es inmortal.**

-Pues bien -contestó Cebes-, con la seguridad de que lo admito, no vaciles en proseguir.

-Examina, entonces -dijo-, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que, **si hay algo bello al margen de lo bello en sí**, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. ¿Admites este tipo de causa?

-Lo admito -contestó<sup>454</sup>.

Y si alguno se enfrentara a tu mismo principio básico, lo mandarías a paseo y no le responderías hasta haber examinado las consecuencias derivadas de éste, si te concuerdan entre sí o si son discordantes. Y cuando te fuera preciso dar razón de este principio mismo, la darías de igual modo, tomando a tu vez como principio básico otro, el que te pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegaras a un punto suficiente<sup>455</sup>.

El propio Sócrates/Platón distingue frente a un interlocutor anónimo poco avezado que aparece en el *Fedón*, que las relaciones en el campo de las cosas sensibles y las relaciones entre las propias Formas son cosas distintas: las relaciones entre las imágenes sensibles físicas tienen sus propias características, y las relaciones en el propio modelo inteligible tienen las suyas:

Sin embargo, no adviertes la diferencia entre lo que ahora se ha dicho y lo de entonces. Entonces, pues, **se decía que una cosa contraria nacía de una cosa contraria, y ahora que lo contrario en sí no puede nacer de lo contrario en sí**, ni tampoco lo contrario en nosotros ni en la naturaleza. Entonces, en efecto, hablábamos acerca de las cosas que tienen los contrarios, nombrándolas con el nombre de aquéllos, mientras que **ahora hablamos de ellos mismos, por cuya presencia las cosas nombradas reciben su nombre**. Y de estos mismos decimos que jamás estarán dispuestos a ser motivo de generación recíproca<sup>456</sup>

---

<sup>454</sup> *Ibidem*, 100b-c.

<sup>455</sup> *Ibidem*, 101d.

<sup>456</sup> *Ibidem*, 103b-c. Negrita nuestra.

Aplicando el método de las Formas inteligibles tomadas como causas, como conceptos hipotéticos, nos llevaría, por ejemplo, a la construcción conceptual del alma inmortal e indestructible frente al concepto de cuerpo mortal y destructible. De los que se podría derivar, como corolario, que el alma es, por consiguiente, *incorpórea*, y que los objetos inteligibles a los que ésta accede independientemente del cuerpo –o a pesar del cuerpo, cuando está encarnada- están más allá del horizonte de los cuerpos mortales, compuestos, destructibles y efímeros. Dos citas breves:

-Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, **lo mortal en él muere**, pero **lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible**, cediendo el lugar a la muerte.

-Está claro<sup>457</sup>.

Pues si la muerte fuera la disolución de todo, sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma<sup>458</sup>.

En el apartado siguiente veremos que Platón va más allá de la contraposición cuerpo/alma –en su nuevo sentido filosófico- y contrapone en el *Sofista* dos concepciones ontológicas sobre lo real, la de aquellos que identifican la realidad con los cuerpos, frente a los partidarios de las Formas que consideran que estos no son más que un cierto devenir fluctuante, y que lo verdaderamente real son precisamente ciertas Formas inteligibles e incorpóreas. Aquí ya no se habla sólo de cuerpos humanos o animales, sino de cualquier cosa tangible y que ofrece resistencia –una generalización que se desarrollará y explicará en el *Timeo*-, y como contraposición a esta concepción *corporeísta* global se opone una concepción *formalista*, criticada en cuanto demasiado restringida y estática, pero que sí tiene como base general que la realidad no son los cuerpos –es contracorporeísta- sino lo incorpóreo e inteligible. Veremos esto a continuación.

---

<sup>457</sup> *Ibidem*106e. Negrita nuestra.

<sup>458</sup> *Ibidem*, 107c.

b. Textos sobre las Formas inteligibles en los Diálogos: La *Gigantomaquia* de *El Sofista* o la lucha entre corporeístas y formalistas

La *Gigantomaquia* del *Sofista* de Platón es el texto más preciso sobre la ontología platónica que especifica la división entre un ámbito de la realidad corpóreo y un ámbito de la realidad incorpóreo. El primero, para Platón, está ligado con lo visible, lo tangible, lo que ofrece resistencia y está en continuo cambio; lo segundo, con lo invisible, lo alto, lo captable por la inteligencia o el pensamiento, es decir, a través de los razonamientos del alma, y es la esencia de las cosas. Este es el planteamiento:

EXTR. - Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra, abrazando toscamente con las manos piedras y árboles. Aferrándose a estas cosas, **sostienen que sólo existe lo que ofrece resistencia y cierto contacto; definen como idénticos la realidad y el cuerpo**, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa.

TEET. - Has hablado de gente terrible; también yo, en efecto, los he podido encontrar.

EXTR. - Es por ello por lo que **quienes se les oponen** se defienden muy discretamente **desde cierto lugar elevado e invisible, sosteniendo vehementemente que la verdadera realidad consiste en ciertas formas inteligibles e incorpóreas**. Desmenuzando en pequeños fragmentos sus razonamientos tanto **los cuerpos** de aquéllos como la verdad de que ellos hablan, **sostienen que eso no es la realidad, sino apenas un cierto devenir fluctuante**. Entre unos y otros se lleva a cabo un combate interminable sobre estas cosas, Teeteto.

TEET. - Es verdad.

EXTR. - Recibamos, entonces, de cada grupo, uno por uno, **la explicación de la realidad que sostienen**.

TEET. - ¿Y cómo la obtendremos?

EXTR. - **Fácilmente en el caso de los que la colocan en las formas**, pues son más amables. Será **más difícil, e incluso imposible, en el caso de los que conducen todo por la fuerza hacia lo corpóreo [...]**<sup>459</sup>

---

<sup>459</sup> *Sofista*, 246a-246c. Negrita nuestra.



El texto hace ya una clara división ontológica entre los que identifican realidad y cuerpos, y aquellos otros que piensan que la verdadera realidad está en *ciertas formas inteligibles e incorpóreas*, invisibles<sup>460</sup>, y contrapuestas a los cuerpos, a los que consideran como un mero devenir fluctuante, es decir, algo sin estabilidad y sin consistencia ontológica para poder entrar dentro del concepto de realidad<sup>461</sup>. Es aquí donde por primera vez –de las dos únicas en que esto se explicita<sup>462</sup>– se afirma que las Formas inteligibles se denominan “incorpóreas”, ἄσώματα, en clara contraposición con los partidarios de una realidad donde sólo caben los cuerpos. Lo normal es que la alusión a estas realidades se haga únicamente con el primer adjetivo –inteligible– que es como se accede a ellas desde nuestro pensamiento, pues son invisibles.

A continuación, el planteamiento del Diálogo intenta, por un lado, flexibilizar, la postura de los corporeístas –los que creen que toda la realidad es cuerpo– y, por otro, flexibilizar la propia ontología platónica previa –la del *Fedón* o *La República*–, después de las críticas del *Parménides*, que es la que parece, por su contenido, estar criticada en los amigos de las Formas. En el primer caso, intentando convencer a los partidarios de lo corpóreo de que hay realidades sin cuerpo, como pueden ser la justicia, la inteligencia o la propia alma, considerando a las primeras *virtudes* que pueden estar o no en esta última, en el alma. Así responden los corporeístas cuando se les interroga sobre el alma y sus virtudes:

---

<sup>460</sup> Como en el caso del alma-armonía, aquí se vuelve a discutir sobre la atribución de los bandos beligerantes en esta disputa sobre cuál es la realidad verdadera. Muchos intérpretes creen que los que hemos llamado corporeístas encajan bien con los atomistas Leucipo y Demócrito (o con este último), aunque también se han propuesto otros candidatos: Protágoras, Antístenes, Aristipo, etc. Mientras que, por el otro bando, más que hablar de nombres propios se ha hablado de discípulos demasiado ortodoxos de la primera formulación platónica del *Fedón* o *La República*, o, si se trata de los *formalistas* o *eidéticos* mejorados se trataría de un efecto de la crítica que Platón se hizo a sí mismo en el *Parménides* (y en el *Teeteto*). Aunque habría que añadir a este segundo bando a un Parménides filtrado por las ideas platónicas, enmarcado en una supuesta *escuela eleática*, que Platón parece montar aquí a su medida.

<sup>461</sup> En el *Timeo* se aclarará mucho más en lo que consiste este ámbito apariencial, este flujo incesante de los cuerpos, sobre la base de la *Chora* eterna y acorpórea.

<sup>462</sup> La otra aparición del término “incorpóreo” referido a las Formas se encuentra en el *Político*, como enseguida veremos.

EXTR. – Preguntemos si, cuando hablan de un ser vivo mortal, afirman que eso es algo.

TEET. - ¿Y cómo no?

EXTR. - ¿No admiten que eso es un cuerpo animado?

TEET. - Completamente.

EXTR. - ¿Sostienen que el alma es algo que existe?

TEET. - Sí.

EXTR. - ¿y qué? ¿No dicen que el alma es a veces justa y que otras veces es injusta, que a veces es inteligente y que otras veces es insensata?

TEET. - ¿Y cómo no?

EXTR. - ¿Y no es por **la posesión y por la presencia** de la justicia por lo que el alma llega a ser de este tipo, y contraria, por lo contrario?

TEET. - Sí, también admiten esto.

EXTR. - Pero, entonces, dirán que **lo que es capaz de sobrevenir a algo, o de abandonarlo, es completamente real.**

TEET. - Lo dicen.

EXTR. - Entonces, **puesto que existen la justicia, la inteligencia, toda otra perfección -así como sus contrarios-, y también el alma, donde esto se produce, ¿dirán que todo eso es algo visible y tangible, o invisible?**

TEET. - Casi nada de eso es visible.

EXTR. - ¿Y qué son esas cosas? ¿Afirman acaso que poseen cierto cuerpo?

TEET. - No responden a todo esto del mismo modo, sino que **piensan que el alma misma posee cierto cuerpo, pero respecto de la inteligencia y de todo cuanto acabamos de enumerar, no se atreven a admitir que son algo que no existe, ni a sostener que todo ello es corpóreo.**

EXTR. - Es evidente, Teeteto, que estos hombres se han vuelto mejores, pues nada de esto avergonzaría a aquellos de entre ellos que han brotado como productos de la tierra, y que sostienen con vigor que todo lo que no se puede apresar con las manos no existe en absoluto.

Teet. — Has casi expresado su pensamiento<sup>463</sup>.

Esta propuesta del Extranjero a los corporeístas mejorados y educados la examinaremos al final del primer capítulo sobre el alma, pues, efectivamente, Platón no intenta de forma directa convencer a los corporeístas de la existencia de las Formas sino de éstas en la medida en que son virtudes que el alma puede tener o no. Estas virtudes, en cuanto estados del alma o afecciones o movimientos

---

<sup>463</sup> *Sofista*, 246e-247c.

determinados, son, por supuesto, copias de las Formas correspondientes, de la Justicia o de la Sabiduría o de la Moderación, de igual manera que las cualidades físicas de los cuerpos, como el calor, la blancura o la rugosidad o, incluso, las relaciones entre estos, como *ser mayor que* aplicadas a dedos o a cuerpos humanos, responden a Formas inteligibles específicas. Aunque no se puede pensar que Platón funcione con una serie de categorías del Ser, como en Aristóteles, tampoco habría que pensar que confunde las entidades autónomas con las cualidades o propiedades; de hecho en el *Teeteto* (182a) se ve llevado a reflejarlo en el lenguaje al crear el sustantivo “cualidad”, ποιότης, en abstracto, sobre las cualidades concretas (traducido por Cicerón en sus *Academica* por *qualitas*)<sup>464</sup>.

Como parece que la propuesta del alma y sus cualidades no caló como es debido en los corporeístas, Platón, en una dialéctica que va modelando a su gusto, llega a lanzar una original definición de realidad, con el propósito de que aquellos puedan admitir *algo incorpóreo, por pequeño que fuese*, es decir, una definición lo suficientemente abstracta de realidad en donde pueda caber no sólo lo estrictamente corpóreo sino también lo intangible e invisible:

Extr. — Volvamos entonces a interrogarlos, pues **si quisieran admitir la existencia de algo incorpóreo [ἄσώματων], por pequeño que fuese, ello bastaría**. Pues ellos deben decirnos **qué es lo que tienen en común aquellas cosas con lo que tiene cuerpo** y que, al tomarlo en consideración, les permitía decir que, tanto unas cosas como otras, son. Es probable que se encuentren, entonces, en un apuro. Si les ocurriese esto, observa si querrían aceptar nuestra propuesta de admitir que el ser es lo siguiente.

Teet. — ¿Qué? Habla, y quizá se lo diremos.

Extr. — Digo que **existe realmente todo aquello que posee una cierta potencia**, ya sea **de actuar sobre cualquier otra cosa natural, ya sea de padecer**, aunque sea en grado mínimo y a causa de algo infinitamente débil, incluso si esto ocurre una sola vez. Sostengo entonces esta fórmula para definir a las cosas que son: no son otra cosa que potencia.

---

<sup>464</sup> Puede leerse sobre este asunto el artículo de M<sup>a</sup> Isabel Santa Cruz titulado “Platón y Aristóteles frente al problema de la cualidad”, *Areté, Revista de Filosofía*, Vol. XII, nº 1, 2000, pp. 67-90. Más allá de que no nos parezca adecuado el tratamiento de lo inmanente y lo trascendente respecto a las Formas platónicas (a nuestro juicio, en gran parte un pseudoproblema), merece la pena el tratamiento que se hace en el artículo de la distinción platónica entre entidades y sus cualidades o propiedades en los Diálogos, y su herencia en Aristóteles.

Puede verse, asimismo, sobre la distinción de individuos en Platón el interesante y, a la vez, discutible, libro *Plato's Individuals* de Mary Margaret McCabe, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Teet. — Como ellos no pueden decir, por el momento, nada mejor que esto, lo aceptarán.  
Extr. — Bien. Quizá más adelante, tanto a nosotros como a ellos, todo esto nos parecerá diferente. Por el momento, quede esto convenido entre nosotros y ellos.  
Teet. — Quede<sup>465</sup>.

Esta definición de realidad, que para muchos es una de las bases de la ontología estoica —aunque, curiosamente, en sentido contrario al deseado por Platón: en una reducción de la realidad a distintos tipos de cuerpos con capacidad para actuar y padecer acciones— es reutilizada contra los amigos de las Formas a continuación, para cuestionar que todo lo real es únicamente lo inmutable:

Extr. — Vayamos, entonces, a los otros, a los amigos de las formas. Interpreta tú para nosotros lo que a ellos les concierne.

Teet. — Así será.

Extr. — «¿**Decís que el devenir está separado de la esencia, no es así?**»

Teet. — Sí.

Extr. — «¿**Y que nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente?**»

Teet. — Así decimos.

[...]

EXTR. - A ello responden lo siguiente: el devenir participa de la potencia de padecer y de actuar; pero —dicen— no corresponde a la esencia la potencia de ninguna de estas dos cosas.

[...]

EXTR. - **¿Y qué?** «¿Decís que conocer y ser conocido son acciones, o afecciones, o ambas cosas a la vez? ¿O acaso ninguna de aquellas dos cosas tiene relación alguna con estas otras dos?» Es evidente que no hay relación alguna, pues dirían lo contrario de antes.

TEET. - Comprendo.

EXTR. - Pues dirían esto: **si conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece. La esencia, que es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará en virtud del padecer, cuando en realidad afirmamos que lo que está quieto permanece inalterable.**

TEET. - Es correcto.

EXTR. - **¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y**

---

<sup>465</sup>Sofista, 247c-247e.

**que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?**

TEET. - Aceptaríamos en ese caso una teoría terrible, Extranjero.

EXTR. - ¿Diremos acaso que tiene intelecto, pero no vida?

TEET. - ¿Cómo sería posible?

EXTR. - Pero si decimos que tiene ambas cosas, ¿no afirmaremos que las tiene en un alma?

TEET. - ¿De qué otro modo podría tenerlas?

EXTR. - Pero al tener intelecto, vida y alma, lo que está animado, ¿permanecerá completamente quieto?

TEET. - Me parece que todo esto es ilógico.

EXTR. - Debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen.

TEET. - ¿Cómo no?<sup>466</sup>

Pero los malentendedores de la teoría platónica se negarán a aceptar que las Formas cambien de ninguna manera –ni incluso que padezcan el conocimiento del alma de forma pasiva-. Y es verdad que Platón seguirá pensando en su obra posterior que las Formas son inmutables, pero no aisladas, lo cual indica que deben ser conocidas –*padezcan* el conocimiento-, pero, a la par, se promueve la ampliación del campo de lo verdaderamente real, pues la parte activa del conocimiento cae de parte de alma, y así, *el cambio, la vida y el alma* estarán presentes en *lo que es totalmente* – en el tan discutido *pantelôs ón*<sup>467</sup>-, en la auténtica realidad, pues el intelecto para existir debe estar en un alma, y esta significa el movimiento y la vida, así que la afinidad del alma con las Formas va aquí un paso más allá, y las almas, concedoras y automovientes, se entenderán ya como formando parte de la realidad verdadera<sup>468</sup>.

---

<sup>466</sup> *Sofista*, 248a-249b.

<sup>467</sup> Cf. Ed. *Le Sophiste* de Néstor Luis Cordero, Flammarion, Introducción, pp. 45-47.

<sup>468</sup> Así lo entienden intérpretes como Guthrie o Grube, que lo ven como un proceso que se va desarrollando desde el *Fedón* en adelante, y que el segundo de éstos ve más centrado en el alma de los dioses, en el momento en que estos se separan claramente de las Formas. Sin embargo, hay otras líneas de interpretación, como la clásica de A. Diès o la de Néstor Luis Cordero, que entienden que *la realidad toda* es aquí una nueva consideración del ámbito aparente, dotándolo, en relación con el inteligible, de mayor consistencia ontológica, de un mayor grado de realidad, sin por ello perder la condición de ser una copia de las Formas.

En cualquier caso, todos los textos citados arriba, forman la antesala a la posterior argumentación platónica de que ni todo puede estar en movimiento ni todo puede estar en reposo, pues las Formas del Movimiento y Reposo deben igualmente participar del Ser, para que la realidad, tal y como la conocemos, sea tal. Una concreción del principio de *symploké* que será enunciado más adelante, como base de la dialéctica madura, según el cual ni todo puede estar relacionado con todo ni puede haber Formas que estén absolutamente aisladas; que es un principio ontológico básico para permitir el entrelazamiento de las Formas de manera racional y coherente.

De lo que no cabe duda es de que la Gigantomaquia de *El Sofista* tiene el privilegio de ser el planteamiento más explícito de una ontología platónica donde se contrapone el mundo de los cuerpos y lo corpóreo (y sus propiedades: visibles o táctiles) con el ámbito de los seres incorpóreos y lo incorpóreo (y sus propiedades: invisibilidad, inteligibilidad), que no se plantea como una derivación de la teoría del conocimiento<sup>469</sup>. Porque frente a este planteamiento ontológico, lo usual es que Platón hable del ámbito visible y del ámbito inteligible, marcando siempre que lo propio de cada uno sería la forma de acceso que tenemos a él, en cuanto suponen distintos objetos de conocimiento, tanto por lo que se refiere a la opinión *-doxa-* como por lo que se refiere a la ciencia *-episteme-*. Lo que Platón pone siempre por delante es que a través del cuerpo y sus sentidos tenemos acceso a un tipo de *realidad* y a través del alma racional tenemos acceso a otro tipo de *realidad* -como explicita en el texto: “gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real”-, y el individuo humano es una especie de centauro que está entre estos dos mundos.

---

<sup>469</sup> Cf. Cornford, *La Teoría platónica del conocimiento*, pp. 209-229. Sobre el trasfondo de la discusión ontológica, ver la ed. de Néstor-Luis Cordero, *Le sophiste*, Flammarion, pp. 42-52. Y aún es útil el libro de J. Souilhé, *Études sur le terme dunamis dans les dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919.

c. Textos sobre las Formas inteligibles en los Diálogos: las realidades incorpóreas en el *Político* y la necesidad de imágenes sensibles para comprender lo inteligible

Es en el *Político* donde se encuentra, como decíamos, la segunda aparición de lo incorpóreo referida a las Formas inteligibles –calificadas de ἀσώματα ὄντα-, recalcando, sin embargo, su dificultad de aprensión, pues no hay imágenes sensibles en que poder apoyarse, ni algún símil visible fácil de entender, teniendo necesariamente que recurrir a la razón para poder comprenderlas. Es decir, de nuevo aparece el tema del conocimiento frente a lo propiamente ontológico, que se subordina al primero. Recordemos el texto de referencia:

EXTR. - Y, a su vez, ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?

J. SÓC. - En todo tipo de cuestiones; eso también está claro en este caso.

EXTR. - Supongo que tratar de dar caza a la definición del arte de tejer por ella misma es algo que no hubiese consentido ningún hombre razonable. Creo, sin embargo, que hay algo que pasa inadvertido a la mayoría: que algunas realidades, por su propia naturaleza, comportan símiles sensibles fáciles de comprender, que pueden exhibirse sin mayor dificultad cuando se quiera dar, a quien la pida, una explicación sobre alguna de ellas, sin ninguna complicación ni argumento; pero, de las realidades más altas y valiosas, en cambio, no hay imagen alguna nítidamente adaptada a los hombres; en tales casos, entonces, si se quiere contentar al alma de quien pregunta, no hay posibilidad de señalar algo sensible que corresponda a tal realidad y que bastaría para complacerla. En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. **Pues las realidades incorpóreas, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio;** y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento<sup>470</sup>.

---

<sup>470</sup> *Político*, 285d-286a.

El *Político* ya había manifestado en la argumentación anterior la necesidad de tener modelos simplificados para poder entender cosas que de otra manera son difícilmente comprensibles:

EXTR. - ¡Qué difícil es, queridísimo amigo, poder presentar de modo suficiente, sin recurrir a modelos, cualquier cosa importante! Pues podría parecer que cada uno de nosotros todo lo sabe como en sueños, pero, cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora<sup>471</sup>.

En los párrafos previos al primero de los textos citados, se utilizará como procedimiento metodológico el uso de modelos o paradigmas<sup>472</sup>, tomándose como referencia la adquisición del conocimiento de las letras - del abecedario- cuando los niños empiezan a leer, hasta llegar a definir en abstracto qué es un modelo:

EXTR. - Por lo tanto, ¿comprendes bien ahora que un modelo se forja, precisamente, cuando una misma cosa que se halla en otra cosa diferente y aislada de la primera es objeto de una opinión acertada y, al ser comparada, da nacimiento a una única opinión verdadera sobre una cosa y la otra juntas?

J. SÓC. - Así parece<sup>473</sup>.

Y, por fin, se decide buscar un modelo concreto y sencillo que permita dar cuenta de la función del rey dentro del género de los que se cuidan de los asuntos de la ciudad:

EXTR. - Por lo tanto, si es eso lo que sucede, ¿para nada desentonaríamos ni tú ni yo, si comenzáramos tratando de ver en un modelo particular la naturaleza del modelo en general y, a continuación, trasladando a la forma del rey, que es la más importante, la misma forma que hallamos en cosas menores, nos propusiéramos, mediante un modelo, conocer metódicamente en qué consiste la atención de los asuntos de la ciudad, para que el sueño se vuelva así vigilia?

J. Sóc. - Tienes toda la razón.<sup>474</sup>

---

<sup>471</sup> *Político*, 277d.

<sup>472</sup> Cf. *Le Politique* (Flammarion), pp. 45-47.

<sup>473</sup> *Político*, 278c.

<sup>474</sup> *Político*, 277e.



El modelo propuesto es una subdivisión del arte de tejer. Y en todo un largo proceso dialéctico sobre el arte de la vestimenta, Platón aprovecha para reiterar su teoría de la causalidad –una cosa son las causas propiamente dichas y otras las concausas o causas auxiliares-, y, después de muchos recovecos dialécticos, él mismo se frena e introduce una digresión importante sobre el arte de juzgar el exceso y el defecto, sobre el arte de la medida. Y en este arte de medir se distingue una medida relativa –por ejemplo, respecto de los opuestos, como lo grande y lo pequeño-, y una medida absoluta, que él denomina el “justo medio”, un patrón de medida que tiene un claro sentido ontológico:

Extr. - Está claro que podríamos dividir el arte de medir, como dijimos, cortándolo en dos del siguiente modo: ubiquemos en una de sus porciones a todas aquellas artes que miden en relación con sus opuestos un número, una longitud, una profundidad, un ancho, una velocidad; y, en la otra, a las que miden en relación con el justo medio, es decir, con lo conveniente, lo oportuno, lo debido y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos<sup>475</sup>.

Después de esta digresión sobre el arte de medir se hace una síntesis del método dialéctico de división en especies y unificación en géneros, según semejanzas y desemejanzas bien sopesadas, y es aquí donde parece refractarse el tema del propio Diálogo, pues el propio Extranjero se pregunta: “[...] ¿por qué hemos emprendido la búsqueda sobre el político? ¿Es por el político mismo por lo que nos la hemos propuesto o, más bien, para hacernos más hábiles dialécticos en todo tipo de cuestiones?”

Y aquí enlazamos, en forma circular, con el párrafo inicial que comentábamos al principio, sobre la dificultad de encontrar imágenes sensibles que nos permitieran comprender con más facilidad las Formas inteligibles. Y, de ahí, la necesidad de dominar el arte de la dialéctica (junto con la división de los tipos de causas y el arte de la medida) y acudir a modelos simplificados que, por analogía, nos den cuenta de

---

<sup>475</sup> *Político*, 284e.

las razones adecuadas sobre las realidades incorpóreas, en este caso la Forma del político y aquellas con las que está relacionado (por semejanza, por oposición o de otra manera)<sup>476</sup>. Esta necesidad de ejercitarse en “poder dar y recibir razones”, y de “practicar con objetos pequeños”, es hacia lo que apuntaba toda la argumentación previa, pues “es a ellas [a las Formas inteligibles], sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento”; un extracto del texto citado nos lo recuerda:

En consecuencia, es imprescindible ejercitarse para poder dar y recibir razón de cada cosa. Pues **las realidades incorpóreas**, que son las más bellas e importantes, pueden mostrarse con claridad sólo valiéndose de la razón y por ningún otro medio; y es a ellas, sin duda, a las que apunta todo lo dicho hasta el momento. Más sencillo resulta, empero, en todos los casos, practicar con objetos pequeños que hacerlo con los más grandes<sup>477</sup>.

Una analogía con este texto del *Político* se puede ver en *La República* cuando se habla de la astronomía, y se hace referencia a la experiencia sensible del cielo –lo que nosotros llamaríamos la astronomía observacional-, a las figuras de las estrellas, a sus relaciones numéricas y a sus movimientos aparentes, como un modelo sensible que no se debe confundir con las verdaderas Formas matemáticas de las figuras, los números o los tipos teóricos de movimientos –lo que podríamos llamar la astronomía teórica-, que sólo son aprehensibles a través de la razón, como haría un geómetra o un *físico teórico*, diciéndolo de forma anacrónica. El texto de referencia es este:

[...] ¿aprender astronomía, si es que estudiarla nos ha de ser ventajoso con respecto a lo que decimos?

-De este modo. Estos bordados que hay en el cielo están bordados en lo visible, y aunque sean los más bellos y perfectos de su índole, les falta mucho en relación con los verdaderos, así como de los movimientos con que, según el verdadero número y las verdaderas figuras, se mueven la rapidez real y la lentitud real, en relación una con otra, y moviendo lo que hay en ellas; movimientos que son aprehensibles por la razón y por el pensamiento, mas no por la vista. ¿O piensas otra cosa?

-De ningún modo.

---

<sup>476</sup> Cf. *Le Politique* (Flammarion), pp. 243-244; sobre la discusión sobre si son las Formas o no lo aquí referido es importante la nota 217 de esta edición.

<sup>477</sup> *Político*, 286a-b.

-Es necesario, entonces, servirse de los bordados que hay en el cielo como ejemplos para el estudio de los otros, en cierto modo como si se hallaran dibujos que sobresalieran por lo excelentemente trazados y bien trabajados por Dédalo o algún otro artesano o pintor: al verlos, un experto en geometría consideraría que son sin duda muy bellos en cuanto a su ejecución, pero que sería ridículo examinarlos con un esfuerzo serio para captar en ellos la verdad de lo igual, de lo doble y de cualquier otra relación<sup>478</sup>.

Esto le ha valido a Platón la ira de los científicos experimentales, que con un modelo de ciencia galileano en mente, han pensado que nuestro filósofo despreciaba la observación en la astronomía, y, por tanto, tiraba abajo la base de la ciencia, y se han olvidado que para el propio Galileo la Naturaleza estaba escrita en caracteres matemáticos, y que, por ejemplo, los tipos – o Formas- de los movimientos – uniformes, uniformemente acelerados, parabólicos, etc.- de la cinemática, son *idealizaciones*<sup>479</sup> de movimientos que no se ven en la Naturaleza.

---

<sup>478</sup> *La República*, 529d-530a.

<sup>479</sup> Si bien en un sentido distinto al de Platón, pero, qué duda cabe, que emparentado con este: no son visibles, sólo se captan por la razón (a partir de la experiencia), se basan en la matemática, etc. Otro ejemplo platónico de la representación de las Formas y de la dificultad de captar éstas, fuera de las filiaciones científicas, pero dentro de la *episteme* ética se encuentra en el *Fedro*: “De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado.” (250b).

## A) Las Formas inteligibles

### 1. ¿Por qué introduce Platón la hipótesis de las Formas inteligibles?<sup>480</sup>

#### A) Una ética-política no relativista

Esta hipótesis de las Formas surge en un principio de la búsqueda de normas y valores en Sócrates, y luego en su discípulo Platón, para enfrentarse al relativismo de su tiempo en el campo de la ética y la política.

Estas teorías relativistas se hacen patentes, por lo que sabemos, en escritos como los *Dissoi Logoi*, los escritos conservados de Antifonte el sofista o del preplatónico Demócrito; este último intentando enfrentarse sin éxito a los relativistas. Pues para fundar valores absolutos y tener medidas objetivas en el campo de la ética era necesario postular objetos distintos a los fenómenos, objetos reales, que Platón llamaría Ideas o Formas.

---

<sup>480</sup> Harold Cherniss es el autor –en el que basamos esta somera introducción al tema– del que consideramos el mejor artículo de introducción a la hipótesis de las Ideas o Formas inteligibles de Platón, «The Philosophical Economy of the Theory of ideas», *American Journal of Philology* 57 (1936) [reeditado en H. CHERNISS, *Selected Papers*, ed. L. Taran, Leiden 1977], pp. 445-456. Cherniss habla de una hipótesis económica porque debería dar explicación al mismo tiempo de los fenómenos éticos, epistemológicos y ontológicos, y fundar un cosmos racionalmente unificado. Frente a teorías contradictorias que no son capaces de dar cuenta de estos fenómenos, y menos de dar una teoría unificada, surge la hipótesis de las Ideas. En palabras del propio Cherniss: “Me parece que la lectura de los diálogos muestra que Platón estimaba necesario forjar una hipótesis única, susceptible de resolver únicamente con ella las dificultades de cada uno de estos dominios, y susceptible también de fundar un cosmos racionalmente unificado, ligando unos con otros los diferentes aspectos de la experiencia.”, «The Philosophical Economy of the Theory of ideas», *American Journal of Philology* (1936), p. 446.

## B) Una Epistemología adecuada

Si sobre esta hipótesis se quiere construir una teoría ética acabada que dé cuenta de la actividad humana es necesario subsumir ésta bajo una teoría epistemológica adecuada. Y esto es lo que ensayará Platón por ejemplo en el *Menón*, al plantear que antes de enseñar qué es la virtud hay que saber lo que es, y no se trataría simplemente de determinar algunas características de la virtud sino de dar una definición esencial de ésta, y, más aún, de que las distintas virtudes puedan ser conocidas de manera directa -al margen de los fenómenos-, de ahí la sugerencia de la *anámnesis*, de la concepción de la *rememoración*. Si se quieren poder enseñar realmente las virtudes habría que distinguir las de las meras opiniones, esto sería un asunto fundamental; porque si no es así, estaríamos atrapados en un realismo subjetivo, o intersubjetivo, como el de Protágoras, que necesariamente nos arrastraría a un relativismo basado en lo que cada individuo o grupo cree.

Como vemos, era necesario para Platón construir una epistemología que pudiera salvar los fenómenos de la sensación y de la intelección antes de ocuparse de sus objetos de forma inmediata. Había que analizar las actividades psíquicas antes de decir algo sobre la naturaleza de sus objetos de conocimiento. De tal manera que -siguiendo un método indirecto- si probáramos que la intelección y la sensación son dos formas de conocimiento distintas, probaríamos la existencia de las Ideas o Formas. Dicho de forma más rotunda: si la intelección es esencialmente distinta de la opinión recta, entonces es que tienen que existir Formas reales, separadas, y que no son meros conceptos nuestra intelección. En este sentido, se especificará que la opinión recta no puede dar razón de sí misma, sino que es el resultado de la persuasión y está sujeta a influencias externas, mientras que el verdadero conocimiento (el alcanzado a través de la intelección) sí que da razón de sí mismo (o puede probar su objeto), es enseñable y no se deja quebrantar mediante la persuasión.

En *La República* ya se explicita que la facultad sensitiva –fuente de la opinión- es distinta de la facultad intelectual –fuente del conocimiento-, pues ambas tienen objetos distintos. En el *Teeteto* se afirma que el conocimiento no puede ser

identificado con la sensación, pues la rectitud de la opinión es puramente accidental, dado que ésta puede ser verdadera o falsa, de tal modo que la opinión recta no puede formar parte de ninguna forma de conocimiento. Y, dado que el conocimiento no puede ser explicado por una teoría que se refiera a los objetos sensibles, es necesario postular que los verdaderos objetos del conocimiento están más allá de lo sensible. Platón entiende que es insuficiente la abstracción y generalización a partir de las percepciones, o la intuición sensible, que sería la vía que seguiría Aristóteles. La intelección no tiene por objeto lo mismo que la percepción, capta directamente su propio objeto: esto es la base de la hipótesis de las Formas.

En el *Fedón* Platón recordaba que los fenómenos no pueden ser explicados por causas puramente mecánicas, físicas –que estén en el mismo plano que los fenómenos- sino inteligentes (de ahí la decepción del joven Sócrates ante la postulación fallida del *Nous* de Anaxágoras). Es decir, hay que saltar por encima de los fenómenos, hay que salir de la caverna. De ahí que llegue a decir en el *Parménides* que sin las Ideas es imposible el pensamiento y el razonamiento. Las Ideas no pueden ser meros contenidos mentales - ¿cómo explicar la realidad a partir de meros contenidos mentales? -. La mal denominada *abstracción* en Platón tiene que tener un objeto del intelecto real e independiente, no meros pensamientos o conceptos abstractos.

El conocimiento supone un contacto directo del intelecto y su objeto, que tiene que ser previo a la sensación –de ahí la *anámnesis*-. El conocimiento debe dar cuenta de sí mismo y de las sensaciones y la opinión, para escapar al sensualismo, dependiente siempre de los sentidos (Protágoras). O para escapar al nihilismo psicológico de Gorgias: nada es cognoscible. O al dilema de Demócrito entre sentidos e intelecto. De ahí la hipótesis de las Formas: el intelecto tiene sus propios objetos reales –de esta forma se salvan los fenómenos psíquicos.

### C) Un fundamento físico del conocimiento (y del *nomos*)

Pero la ontología de las Formas no puede basarse sólo en el proceso de conocimiento, sino en el mundo físico. El mundo físico es previo al conocimiento y a la ética, y la hipótesis debe ampliarse a la Naturaleza. O, dicho de otra manera: existe otro dominio que precede naturalmente al conocimiento y a la sensación, y es el rasero por el cual todas las teorías epistemológicas deben ser finalmente juzgadas. Este dominio es el del mundo físico, pues sus características no dependen -son independientes- de los procesos psíquicos.

Si el conocimiento se reduce a la sensación, dice Platón en el *Teeteto*, la Naturaleza no sería más que un flujo de movimientos, y los objetos y cualidades no serían más que estados transitorios de esos movimientos (este es el salto que da Platón desde la concepción de Protágoras a las teorías de Heráclito y sus discípulos, entendidas en los propios términos de la filosofía platónica). Es necesario un criterio natural e independiente de los propios fenómenos cambiantes porque si no la hipótesis de las Formas sería puramente pragmática, y se limitaría a ser una convención para determinar qué es bueno o malo, verdadero o falso. La explicación de los fenómenos para Platón es posible siempre que se base en realidades que no son, en sí mismas, cambiantes y transitorias.

El *Teeteto* nos dice que para explicar la alteración del mundo sensible son necesarias cualidades abstractas inmutables, y subsistentes. Por el contrario, para el relativismo las cualidades de las cosas y las propias cualidades en sí cambian continuamente, y las percepciones que se basan en estas son, pues, cambiantes e indiscriminadas. De tal forma que el relativismo se saltaría las leyes de la lógica –esto tanto para Platón como para Aristóteles: no se atendería ni a la ley de tercio excluso ni a la de contradicción-, y no separaría cambio cualitativo –ligado a *realidades inmateriales*- y cambio cuantitativo; suponiendo, además, que el primero es consecuencia del segundo. De ahí que en el *Filebo* se haga una necesaria distinción entre medida cuantitativa –puramente relativa- y medida cualitativa –la norma o patrón para medir-. Que lleva en el *Timeo* a distinguir, por ejemplo, los fenómenos del agua, fuego, etc. de las Ideas o Formas correspondientes de estos mismos elementos.

#### D) Un fundamento ontológico: las Ideas o Formas

La estabilidad y la explicación del mundo fenoménico sólo se puede llevar a cabo desde un mundo suprafenoménico –en sentido ontológico, no sólo epistemológico-. No era suficiente concebir una ontología adecuada a las exigencias de la epistemología, de la misma manera que no era suficiente concebir una epistemología susceptible de dar cuenta de los fenómenos éticos, por eso Platón creía que había que ampliar la hipótesis ontológica de las Ideas para dar cuenta de los datos del mundo físico.

Los tres órdenes –el de la existencia, el del conocimiento y el de los valores- se podrían explicar a partir de una misma hipótesis que unificaría así los aparentes fenómenos o apariencias heterogéneos que percibimos, y fundaría un cosmos racional. De ahí la necesidad que lleva a Platón a concebir y utilizar la hipótesis de las Formas, según Cherniss.

## 2. Qué son realmente las Formas inteligibles y qué clases hay

Para nosotros, la hipótesis fuerte de la existencia de lo incorpóreo supone la existencia real de seres sin cuerpo (sin cuerpo físico), no meramente lo incorpóreo entendido como cualidades o propiedades de los cuerpos, o como procesos psíquicos de los cuerpos –imaginación, pensamiento- con sus productos (fantasmas, seres imaginarios o afecciones de cualquier tipo). No sería apropiado decir que el color rojo de esta mesa o la tristeza de Sócrates son incorpóreos<sup>481</sup>. Hablamos de

---

<sup>481</sup> Es decir, los significados de *incorpóreo* podrían ligarse a los tipos de seres, como de hecho hace Aristóteles con este concepto y con tantos otros, al distinguir significados principales y derivados basados en tipos de realidades. En Platón se podría decir que se distinguen dos ámbitos de seres, pero con variantes dentro de cada ámbito –los cuerpos astrales, por ejemplo, no son los mismos que los cuerpos terrestres en el ámbito físico; pero las relaciones o las propiedades relacionales (igual, semejante-proporcional) inteligibles no son iguales a las Formas de especies de animales, siendo ambas inteligibles, pero ligadas a modelos biológicos o a paradigmas matemáticos o éticos, respectivamente. Otro asunto es que, desde un vocabulario externo, uno pueda distinguir significados a través de términos, como incorpóreo de acorpóreo, o



realidades incorpóreas, de seres incorpóreos. De ahí la candidatura, en primera instancia, de las Formas inteligibles platónicas que parece que podrían cumplir estos requisitos. Pero la pregunta no es en principio ¿son las Formas incorpóreas?, sino más bien ¿qué son las Formas en Platón? Porque de acuerdo con esto podremos ver si es apropiado o no denominarlas incorpóreas en su pleno sentido. No sería muy apropiado decir que el pensamiento de Sócrates es incorpóreo –como actividad o cualidad de un cuerpo- a no ser que se entienda que existe por sí mismo o tiene entidad propia.

Veamos, pues, si Platón plantea las Formas como meras abstracciones (del sujeto), conceptos universales lógicos (o epistemológicos) o propiedades del lenguaje (significados), o reglas de conocimiento, o de qué manera.

### a. Características de las Formas<sup>482</sup>

En el *Fedón* Platón dice:

-Vayamos, pues, ahora -dijo- hacia lo que tratábamos en nuestro coloquio de antes. La entidad misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otras? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?

- Es necesario - dijo Cebes- que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones, Sócrates.

- ¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, o de cosas iguales, o de todas aquellas

---

corporal de corpóreo, o descorporeizado (descarnadao) frente a incorpóreo, etc. Aunque las almas racionales se asimilen al mundo inteligible en Platón de hecho forman un ámbito cruzado, transversal, difícil de conceptualizar.

<sup>482</sup> La primera parte de esta sección, “Qué son realmente las Formas inteligibles”, es deudor del magnífico artículo de Luc Brisson titulado “Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon” en Pradeau, J.-F. (Coor.), *Platon, les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 55-85. Siguiendo a este autor, hemos utilizado casi siempre la denominación Formas inteligibles (o a veces Formas de modo abreviado) en vez de Ideas para hablar en Platón de lo Bello en sí, lo Igual en sí, etc., pues creemos que es menos equívoco que la palabra moderna “idea” y se aprecia más la relación con la denominación de *forma* en Aristóteles.

que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario, a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?

- Así son, a su vez - dijo Cebes, estas cosas: jamás se presentan de igual modo.

- ¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

- Por completo dices verdad -contestó.

- **Admitiremos entonces, ¿quieres? - dijo-, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.**

-Admitámoslo también -contestó.

- **¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?**

- También esto -dijo- lo admitiremos.<sup>483</sup>

Aquí se habla de dos especies de seres, una visible y otra invisible, una que nunca es idéntica a sí misma, que cambia continuamente y que se puede tocar y ver, otra que siempre es igual a sí misma, que es inmutable y que sólo se puede captar a través de la inteligencia. La segunda de las cuales se sitúa a un nivel más elevado desde el punto de vista ontológico.

En Diálogos posteriores Platón va dando propiedades a esta realidad invisible e inteligible<sup>484</sup>, y dice de ella que es “lo que es totalmente ser” (τὸ παντελῶς ὄν)<sup>485</sup>, “lo que es puramente y simplemente ser” (τὸ εἰλικρινῶς ὄν)<sup>486</sup>, “lo que

---

<sup>483</sup> *Fedón*, 78c-79a. Para las traducciones que se hacen a partir de ahora se sigue utilizando la edición de la Biblioteca Clásica Gredos, salvo que se indique lo contrario.

<sup>484</sup> *La República*, VI, 509 d4: “- Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligible [νοητὸς τύπος] otro, el del visible, y no digo 'el del cielo' para que no creas que hago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?”

<sup>485</sup> *La República* V, 477 a3-5: “- Por lo tanto, tenemos seguridad en esto, desde cualquier punto de vista que observemos: **lo que es plenamente** es plenamente cognoscible, mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido.” Compárese con esta cita donde aparece una de las expresiones tan controvertidas de *El Sofista* 248 e7-9: “EXTR. - ¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes **en lo que es totalmente...**” (τῷ παντελῶς ὄντι).

<sup>486</sup> *La República* V, 477 a7-b1: “-Por consiguiente, si el conocimiento se refiere a **lo que es** y la ignorancia a lo que no es, deberá indagarse qué cosa intermedia entre el conocimiento científico y la ignorancia se refiere a esto intermedio, si es que hay algo así.”

es verdaderamente lo que es” (τὸ ὅ ἐστιν ὄν ὄντως)<sup>487</sup>, o, sin más, “lo que es realmente” (τὸ ὄν ὄντως)<sup>488</sup>. De esta clase de ser sólo se puede decir “simplemente que es” (ἔστιν μόνον)<sup>489</sup> utilizando un presente de eternidad.

Esta clase de seres, de realidades, se caracterizan por:

- a. La unidad: una unidad numérica y estructural (ἑνᾶς; μονᾶς)<sup>490</sup>, no una unidad cambiante en ningún sentido. Pues es pura (καθαρόν)<sup>491</sup> y sin mezcla (ἄμεικτόν)<sup>492</sup>, simple, es decir, sin mezcla con los cuerpos sensibles y sus cualidades, que pertenecen a otro ámbito (e independiente en su naturaleza de otras Formas).
- b. La identidad: A diferencia de las cosas sensibles que no cesan de cambiar, que nacen y perecen, la realidad inteligible se caracteriza por su

---

<sup>487</sup> Fedro, 247 e2-4: “...sino esa ciencia que es de **lo que verdaderamente es ser**. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa.”

<sup>488</sup> Fedro, 249 c1-4: “Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a **lo que es en realidad**.”

<sup>489</sup> Timeo 37d1-7. “Entonces, como éste es un ser viviente eterno, intentó que este mundo lo fuera también en lo posible. Pero dado que **la naturaleza del mundo ideal es sempiterna** y esta cualidad no se le puede otorgar completamente a lo generado...”

<sup>490</sup> Filebo, 15 a4-c2: “...pero cuando uno intenta plantearse el hombre uno y el bovino uno y lo hermoso uno y lo bueno uno, acerca de esas unidades y las semejantes, el esfuerzo sostenido se convierte con la división en controversia.

PRO . - ¿Cómo?

SÓC . - En primer lugar sobre si es necesario admitir que algunas de tales **unicidades** existen realmente; luego ¿cómo ésas, aunque cada una es siempre la misma y no acepta ni la generación ni la destrucción es, sin embargo, esa unicidad del modo más firme?; después de esto hay que plantear si en los seres sometidos al devenir e ilimitados está dispersa y convertida en múltiple, o si ella, entera aparte de sí misma - lo que podría parecer lo más imposible de todo- fuera a la vez lo mismo y uno en lo uno y en lo múltiple. La unidad y la multiplicidad acerca de tales seres, Protarco, y no de aquéllos, son causa de gran aporía cuando no son bien convenidas y de la mejor solución cuando se plantean bien.”

Fedón, 80 b2: “... Que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, **uniforme**, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo...”

<sup>491</sup> Banquete, 211 d10-e3: “... ¿Qué debemos imaginar, pues - dijo-, si le fuera posible a alguno ver la belleza en sí, **pura**, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? ... ”

<sup>492</sup> Filebo, 59 c1-3.: “SÓC. - Que tenemos la consistencia, pureza, verdad y, como decíamos antes, integridad o en aquellas cosas que siempre son conformes a lo mismo, del mismo modo y **sin mezcla**, o en las que más emparentadas están con ellas...”

identidad -“Ella permanece siempre la misma” (ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄν)<sup>493</sup>, ella “mantiene siempre las mismas relaciones y la misma naturaleza” (ἀεὶ κατὰ ταῦτα ὄνκαὶ ὡσαύτως ἔχει)<sup>494</sup>-.  
c. Existe en sí y por sí mismo (lo inteligible es en sí)<sup>495</sup>: dado que nunca cambia, ni está sometida a generación y corrupción.  
d. Ser Formas inteligibles (son realidades en sí): ser Forma o Idea<sup>496</sup> es una metáfora visual<sup>497</sup> que Platón utiliza para referirse a la forma de ser de este tipo de realidad captada por la inteligencia.

La relación entre las dos clases de seres, la visible y la invisible, es marcada por Platón también utilizando metáforas espaciales. Así en *La República* se habla de “lugar inteligible” (νοητὸς τόπος)<sup>498</sup>, o en el *Fedro* del famoso “lugar más allá del cielo” (ὑπερουράνιος τόπος)<sup>499</sup>, pero esto no pretende indicar una trascendencia similar a la del Dios cristiano, sino marcar una independencia ontológica separando lo inteligible del ámbito físico, una separación que, por lo demás, no es un aislamiento. De hecho, las propias cosas sensibles en cuanto copias de los originales

---

<sup>493</sup> *Timeo*, 27 d6: “¿Qué es lo que es siempre y no deviene, y qué lo que deviene continuamente pero nunca es?” (hemos alterado la puntuación ligeramente). Cf. *Timeo*, 28 a4, 52 a1-7. También en *La República* VI, 500 c3: “...mirando y contemplando las cosas que están bien dispuestas y se comportan siempre del mismo modo...”, y múltiples lugares más.

<sup>494</sup> *Fedón*, 78 c6: “¿Precisamente las cosas que son siempre del mismo modo y se encuentran en iguales condiciones, éstas es extraordinariamente probable que sean las simples, mientras que las que están en condiciones diversas y en diversas formas, éstas serán compuestas?”. Cf. *La República* V, 479 a2-3, *Crátilo*, 439 33-4.

<sup>495</sup> *Parménides*, 133 a8-9: “- ¿Ves, pues, Sócrates -dijo -, cuán grande es la dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí?”

<sup>496</sup> Sobre el tema quizá el mejor trabajo actual es el siguiente: *Philosophie de la forme : Eidos, Idea, Morphè dans la philosophie grecque des origines à Aristote* : actes du colloque interuniversitaire de Liège, 29 et 30 mars 2001 / travaux du Centre d'Etudes aristotéliennes ; édités par A. Motte ; Chr. Rutten et P. Somville ; avec la collaboration de Laurence Bauloye, A. Lefka et A. Stevens.

<sup>497</sup> Se podría hablar de una *visión intelectual*, igual que cuando Platón habla de la *salud del alma*.

<sup>498</sup> Hemos citado el texto de *La República*, VI, 509 d4 previamente en nota 455. También *Ibidem*. 508 c2: “... lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve.”

<sup>499</sup> *Fedro*, 247 c3.

noéticos se llaman igual que ellos, es decir, las cosas sensibles reciben los nombres derivados de la Forma de la que ellos participan, son homónimos (ὁμώνυμα)<sup>500</sup>.

### b. ¿Crea Platón una *ontología epistemológica*?

Sin embargo, es necesario señalar que Platón suele referirse a las Formas desde el plano del conocimiento. En *La República* nos dice que las cosas sensibles sólo pueden ser objeto de opinión, algo que se sitúa a medio camino entre la ignorancia y el verdadero conocimiento, pues este último tiene por objeto únicamente lo inteligible, y se alcanza para los mortales a través de la reminiscencia, el recuerdo voluntariamente aprendido y trabajado en la vida para captar lo que nuestra alma conoció de las Formas inteligibles cuando estaba *descorporeizada* o fuera del cuerpo terrestre. Ahora bien, este proceso se desencadena a través de la percepción sensible, cerrando una especie de bucle que va desde los objetos sensibles hasta la correspondencia que hace nuestra alma racional con las Formas inteligibles, captadas mediante una especie de intuición intelectual directa, que nos permite, a su vez, entender –en esta vuelta a la caverna- realmente el mundo visible en el que nos movemos.

Lo que queremos señalar aquí, no obstante, es la preeminencia en Platón de la teoría del conocimiento frente a la ontología, de tal manera que el grado de realidad de los seres está en función del conocimiento del que dependen, o dicho al revés, en la medida en que tenemos un tipo de conocimiento tenemos, asimismo, el tipo de entes específicos a conocer, pudiendo hablarse de una verdadera ontología epistemológica, en la medida en que los objetos de conocimiento son la base de la ontología.

Hay autores como Nicholas P. White que han llamado la atención sobre este cruce premoderno entre epistemología y metafísica (en su terminología), como se puede apreciar en este texto:

---

<sup>500</sup> Aristóteles habla, de forma similar, de “parónimos”, y otros, como R. E. Allen, prefiere denominarlos “epónimos”, en cuanto nombres derivados y dependientes de otros. El problema del excesivo aislamiento de las Formas será corregido por Platón después del *Parménides*, en relación con el cambio de estatus ontológico de las almas racionales y, más tarde, con la estructuración y funcionamiento del Cosmos que se desarrollan en el *Timeo*.

For some time philosophers have thought of epistemology and metaphysics as different branches of philosophy, investigating, respectively, what can be known and the basic properties and nature of what there is. It is hard, though, to see any genuine boundary here. The issues irresistibly overlap. Certainly in Plato there is no such divide. His views about what there is are largely controlled by ideas about how knowledge can be accounted for, and his thinking about what knowledge is takes its character from convictions about what there is that is knowable. As a result his doctrines have a different shape from characteristically modern ones.<sup>501</sup>

{Durante algún tiempo los filósofos han concebido a la epistemología y a la metafísica platónica como ramas diferentes de la Filosofía, investigando, respectivamente, qué se puede conocer y las propiedades básicas y la naturaleza de lo que hay. Es difícil, pienso, ver aquí una auténtica frontera. Los temas irremisiblemente se solapan. Ciertamente, en Platón no hay tal división. Sus concepciones acerca de lo que hay están, en gran medida, determinadas por cómo el conocimiento puede ser adquirido y por su manera de pensar qué es el conocimiento, derivando la naturaleza de éste de convicciones sobre lo que se puede conocer. Como consecuencia sus doctrinas tienen un perfil diferente al de las típicamente modernas.}

Nosotros querríamos ser algo más precisos: lo que queremos decir es que la ontología platónica está determinada por la epistemología, es decir, está creada en función de las necesidades de una teoría del conocimiento (o, incluso, se podría decir, de una demarcación entre un conocimiento verdadero y las meras opiniones). Nada mejor que una síntesis del mismo Platón en el *Timeo*, donde se fundan los tres grandes géneros ontológicos –el de las Formas inteligibles, el mundo sensible y el medio espacial o Χώρα- en los tipos de conocimiento :

**...si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros distintos**, estas cosas poseen **absolutamente una existencia en sí**, son **Formas que nosotros no podemos percibir por los sentidos**, sino solo por la inteligencia. En cambio, **si**, como les parece a algunos, **la opinión verdadera no se diferencia en nada de la inteligencia**, hay que suponer que **todo lo que percibimos por medio de nuestro cuerpo es lo más firme**. [51e] Ahora bien, debe afirmarse que la inteligencia y la opinión son dos cosas diferentes, ya que tienen un origen diferente y se comportan de distinto modo. La primera surge en nosotros por medio de la

---

<sup>501</sup> White, N. P., "Plato's metaphysical epistemology", en KRAUT, Richard (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, New York & Cambridge, CUP., 1992, p. 277.

instrucción, la segunda a través de la persuasión. Además, mientras que a la primera le acompaña siempre un razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una es inamovible por la persuasión, mientras que la otra puede ser alterada por esta; y hay que decir que de una todos los hombres participan, mientras que de la inteligencia solo participan los dioses y una pequeña clase de hombres. Si esto es así, [52a] hay que convenir que hay una **primera especie**, la forma inteligible siempre idéntica, inengendrada e indestructible ... es **invisible y no puede percibirse por medio de los sentidos**... Hay una **segunda especie**... **perceptible por los sentidos**, engendrada, siempre en movimiento... **captable por una opinión acompañada de percepción**. Por otra parte, hay un **tercer género** que es eterno, el del espacio, que no admite destrucción, [52b]... **por medio de un razonamiento bastardo sin la ayuda de la sensación**...<sup>502</sup>

Esto explicaría por qué son tan escasos, comparativamente, salvo en la cosmología del *Timeo*, los textos con un vocabulario ontológico directo que no esté filtrado a través de las formas de conocimiento, empezando, claro está, por las denominaciones del ámbito visible y el ámbito inteligible. Algo que aparece desde que en el *Menón* se vislumbra que la reminiscencia debe llevar al alma hacia algo que está más allá de los seres sensibles, a algo que sólo se puede captar por el razonamiento y no por la percepción sensible, y que nuestra alma tiene la capacidad de llegar hasta ellos aun estando en un mundo físico cambiante. Eso también explicaría lo poco usada que es la palabra *ασώματος* (y sus derivados) en el vocabulario platónico para nombrar a las Formas, un atributo que, sin embargo, parece inequívoco y contrapuesto al universo sensible donde todos los vivientes tienen un cuerpo, terrestre, planetario o astral, incluido el propio Universo<sup>503</sup>.

Hemos visto que las Formas son realidades en sí (independientes), idénticas, inmutables, eternas, plenas, simples, y que (casi) nunca son calificadas de incorpóreas en un contexto ontológico directo, sino que son vistas como inteligibles,

---

<sup>502</sup> *Timeo*, 51 d-e. Señalamos en negrita las implicaciones del conocimiento en los tipos de existencia, y, en la última parte del texto, los tres géneros a través de sus clases de conocimiento. Trad. de José M<sup>a</sup> Zamora Calvo, ed. Abada.

<sup>503</sup> Frente al mundo de los organismos vivientes corpóreos sólo están las Formas (y quizá el Demiurgo - ¿un intelecto separado sin cuerpo? - que creó el propio Universo, -¿un artesano que realiza múltiples funciones manuales sin cuerpo?--; en cualquier caso, un constructo genético-causal). Trataremos estos asuntos más tarde.

no sensibles, invisibles, epistemológicamente. La otra manera de plantear qué es una Forma –aparte de por sus rasgos intensionales- es averiguando cuál es el ámbito al que hacen referencia, o, dicho de otra forma, qué tipos de Formas hay (o, por vía indirecta, a qué se refieren en el ámbito sensible). Una clasificación podría ser la siguiente:

- A) Elementos naturales: Fuego, Tierra, Aire...
- B) Cuerpos animados: de plantas, animales, humanos, astros...
- C) Cuerpos inanimados: referentes a minerales, rocas...
- D) Formas relativas al mundo físico: como Movimiento o Reposo, pero con un claro contenido ontológico, como ocurre con Semejanza o Igualdad.
- E) Estados del alma: en el sentido de las virtudes que el alma posee o no, como la Justicia, el Valor, la Sensatez, etc.
- F) Acciones y pasiones: acciones realizadas por humanos o animales o cualquier agente. Lo mismo para las pasiones, incluyendo aquí la propia capacidad de las Formas para ser conocidas.
- G) Formas del mundo ético y político: virtudes como Justicia, Valor, Templanza, Prudencia, Amistad... (hay un isomorfismo entre las virtudes del alma y las de la polis, porque hay funciones análogas en las distintas partes del alma al igual que hay diferentes funciones en los distintos grupos sociales, así como en los equilibrios -o desequilibrios- que hay en el conjunto del alma o del Estado).
- H) Formas matemáticas: Círculo, Triángulo, Tres, Proporción (medias), Igualdad, Semejanza... [estas últimas pueden ser más generales]
- I) Formas de contenido básicamente ontológico: como serían Identidad, Diferencia o Ser... o Eternidad. O Bien/Belleza.



- J) Formas de artefactos contruidos por los humanos: mesa, cama, telar.
- K) Formas de construcciones sociales/políticas: sistemas de gobierno (democracia, tiranía...), agrupaciones sociales como fraternías, demos, etc. [en *La República* IX, 592b se plantea un posible paradigma de Estado, es decir, un modelo bueno (perfecto) de organización política pues el propuesto en el Diálogo es un Estado de papel, en palabras escritas]

De cualquier manera, hay que recordar que Platón -que siempre tuvo en su horizonte una teoría generalizada de las Formas- nos dice en el *Parménides*, a través del personaje del mismo nombre, lo siguiente: “...aún no te has dado cuenta de la magnitud de la dificultad, si supones y distingues siempre **sendas Formas para cada una de las cosas que son.**”; y, unas líneas después: “- Porque creo, Sócrates, que tanto tú como cualquier otro que sostenga que **de cada cosa hay cierta realidad que es en sí y por sí...**”<sup>504</sup>. Algo que se vuelve a reiterar en el *Timeo*:

“¿Acaso el fuego es algo en sí y todo aquello a lo que hacemos referencia en el lenguaje tiene una entidad independiente?, ¿o lo que vemos y cuanto percibimos a través del cuerpo, es lo único que posee una realidad semejante, y no hay, además de esto, nada en absoluto y en vano **afirmamos que hay una forma inteligible [εἶδος νοητόν] de cada objeto**, puesto que esto sería una mera palabra?”<sup>505</sup>

Lo cual nos habla de que el filósofo de Atenas seguía teniendo en mente que para cada tipo de objetos –de cosas sensibles- debía existir una Forma inteligible, a pesar de que esto nunca se aclare suficientemente.

---

<sup>504</sup> *Parménides*, b 1-2, y c 3-4, respectivamente.

<sup>505</sup> *Timeo*, b-c 6. Negrita nuestra.

Pero las objeciones a los tipos de Formas o al alcance que puedan tener éstas, muchas veces tienen un punto de partida erróneo. Se da por supuesto que las Formas no son más que abstracciones de algún tipo que toman como punto de partida el ámbito sensible, y que lo que son las Formas se agota en este concepto o noción abstracta. Pero esto es ignorar el pensamiento platónico, pues una cosa es querer explicar el ámbito sensible a partir de las Formas, y otro muy distinto reducir las Formas a meras abstracciones de éste. Y así se convierte en un problema crucial saber de qué cosas hay o no Formas, o la propia extensión del campo de las Formas, algo que para Platón bien pudiera ser secundario una vez probado que son condición necesaria y suficiente (como se puede apreciar en los casos matemáticos o ético-políticos) para hablar de una estructura inteligible, de un conocimiento cierto – verdadero, estable, racional y enseñable-, captado por nuestro pensamiento y nuestro intelecto –*Nous*. No se podría explicar nada en la naturaleza si no es gracias a postular un modelo inteligible, y a la estructura matemática que ordena, regula y da sentido a los movimientos y cambios físicos, incluidos los de la propia alma humana, y que se debería tomar de modelo para la organización de la principal construcción cultural humana: la *polis*.

Platón decidirá desde el *Fedón* darle la vuelta al método de explicación racional de la realidad, y dejar de partir de las experiencias sensibles para partir de los propios conceptos que hacen referencia a las Formas, y ese es el núcleo de la segunda navegación platónica.

### 3. Relación entre las cosas sensibles y las Formas inteligibles<sup>506</sup>

<sup>506</sup> Seguimos de cerca en esta sección el planteamiento de Luc Brisson en “Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon” en Pradeau, J.-F. (Coor.), *Platon,, les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, pp. 55-85.

## a. Formas como modelos asimétricos de las imágenes sensibles

Lo cierto es que Platón intentará resolver, después de haber hecho lo propio en el *Sofista* con las relaciones entre las Formas, el problema de la participación de las cosas sensibles en las Formas inteligibles en el *Timeo*, reconvirtiendo la relación entre ambas en una relación asimétrica, dado el diferente grado ontológico de unas y otras, y asumiendo los siguientes puntos:

- i. Puede haber varias imágenes de un mismo modelo: pero sus características comunes dependen de éste.
- ii. Las imágenes presentan una fidelidad más o menos grande al modelo, pero nunca se pueden igualar/identificar con él.
- iii. Para saber de qué es algo imagen es necesario conocer el modelo del que depende.

Estos puntos, no obstante, están supeditados a una serie de presuposiciones previas que son necesarias si se quiere interpretar correctamente la relación platónica de las cosas sensibles en las Formas inteligibles. Son estas:

- 1) Las Formas inteligibles y las cosas sensibles no se sitúan en el mismo nivel de realidad; ambas están separadas en distintos ámbitos.
- 2) Las cosas sensibles deben, por tanto, mantener una relación con las Formas inteligibles (la separación no puede ser tal que haya una incomunicación total).
- 3) Esta relación es una relación de imitación, en el sentido de una relación de copia a modelo.
- 4) En este modelo (metáfora) de la imitación, lo inteligible funciona como la causa y lo sensible como el efecto.

- 5) Por consiguiente, es una relación asimétrica, donde lo sensible depende para su forma de existencia y para su estructura de lo inteligible, mientras que lo inteligible existe por sí mismo.

En los puntos previos se da por supuesto que las cosas sensibles tienen un déficit de realidad y de valor respecto a las inteligibles, que no debe interpretarse como una mera graduación de más o menos. Pues si se hace esto se estaría diciendo que lo sensible tiene las mismas características que lo inteligible pero degradado, es decir, en un grado menor, sin separar la distancia ontológica de géneros, y, entonces convertiríamos a las Formas en clases universales –en universales clasificatorios- que simplemente abarcarían a grupos de cosas sensibles.

### b. Causas ejemplares y tipos de realidades (o cómo la imagen nunca puede ser como el modelo)

Hay que insistir en que hay una distinción ontológica entre un tipo de seres y otros, que conlleva distintas características para cada uno de ellos, y no es un mismo nivel graduado de más a menos. Si no se hiciera esta distinción ontológica la dialéctica no tendría ya sentido, pues se debería admitir como en la lógica aristotélica (no tanto en el propio Aristóteles), que la realidad varía en función inversa a la universalidad, es decir, que cuanto más universal o general fuera una clase menos real sería; mientras que en Platón ocurre a la inversa: cuanto más general una Forma (que no es un universal o clase lógica) más realidad tiene –por ejemplo la Forma del Bien sería más real que la de Animal, o esta que la de caballo; diríamos que las primeras abarcan más realidades que las segundas, no simples notas abstractas lógicas.

Por otra parte, la idea de separación se reconvertiría en una mera cuestión de escala. Y no se podría explicar por qué las cosas sensibles pueden no existir y recibir cualificaciones opuestas –pues van cambiando-, ni por qué la Formas inteligible no cambian nunca.

#### 4. Nuevo replanteamiento de la relación entre el ámbito sensible y el inteligible: la solución del *Timeo*

- a. ¿Cómo es que hay múltiples cosas perceptibles, unas distintas de otras, que con el tiempo aparecen y luego desaparecen, y que no paran de moverse y cambiar?  
Un tercer tipo de realidad: el espacio material (Χώρα)

Si asumimos el modelo de participación anterior -el del modelo y sus copias guardando la asimetría y la distancia ontológica-, sí se evitaría caer en malentendidos muy extendidos a la hora de comprender a Platón, y convertiríamos a las Formas inteligibles en causas ejemplares (no sólo formales) que explicarían las características de sus *imitaciones sensibles*. Pero esto no sería suficiente, pues habría una serie de puntos que aún habría que explicar:

- i) La existencia de las cosas sensibles.
- ii) Que éstas sean múltiples.
- iii) Que sean distintas.
- iv) Por qué aparecen y desaparecen.
- v) Y por qué están en continuo movimiento.

Dando por supuesto que el *Timeo* sigue utilizando la hipótesis de las Formas inteligibles, en particular desde la peculiar ontología epistemológica platónica, de lo que se trata es de intentar explicar las características de las cosas sensibles y su relación con lo inteligible, desde una completa hipótesis (mito verosímil) del origen y estructura del Cosmos. Y la primera hipótesis que hay que sostener es la del medio

espacial o material. La Chora (Χώρα) como medio espacial o material permitiría dar cuenta de los siguientes asuntos:

- 1) La Χώρα explica, en cuanto que es un medio espacial y un material estructural, que las cosas sensibles sean múltiples y distintas unas de otras<sup>507</sup>.
- 2) La Χώρα da el modo de existencia a las cosas sensibles al situarlas en un lugar donde ellas aparecen y desaparecen, y, además, se distinguen unas de otras –pluralidad.

Para una cosa sensible no encontrarse en ningún lugar en ningún momento equivale, según Platón, a no existir<sup>508</sup>.

- 3) La realidad de las cosas sensibles en cuanto imágenes del modelo inteligible se deriva del material, del lugar donde nacen y mueren, y se distinguen unas de otras. Las cosas sensibles son, en última instancia, conglomerados de poliedros que se ensamblan y se disgregan, formando cuatro elementos en flujo permanente.
- 4) La Χώρα es un tercer género o principio, eterno, indestructible, que es el emplazamiento para todo lo que nace. Un género que no se capta por los sentidos sino por un tipo de razonamiento muy extraño, pues no está orientado hacia las Formas, con las que, no obstante, comparte algunas características: en cuanto el espacio material es inmutable y eterno. En forma de aforismo:

“... el ser (ὄν), la *chora* y el devenir (γένεσις), he aquí tres cosas distintas y que existen antes del nacimiento del cielo”<sup>509</sup>

---

<sup>507</sup> El modelo platónico de la Χώρα está construido sobre una imagen biológica –receptáculo o madre- de la concepción de un ser vivo –cuyo padre pone la simiente: el demiurgo. Así que vendría a ser como un terreno donde se plantan semillas de diversos cereales que hace las veces de una tierra madre donde germinan las distintas plantas cada una con su forma particular. De ahí la doble función de la Χώρα: ser el lugar o espacio donde nacen los seres y, a la vez, los materiales con que se nutren y se desarrollan, de los que ellos están hechos –el propio terreno, y los demás elementos naturales-.

<sup>508</sup> Esto se refiere al ámbito de los cuerpos frente a la inespacialidad y atemporalidad de lo incorpóreo de la realidad inteligible.

Como decíamos arriba y muestra el texto que aparece debajo, la imagen sensible es, respecto a su modelo, inteligible, idéntica y diferente; la causalidad ejemplar puede dar cuenta de la identidad, pero nunca de la diferencia: de ahí el papel de la *Χώρα*. En palabras de Platón:

...recibe siempre todo [la *Χώρα*] sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones; y tanto lo que ingresa como lo que sale son siempre imitaciones de los seres, impresos a partir de ellos de una forma difícil de concebir y admirable...<sup>510</sup>

Y respecto a la ampliación que se ve obligado a hacer Platón de una ontología que funcionaba con dos nociones opuestas, la del ámbito inteligible y la del ámbito sensible, para incorporar a la *Χώρα* como tercera en cuestión, el siguiente texto lo manifiesta con claridad:

... una es la especie inmutable, no generada e indestructible y que ni admite en sí nada proveniente de otro lado ni ella misma marcha hacia otro lugar, invisible y más precisamente, no perceptible por medio de los sentidos, aquello que observa el acto de pensamiento. Y lo segundo lleva su mismo nombre y es semejante a él, perceptible por los sentidos: generado, siempre cambiante y que surge en un lugar y desaparece nuevamente, captable por la opinión unida a la percepción sensible. Además, hay un tercer género eterno, el del espacio, que no admite destrucción, que proporciona una sede a todo lo que posee un origen, captable por un razonamiento bastardo sin la ayuda de la percepción sensible, creíble con dificultad, y, al mirarlo, soñamos y decimos que necesariamente todo ser está en un lugar y ocupa un cierto espacio, y que lo que no está en algún lugar en la tierra o en el cielo no existe.<sup>511</sup>

---

<sup>509</sup> *Timeo*, 52 d2-4.

<sup>510</sup> *Ibidem*, 50 c4-6. Un texto paralelo: "...una imagen tiene que surgir en alguna otra cosa y depender de una cierta manera de la esencia o no ha de existir en absoluto, puesto que ni siquiera le pertenece aquello mismo en lo que deviene, sino que esto continuamente lleva una representación de alguna otra cosa. Además, el razonamiento exacto y verdadero ayuda a lo que realmente es: que mientras uno sea una cosa y el otro, otra, al no generarse nunca uno en otro, no han de llegar a ser uno y lo mismo y dos al mismo tiempo" (*Timeo*, 52 c2-d1).

<sup>511</sup> *Timeo*, 52 a-b. Las últimas líneas es como volver a los razonamientos de Zenón de Elea, pero desde un marco totalmente diferente.

El análisis de los factores que dan lugar a la existencia del Universo lleva a Platón a distinguir la *Chora* en cuanto elemento básico para explicar el Cuerpo del Universo –al igual que se hace con el análisis racional de los triángulos que forman los cuatro elementos-, que, junto con el Alma del Mundo, forman realmente el ámbito sensible. Lógicamente la *Chora* –como le ocurre a la materia prima aristotélica, aunque su concepción sea diferente- no tiene una existencia separada, independiente en la realidad de lo que hay, pero es el fundamento precorpóreo necesario para que existan los cuerpos, y es un elemento primordial para explicar la ontología corpórea-sensible, representando el polo opuesto a los movimientos inteligentes y ordenadores impulsados por las almas que rigen el Universo (y, en primera instancia, por el Demiurgo, otra construcción necesaria en la dramatización racional para explicar los fines del Cosmos, y su tendencia a la perfección, solo frenada y limitada por la resistencia irracional de lo corpóreo, cuyo fondo es la *Chora*).

#### b. Más allá de las causas mecánicas: el origen del cosmos por una causa eficiente inteligente –el Demiurgo-

Para dar cuenta del orden, de las proporciones y de la medida que regula ese orden en el Universo, es necesario recurrir a otras causas distintas a las Formas inteligible y la *Χώρα*. No es suficiente con una explicación naturalista como la de los presocráticos, que, aunque pudieron llegar a utilizar causas materiales y formales (dicho con terminología aristotélica), no pasaron de una explicación mecánica; incluso en el caso de Anaxágoras, pues su Inteligencia cósmica –su *ΝΟΥΣ*- no planifica y organiza el cosmos, y apenas llega a intervenir en el proceso de desarrollo de la Naturaleza.

Es necesaria, pues, la introducción, por un lado, de una auténtica causa eficiente –el Demiurgo-, a la par que una causa motriz que explica el cambio en el Cosmos –el Alma del Mundo-, junto con un principio de orden –dado por las



matemáticas (a través de las relaciones y estructuras definidas por los números y las figuras).

El demiurgo actuará, entonces, en la cosmología platónica como una casusa eficiente<sup>512</sup>, que tomará como modelo las Formas inteligibles, para reproducir “en la medida de lo posible” (en la medida en que la *Χώρα* lo permita), la naturaleza y las propiedades de las Formas. El demiurgo, por otro lado, en cuanto que es un dios, es bueno, y lo que produce debe ser bueno. Esto introduce, desde esta perspectiva, la noción de una causa final, de un fin a la hora de construir el ámbito natural, el cosmos visible; pues lo hará de la mejor manera posible, siguiendo el modelo inteligible (y, en particular, la forma del Bien).

Platón relata en el *Timeo* la generación y estructuración del universo como un ser vivo, dotado de cuerpo y alma. Tanto en el cuerpo del mundo como en su alma intervienen las matemáticas –y, de igual forma, en el cuerpo y el alma humanas-. En el caso del cuerpo del mundo, se podría afirmar que se hace una descripción básicamente matemática a partir de los triángulos elementales que forman poliedros asociados con los cuatro elementos, introducidos como raíces de todas las cosas en Empédocles, y aquí geometrizados. De tal manera que las cosas y sus cualidades, y las relaciones entre estas, se acaban expresando, en última instancia, en forma de estructuras o relaciones matemáticas, y precisamente esto es lo que da unidad e identidad a las cosas sensibles del cosmos, pues es lo que comparten con las Formas inteligibles. Es decir, la participación del ámbito sensible -digamos *físico* en sentido griego- en el ámbito inteligible significa, en este contexto, la forma de organización matemática; o, dicho de otro modo, lo que de permanente e inteligible tiene el mundo natural lo tiene gracias a la organización matemática subyacente al cambio continuo que percibimos, y que deriva de las Formas matemáticas inteligibles del modelo invisible.

En resumidas cuentas, todo en el universo puede ser explicado, en último término, en términos matemáticos, y las matemáticas funcionan como un mediador

---

<sup>512</sup> La discusión sobre *El Sofista* 248 d-249a respecto a Formas que pierden su inmutabilidad no es pertinente. Porque no hay *dýnamis* activa poseída por la Forma. Es el demiurgo –que es un intelecto- en el *Timeo* quien pone en funcionamiento la *dýnamis* de la Forma inteligible, la cual no toma ninguna iniciativa, es decir, la Forma no puede tener movimiento propio, porque no es una causa eficiente.

entre lo sensible y lo inteligible, o, mejor: las matemáticas representan en el *Timeo* la presencia de lo inteligible en lo sensible.

c. El mantenimiento del movimiento ordenado físico e intelectual del universo: la introducción del Alma del Mundo

Las Formas inteligibles no tienen movimiento luego no pueden provocar un movimiento ordenado e inteligente; el material, la *Χώρα*, por sí misma, no tiene un movimiento ordenado sino caótico, y no puede provocar el primero; y el demiurgo, en la construcción del cosmos del *Timeo* tiene una intervención limitada, pues a partir de un cierto momento, se retira de su *creación*, y deja de intervenir, pasándole el testigo a los dioses menores, y luego a la propia Alma del Mundo, con los límites impuestos por la naturaleza subyacente de la *Χώρα*.

Por eso, como vemos, es necesaria la introducción de la hipótesis de un Alma del Mundo que dé cuenta de la permanencia de un movimiento ordenado y de las actividades cognitivas tanto del universo como del propio ser humano. Será el demiurgo quien fabrique el Alma del Mundo, dotándola de una estructura matemática que explicaría la permanencia y regularidad del movimiento ordenado de los cuerpos celestes –las estrellas fijas y los planetas, y, en la medida de lo posible, de los movimientos sublunares.

El alma es automotriz –se mueve a sí misma, y, así, mueve a lo demás- lo que explica tanto los movimientos de los cuerpos sensibles como los movimientos psíquicos –fundamentalmente el conocimiento-. En el ser humano esto permite explicar el paso del conocimiento sensible al conocimiento de las Formas. En síntesis: partiendo de las partículas exteriores al cuerpo (con ciertas formas geométricas y tamaños), que chocan con los órganos de los sentidos, y transmitidos los movimientos por la sangre, llegarían a las almas sensitivas, y, por último, al alma racional, donde el sujeto sabe que tiene una sensación debido a que puede compararla con la reminiscencia de una Forma inteligible que recuerda de una existencia anterior.

\*\*\*

Las secciones anteriores sintetizan las relaciones entre el ámbito sensible y el ámbito inteligible de las Formas incorpóreas, lo único independiente en términos absolutos del reino de los cuerpos físicos, terrestres o celestes. Las Formas incorpóreas son causas ejemplares, modelos inteligibles, de todo lo que hay en el Universo, pero no por ello todo lo que hay en éste es únicamente corpóreo, pues las almas –incluida la creación platónica de la denominada Alma del Mundo- y los dioses también comparten en sí mismos la incorporeidad, pero, puesto que pertenecen al propio Universo, están ligados a los cuerpos de una manera especial, que más adelante veremos.

## 5. Lo que no son las Formas inteligibles en Platón

Las Formas inteligibles de Platón se han interpretado de múltiples maneras, desde todo tipo de enfoques, y, más aún, se las ha intentado plegar a todo tipo de ideas filosóficas o creencias extrafilosóficas. Se ha visto en las Formas todo lo que uno quería ver en ellas, desde una ontología absurda hasta las ideas de la mente de un Dios monoteísta creador del mundo, desde un mero juego lingüístico con palabras abstractas hasta una lógica conceptual previa a la lógica moderna o a la lógica analítica del lenguaje, desde un estadio en una cadena de seres inteligibles o inefables hasta una manera materialista de concebir la realidad rompiendo el ingenuo corporeísmo, desde estructuras *a priori* del conocimiento sensible hasta universales culturales por encima de los sujetos individuales. Y muchas más variantes, desde luego.

Aunque previamente hemos intentado delimitar qué son las Formas para Platón, partiendo de sus propios textos, nos parece que los prejuicios de quien las interpreta pueden estar demasiado arraigados como para hacer un contraste automático entre *lo que dice Platón* y *lo que yo siempre he creído que decía Platón*.

Por eso nos ha parecido útil una sección que llamara la atención sobre algunas concepciones muy extendidas de lo que pensamos *que no son* las Formas inteligibles platónicas. Aunque no pretendemos por supuesto ser exhaustivos -ni siquiera acercarnos a esa posibilidad-, pues requeriría recorrer toda la historia de la filosofía autor por autor, sí pensamos que contrastar una concepción platónica que consideramos más fiable y ajustada a los textos del filósofo –sujeta, claro está, a crítica como las demás, pues no pretendemos hablar desde la interpretación absoluta, pues si esto existiera no sería una interpretación siquiera- será más útil para quien haya sido formado en una visión de Platón a través de Aristóteles, o de Plotino o de Santo Tomás, o de Descartes o Hume, o de Kant o Hegel, o de Bertrand Russell o del segundo Wittgenstein, o de Husserl o Heidegger, por citar a los clásicos, pero siendo válido para cualquier otro autor. Comencemos, pues.

a. Las Formas no son: universales ni abstracciones en sentido aristotélico; ni pensamientos o estructuras cognoscitivas “a priori”; ni meros objetos lingüísticos o significados

Las Formas no son abstracciones, ni son universales en sentido aristotélico, ni son estructuras cognoscitivas “a priori”, ni pensamientos, ni objetos lingüísticos, ni significados.

Las Formas no son abstracciones en el sentido de Aristóteles –como los entes matemáticos- ni en ningún sentido que aluda a una mera separación mental o conceptual, porque son realidades, y no solo son seres reales sino los seres más reales –en cuanto existen sin cambios, sin tener un origen ni un fin en su existencia inmutable-. A diferencia de las Formas los seres del mundo físico no son siempre iguales a sí mismos –aunque los dioses con sus cuerpos astrales están cercanos a esto, pero se mueven en círculos física y psíquicamente, cambian-, y, más aún la estirpe de los mortales, animales y humanos, se transforman continuamente, y nacen y mueren, ya que son seres de duración (de realidad) limitada.

Tampoco las Formas son para Platón universales en el sentido usual de conceptos universales –pues no son conceptos-, entes mentales o lingüísticos (o ideales en un sentido objetivo, pero derivado de la acción humana). El modelo quizá más extendido ha sido entender las Formas a través de los esquemas aristotélicos, de su lógica lingüística ontológica, de sus nociones de individuo, universal, separación, forma, materia, marcadas por su ontología fundamentada en los individuos substanciales autónomos.

De tal manera que en Platón hablar de una Forma universal querría decir hablar de una realidad única e idéntica que como realidad absoluta determina a un conjunto de seres sensibles, una clase universal de lobos, águilas, acciones justas, acciones valerosas, individuos bellos, clases de figuras triangulares, clases de números pares, cuerpos calientes, tipos de enfermedades, camas, tipos de pelo, clases de movimientos, tipos de sistemas políticos, etc., es decir, conjuntos enclavados de seres, de sus características, de sus acciones, etc. que funcionan como universales en la medida en que son copias –seres menos reales que sus modelos- distributivas de una Forma modelo, con un tipo de realidad absoluta y distinta del de sus *imágenes*, del de sus ejemplos *físicos*. El concepto universal –lógico- o el significado universal del lenguaje, deriva, pues, del enclavamiento ontológico de los seres sensibles –cuya *forma de existencia* depende de las Formas-, pues para Platón los razonamientos discursivos (como el pensamiento de estos) dependen de los significados en el lenguaje, que, a su vez, están determinados por la naturaleza de la realidad verdadera (de ahí que la dialéctica madura de *El Sofista* esté basada en la *symploké* de las Formas, en el entrelazamiento parcial y determinado -por la propia naturaleza de éstas- de las verdaderas realidades).

De la misma manera que para muchos intérpretes o lectores de Aristóteles lo que se ha heredado de la tradición neoplatónica o de la tradición escolástica –por ejemplo, Santo Tomás- sobre el estagirita es la verdad sobre sus teorías o ideas, pasando incluso por encima de los textos del filósofo griego, lo mismo ocurre con lo que Aristóteles afirma que Platón sostiene sobre tal o cual teoría, aunque no existan

textos que lo corroboren o incluso existan textos que caminen en dirección contraria. Tan fuertes son los argumentos de autoridad y el peso de la tradición, además de los intereses confesos o no de aquello que los intérpretes *quieran creer* o que ya han prejuzgado de antemano.

Eso es lo que ocurre de manera eminente con el tema de las Ideas o Formas inteligibles platónicas. No hay manera de desembarazarse de la identificación de las Formas platónicas con los universales, en una tradición que va desde el propio concepto de universal aristotélico, pasando por la versión lógica de Porfirio o la disputa medieval de los universales, hasta las múltiples especulaciones contemporáneas de los lógicos o analistas del lenguaje conceptual de raigambre anglosajona. ¿Dónde queda Platón en todo esto? A menudo ignorado, es decir, ignoradas las tesis básicas de su filosofía, su ontología, su concepción del conocimiento, del lenguaje-pensamiento, y el contexto de problemas que pretendía plantear o resolver.

Así que regresemos a su discípulo más cercano, al fin y al cabo, un platónico que quiere retomar algunas de las concepciones más genuinas de Platón y darles cabida en una teoría distinta a la de éste: regresemos a Aristóteles. La teoría de las Ideas o Formas es duramente criticada por éste, pero no despreciada o dejada de lado, sino más bien transformada. Y, como suele hacer el estagirita, antes de criticar la teoría platónica la formula a su manera, la retraduce a su terminología y a sus conceptos peculiares. Da lo mismo que Platón no haya dicho nunca eso, ni que haya nunca utilizado por supuesto semejantes conceptos o distinciones, Aristóteles la va a presentar como si así hubiera sido. Y pocas veces los eruditos advierten de que esa es la interpretación de Aristóteles de la teoría de Platón. Por poner el ejemplo más significativo: *las Ideas o Formas son conceptos universales abstractos elaborados por el entendimiento, pero sin realidad física ninguna, pretendiendo convertir seres singulares sensibles en seres únicos eternos e inmateriales*. ¿Pretende ser esto la descripción de la teoría o una crítica a una manera ya muy elaborada de entender lo que pretendidamente dijo Platón?

La teoría de las Ideas o Formas de Platón<sup>513</sup> es errónea, para Aristóteles, fundamentalmente porque no encaja con los presupuestos básicos de su filosofía, comenzando por la reconversión del plurívoco ser, de lo que existe realmente, en el formato de la substancia o entidad y los accidentes o modificaciones de la entidad. La idea de plantear lo real con el modelo de sujetos con autonomía ontológica que se van modificando o cambiando de diferentes maneras –cualitativamente, de tamaño o dimensión, de lugar, de estado, de relaciones respecto a otros-, determina todo lo demás. La base real de lo existente será buscada en aquello que sea determinado y separado, es decir, con independencia ontológica –"... el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la entidad<sup>514</sup>"–, y para desesperación de los hermeneutas Aristóteles no lo refiere a una sola cosa sino que, como hace muchas veces, lo relativiza: la materia es menos entidad que el compuesto (de materia y forma) y este menos que la propia forma/esencia<sup>515</sup>. Para muchos los individuos son la piedra de toque de lo real por antonomasia en Aristóteles, pues cumplen al máximo el requisito de existencia separada, y son así lo que se contrapone a la realidad de las Formas platónicas, lo auténticamente real en el maestro.

Pero para otros intérpretes, siguiendo libros centrales de la *Metafísica* sobre todo, la verdadera realidad son las formas de las distintas especies de individuos físicos, básicamente seres vivos animados –plantas, animales y humanos-, cuya esencia se identifica con su alma, como principio de las facultades/actividades del organismo, y así las formas serían principios del movimiento interno, causas que desarrollan la naturaleza inmanente del ser vivo. Estas formas identificadas con lo vivo –o por extensión con lo físico- son la reestructuración aristotélica de las Ideas o Formas separadas de Platón, hechas inmanentes en la estructura de la realidad física, que funcionan como causas motrices desde dentro, y también como causas formales

---

<sup>513</sup> No nos ocupamos aquí de las teorías de los Principios de Platón, de lo Uno y la Díada, que Aristóteles atribuye a Platón, y que para Aristóteles desvirtúan aún más la primera formulación de las Ideas o Formas en Platón, porque ya ni siquiera sabemos qué es lo que el estagirita está interpretando de hecho, pues no hay textos platónicos sobre el tema que puedan compararse con la versión aristotélica.

<sup>514</sup> *Met.*, 1029a 28.

<sup>515</sup> Aristóteles habla, asimismo, de más o menos incorpóreo o de lo más incorpóreo, como conceptos relativos, como veremos más adelante.

y finales, pues el fin último es reproducir la especie, producir ejemplares de la misma forma y naturaleza que sus progenitores, pues el individuo muere, pero la especie permanece.

En esta última interpretación de la entidad como la forma/esencia inmanente lo que es problemático no es tanto la determinación –que no obstante no es la misma que la de los individuos, aunque se identifique con estos- sino la separación (*chorismós*), que es el principal problema que Aristóteles critica a la teoría de las Formas platónicas, pues al ser éstas separadas no podrían ser causas eficientes por contacto, causas del movimiento o del cambio (ni tampoco propiamente causas finales), pues serían modelos inertes, inútiles para explicar el desarrollo de los organismos o de los seres físicos. Sin embargo, si las formas aristotélicas se interpretan como las verdaderas entidades o substancias –la herencia platónica- es porque son eternas, inmutables, suprasensibles<sup>516</sup>, de ahí que sean indivisibles, y sean principios o verdaderas causas distintas de lo causado. Así que el requisito de la separación, de la existencia separada, se queda en una existencia separada conceptualmente en el caso de las formas aristotélicas, pues los individuos físicos o los organismos son un todo –plural, si se quiere, pero un todo.

Sin embargo, la distancia entre forma e individuo se podría interpretar también como una separación ontológica, pues hay un *salto* entre lo que es eterno y lo que está sujeto a génesis y destrucción, entre la esencia intemporal como principio y el compuesto de materia y forma, que en un tiempo limitado desaparece. Esta distancia ontológica debería ser distinta a la distancia física, aunque se justifique la inmanencia de la forma diciendo que tiene que estar **en** las cosas físicas, que tiene que haber un **contacto** real –no hay acciones a distancia- para producir movimiento o cambio físico, sin embargo, no es tan fácil entender cómo un principio eterno, una esencia, puede estar **en** un organismo físico, o tener **contacto** con él. Aristóteles, por su parte, acepta que las Ideas platónicas no están en ninguna parte –en ningún lugar del espacio y el tiempo-, diríamos que porque son incorpóreas, aunque a veces se diga que hay una distancia física de éstas con los seres físicos –y también sería

---

<sup>516</sup> Aristóteles no utiliza mucha de la terminología que los intérpretes usan usualmente, como decir que son inmateriales o incorpóreas: formas incorpóreas inmanentes eternas.



pertinente recordar, en este contexto, que la Forma separada por antonomasia, el acto de inteligir divino llamado *el Dios* en Aristóteles hace de causa a distancia, sin contacto real, actuando como causa final-. Así que se podría plantear que el asunto no es tanto la trascendencia o la inmanencia de formas no físicas<sup>517</sup>, sino la forma de actuar de las esencias eternas sobre los individuos físicos o sobre el ámbito sensible, o bien de las almas, llamémoslas *incorpóreas*, sobre los cuerpos.

Pero aparte de esta separación de las Formas que Aristóteles reprocha una y otra vez a Platón, vamos a esbozar aquí el otro gran problema que deriva de la ontología del primero. Ya vimos que el principal problema de interpretación es que Aristóteles trabaja con su esquema de modos de existencia, desde las sustancias sujeto a las categorías predicados –que son asimismo modos lógicos-, según los cuales sólo le concede a Platón el acierto de considerar como Ideas a las distancias especies de seres físicos, pero no le acepta en absoluto que considere como si fueran Formas substanciales lo que para él son categorías accidentales, modos de ser derivados en cuanto dependen para existir de las sustancias reales: distintos tipos de cualidades inherentes a las sustancias, más o menos esenciales o no; cantidades discretas o números y figuras geométricas que para él son abstracciones a partir de lo físico; relaciones de distinto tipo que tanto para Platón como para Aristóteles son realmente propiedades relacionales de unos individuos respecto a otros<sup>518</sup>, etc. Así que muchas de las Formas que Platón propone Aristóteles no las acepta por no ser ni siquiera entidades o sustancias, si no seres dependientes de éstas.

Pero dentro de este complicado asunto que aquí apenas podemos rozar, centrémonos en aquello que señalábamos al comienzo: las Ideas como universales. Veamos este texto de Aristóteles:

En cuanto a los que afirman las Ideas, puede considerarse a la vez el modo en que las explican y el problema que afecta a estas. En efecto, **toman las Ideas por universales, y a la**

---

<sup>517</sup> ¿Qué importancia puede tener la distancia física, o el lugar y el contacto para seres *inmateriales* no físicos y su actuación sobre los cuerpos? ¿No es el *hyperuranios* una manera de decir *fuera del ámbito físico*, como representar al Dios aristotélico más allá del mundo supralunar, fuera del Universo?

<sup>518</sup> Así como la teoría de todos y partes es una teoría ontológica que ya aparece al menos desde el *Protágoras* de Platón, la lógica de relaciones como tal no se constituye como disciplina autónoma hasta la segunda mitad del siglo XIX, con Charles Sanders Peirce y Ernst Schröder.

**vez como separadas e individuales.** Ya anteriormente quedó planteado el problema de que no es posible que posean tales características. Ahora bien, **la causa de que junten estas características en la misma cosa quienes ponen las Ideas como universales está en que no las identificaban con las cosas sensibles.** Y es que pensaban que las realidades sensibles singulares fluyen y ninguna de ellas permanece y que, por el contrario, **el universal existe separado fuera de ellas y es otra cosa.** El universal, como decíamos más arriba, lo puso en marcha Sócrates mediante las definiciones, si bien no lo separó, ciertamente, de los individuos. Y razonó correctamente al no separarlo. Y resulta evidente por los resultados. En efecto, **sin lo universal no es posible alcanzar la ciencia, pero separarlo es la causa de las dificultades que sobrevienen acerca de las Ideas**<sup>519</sup>.

Lo que plantea el texto anterior es, por decirlo rápido, que los partidarios de las Ideas separan lo lógico-conceptual de lo real-esencial. El universal es lo común a muchos pero sólo en términos abstractos, en términos conceptuales, pero sin tener en cuenta la ontología aristotélica, en la que la esencia de hombre está en cada uno de los hombres, en cada uno de los individuos, en la medida en que viene a identificarse con su naturaleza y con su alma, con su principio de desarrollo y cambio que camina hacia *ser lo que es*, es decir, hacia su actualización plena, hacia su realización completa y definitiva (puesto que las esencias ya están dadas: el fin es el principio). La forma *hombre* no es únicamente un universal lógico para Aristóteles, sino que es una totalidad distributiva (trascendental en el sentido de que se difunde por cada uno de los individuos): la forma que tiene cada uno de los hombres, que comparten como algo real y propio. La distinción que Aristóteles usa al hablar de argumentaciones en formato *logikôs* o *physikôs*, alude a esto: a una argumentación que se mueve en el plano lógico-abstracto frente a la que se basa en datos, constataciones físicas, hechos naturales. Y cree que los platónicos plantean universales lógicos, abstractos, y que, en el fondo, han separado (abstraído) de los individuos reales el concepto –hombre, caballo, fuego, pero también, y peor aún, justicia o armonía- y los han convertido en unos supuestos individuos inteligibles y eternos, modelos de los seres sensibles. Es decir, han duplicado –o más bien multiplicado, pues añaden múltiples seres accidentales, o artificiales, o negaciones, etc.- el mundo físico construyendo otro inteligible que no puede explicar cabalmente

---

<sup>519</sup> *Met.*, 1086a 31-1086b 7.

nada del primero, ni siquiera sus relaciones con éste – dado que la participación e imitación utilizadas por Platón son para Aristóteles puras metáforas.

Y desde estos presupuestos que hemos telegrafiado, Aristóteles –y mucho más los aristotélicos desde lecturas como la de la *Isagogé* de Porfirio- argumenta contra Platón poniendo en juego su teoría lógica como crítica a los universales platónicos (y también a otros principios de las supuestas doctrinas no escritas). ¿Cuál es el problema? Dicho con palabras de F. M. Cornford:

... la Dialéctica {platónica} no es Lógica formal, sino el estudio de la estructura de la realidad —de hecho, Ontología—, porque las Formas son las realidades (ὄντως ὄντα). En la concepción de Platón, el estudio de los modelos de los enunciados que hacemos pertenecería a la Gramática o a la Retórica. No hay ciencia autónoma de la Lógica, diferente por un lado de la Gramática y la Retórica, y por el otro de la Ontología<sup>520</sup>.

Es decir, no se reconoce que Platón afirma que las Formas inteligibles son realidades auténticas, y se las reconvierte en conceptos lógicos, en universales. Continuando con el texto previo:

Debemos indicar, una vez más, que **no se puede dar ninguna explicación satisfactoria de las relaciones entre las Formas platónicas en términos de lógica aristotélica**. Hemos visto que Platón no se ocupaba de las formas proposicionales; su Dialéctica estudia realidades, y su concepción de estas realidades era radicalmente diferente de la de Aristóteles. Cuando Aristóteles considera a los elementos constituyentes de las proposiciones —sujetos y predicados— hay allí involucrados supuestos metafísicos. Hay cosas —sustancias— cuya naturaleza es tal que sus nombres sólo pueden ser sujetos; otras —atributos— cuyos nombres sólo pueden ser predicados. Las cosas más concretas del mundo son sustancias individuales concretas, que tienen un ser esencial además de ese sustrato material que les impide ser otra cosa que sujeto, y una serie de atributos inherentes y dependientes. Los conceptos específicos y genéricos no son sustancias primarias con una existencia independiente, no son realidades llenas de sangre, sino abstracciones. En consecuencia, **cuanto más alto ascendemos en la jerarquía de géneros y especies, más lejos estamos de la realidad plena. Cuanto más alto es el término, más pobre es su contenido y más abstracto se vuelve**<sup>521</sup>. Cada proposición, se nos dice, tiene un sujeto y un predicado. El sujeto propio es la sustancia real, que existe independientemente. Predicados son todas las

---

<sup>520</sup> Cornford, F.M., *La teoría platónica del conocimiento. Traducción y comentario del Teeteto y el Sofista*, traducción de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Paidós Ibérica, Barcelona, 2007 [1935], pp. 333-334.

<sup>521</sup> Guthrie resume así este asunto: "En general, Platón enseñó que cuanto más omnicompreensiva es una Forma tanto más elevado era su lugar en la escala del ser. Ella contiene las Formas de sus géneros subordinados y sus especies y es enriquecida por ello. Esto es lo contrario de la concepción aristotélica, en la que el género más elevado carece de las diferencias que se añaden para formar los géneros inferiores y sus especies." *Introducción a Aristóteles*, Gredos, p. 227.

cosas que se afirma que «pertenecen a una sustancia, incluyendo su especie y género, sus cualidades, cantidad, etcétera [...]»<sup>522</sup>

Metámonos de lleno en el tema y veamos algo que pocos se han atrevido a hacer como aquí lleva a cabo Cornford, explicar cómo funciona la dialéctica madura de Platón en *El Sofista*, la teoría ontológica de combinaciones de todos y partes complejas, y sus interrelaciones:

Ahora bien, **no podemos imponerle todo esto a Platón. Su ontología, como Aristóteles no tardó en señalar, era fundamentalmente diferente.** Los miembros individuales de una clase de cosas existente en el tiempo y el espacio no son cosas «reales» (ὄντως ὄντα). Se generan y perecen y cambian; son indefinidas en número e incognoscibles. No pueden formar parte de verdades que pueden ser conocidas; no son los sujetos de las verdades universales de la ciencia. El objeto de la Dialéctica no es establecer proposiciones que adscriban un predicado a todos los individuos de una clase. El objetivo es la definición de una especie indivisible —una Forma— por el género y diferencias específicas. Lo que definimos no es «todos los hombres» sino la Forma única «Hombre». **Una definición no es una proposición de sujeto y predicado. La fórmula «figura plana de tres lados», que consta de varias palabras, es el enunciado explícito de los contenidos complejos de la Forma «Triángulo».** Las dos expresiones son equivalentes, ninguna de las dos es «predicado» de la otra. El enunciado platónico «Hombre (la Forma) es Animal (pertenece a, está mezclada con, la Forma Animal)» no es lo mismo que los enunciados «Todos los hombres son animales» o «Animal (el predicado) pertenece a todos los hombres (como sujetos)». La ciencia platónica no tiene nada que decir de «todos los hombres» o de «algunos hombres» o de «este hombre». Los únicos términos que contempla son las Formas. [...]

Siendo esto así, Platón no puede sostener que cuanto más alto ascendemos en la jerarquía de géneros y especies, más pobres de contenido se vuelven los términos. Si eso fuera cierto, el más alto de todos sería el más pobre. El movimiento del pensamiento hacia arriba conduciría a la más sombría de las abstracciones, no (como hemos aprendido en la *República*) a la más plena y rica de las realidades, la fuente de toda otra realidad y verdad [...] **En la concepción de Platón, la Forma más alta, sea ésta llamada «Ser» o «lo Uno o «el Bien», no debe ser la más pobre sino la más rica, un universo de ser real, un todo conteniendo todo lo que es real en un orden individual, un Ser Uno que es también muchos.** Una Forma semejante está muy lejos de parecerse a una categoría aristotélica; porque las categorías son precisamente las más desnudas de las abstracciones, y están a gran distancia de la realidad sustancial [...] Consideremos ahora las Formas más bajas en la jerarquía, las *species infimae*. Cada una de éstas es llamada indivisible (ἄτομον εἶδος) porque el proceso de División no puede ser llevado más adelante [...] **Los nombres Animal, Bípedo, Racional, son los nombres de partes o constituyentes de la Forma compleja**

---

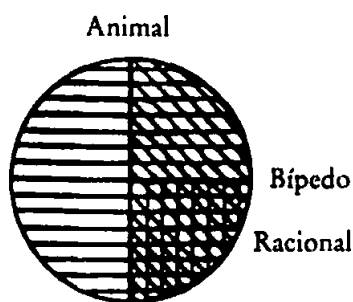
<sup>522</sup> Cornford, *op. cit.*, pp. 335-336. Negrita nuestra.

específica, Hombre. Esta Forma también es un Uno que es al mismo tiempo muchos. Entonces tanto la Forma genérica como la específica son complejos. La Forma genérica contiene todas las especies y su naturaleza las ocupa a todas ellas. La especie más baja contiene la naturaleza del género y las diferencias significativas<sup>523</sup>.

Y para acabar, un ejemplo ilustrativo de la diferencia radical entre la forma de funcionar de la Dialéctica platónica y de la Lógica aristotélica:

Tomemos un círculo para representar la Forma genérica «Animal», y supongamos que esta área está coloreada de azul. Lo azul representa el carácter o naturaleza «Animalidad». Ahora dividamos el círculo en dos semicírculos y coloreemos a uno de rojo, simbolizando la naturaleza de la diferencia «Bípedo» (el otro será para «Multípido»). Los dos colores se combinarán ahora en el semicírculo. Añadamos luego la otra diferencia «Racional», un tercer color que se combine con los otros dos. **La combinación de estos tres colores representará el contenido complejo de la Forma específica «Hombre», si suponemos que se define como «animal bípedo racional».**

Si ahora imaginamos líneas limítrofes y colores que representen todas las otras diferencias que han sido llenadas, el resultado total será un cuadro de la Forma compleja genérica, Animal. **La circunferencia del círculo simbolizará que el género es «una Forma singular que abraza muchas Formas diferentes» que son sus panes. El color original, azul, simboliza que la naturaleza, animalidad, «invade» todas las partes del área. Las especies son «muchas Formas, diferentes unas de otras y abrazadas desde fuera por una Forma singular». Son «todos» complejos y definibles.** La Forma genérica que está dividida no es la abstracción, animalidad. Las diferencias no son partes del significado de animalidad; si «bípedo» fuera parte del significado de «animalidad», todos los animales serían bípedos. Lo que está dividido es la Forma total compleja, Animal, representada por la muestra completa de colores<sup>524</sup>.



<sup>523</sup> *Ibidem*, pp. 336-338. Negrita nuestra.

<sup>524</sup> *Ibidem*, pp. 338-340. Negrita nuestra. Las diferencias de colores que cita el texto se han sustituido en el diagrama por la superposición de líneas formando entramados, que simbolizan la combinatoria de Formas y cómo unas abrazan a otras en un todo complejo formado por partes autónomas.

Esta ontología, esta *lógica ontológica* platónica si se quiere, tiene poco que ver con los esquemas lógicos aristotélicos, y no se puede reducir a sus presupuestos ni lingüísticos ni de filosofía primera o filosofía segunda. Pero ha quedado totalmente oculta bajo toneladas de discusiones sobre conceptos universales –conceptos pensados o escritos- o sobre multitud de discusiones sobre autopredicación y terceros hombres imaginarios; que poco tienen que ver con el Platón griego histórico.

Cambiando de tercio, convertir a las Formas platónicas en estructuras cognitivas *a priori*, como los filósofos neokantianos de la Escuela de Marburgo – sobre todo Hermann Cohen y Paul Natorp-, es reconvertir a Platón en un idealista contemporáneo manejando una idea de sujeto imposible para el mundo griego, y un subjetivismo que está en las antípodas del objetivismo –y el hiperrealismo de las Formas- platónico. Las Formas no son formas lógicas del pensamiento en Platón, categorías *a priori* de todo pensamiento a las cuales referir los contenidos de la percepción sensible del sujeto<sup>525</sup>.

De hecho, las Formas ni siquiera son pensamientos en Platón<sup>526</sup>: “Pero esto – razónó- tampoco es razonable, Parménides...”, dice Sócrates al final de esta hipótesis fallida del *Parménides*. Así que tampoco cabe en Platón ningún tipo de idealismo o conceptualismo que pase por considerar que las Formas o Ideas son algún tipo de ideas en el sentido moderno, contenidos mentales, o contenidos mentales como leyes del pensamiento<sup>527</sup>.

---

<sup>525</sup> Ver el clásico libro de Paul Natorp, *Platos Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, 1903 (trad. Inglesa: *Plato's Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*, Edited with an introduction by Vasilis Politis. First English Translation by Vasilis Politis and John Connolly. Postscript by André Laks, International Plato Studies 18, Akademie Verlag, 2004

<sup>526</sup> *Parménides*, 132 b-c. Ver Allen, R. E., *Plato's Parmenides, Translated with Comment by R. E. Allen*, Rev. Ed., New Haven and London, Yale University Press, 1997, Part II, “Ideas as Thoughts (132 b-c)”, pp. 167-178.

<sup>527</sup> La concepción de George Boole para las leyes lógicas - en su incipiente matematización de la lógica- es considerarlas todavía *leyes del pensamiento*, como se ve en su obra *An Investigation of the Laws of Thought* (1854), donde se trataba de acercar la lógica simbólica al álgebra.

b. Las Formas tampoco son: paradigmas lingüísticos, ni objetos lógicos, sujetos de predicación (o supuesta autopredicación inconsistente lógicamente), o de análisis lógico-conceptual

En la introducción a un libro de compilación de artículos sobre Platón, *Studies in Plato's Metaphysics*<sup>528</sup>, publicados entre 1930 y 1950 en el área anglosajona, R. E. Allen afirma que en esos años cada vez se fue prestando más y más atención a la Teoría de las Formas, y esto debido al desarrollo de la teoría de la lógica, y a su aplicación en filosofía. De ahí que se volviera a prestar atención de nuevo al problema de los universales y a los clásicos temas del realismo, nominalismo y del conceptualismo; de ahí que se volviera otra vez al debate sobre la validez y naturaleza de la teoría de las Formas. A esto se habría unido en el mundo anglosajón (Gran Bretaña y América) el análisis no formal o análisis conceptual, una verdadera revolución en filosofía, que habría visto en los Diálogos críticos de Platón (*Parménides*, *Teeteto* y *Sofista*) métodos y resultados similares a los alcanzados por la propia filosofía contemporánea. De la misma manera que se enfrentaban a la metafísica de su tiempo -en concreto al problema de los universales- estos filósofos contemporáneos habrían tendido a ver en Platón, en su Teoría de las Formas, un error teórico, algo que estaba mal planteado desde el punto de vista conceptual, y que el propio Platón habría considerado así ya desde su Diálogo *Parménides*.

Sintetizando: la Teoría de las Formas en los Diálogos medios sería una teoría realista de los universales, una teoría con un fuerte y familiar parecido con las teorías realistas que fueron prominentes en las primeras décadas del siglo XX; pero en el *Parménides* Platón habría sometido a crítica a su teoría, aceptando sus propias

---

<sup>528</sup> Allen, R. E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge & Kegan Paul Ltd., New York, Humanities Press, 1965.

conclusiones, y siendo perfectamente consciente de ello. Lo que implicaría que Platón habría abandonado a partir de este momento la Teoría de las Ideas.

Pero a quien interpretaba el asunto de esta manera se le presentaban al menos dos problemas: el uso de la Teoría de las Formas en el *Timeo*, en la cosmología, y su uso en la *Carta Séptima*, que casi todos los editores consideraban auténtica, y se databa al final de la vida de Platón (y donde se utiliza una teoría similar a la del *Fedón*). Así que, para mantener esta interpretación, incluso en forma atenuada, habría que considerar que la *Carta Séptima* era una falsificación, y que el *Timeo* o bien era un puro relato mítico, de tal forma que no supondría la aceptación literal de las Formas, o bien habría que datarlo en una fecha previa al *Parménides* y convertirlo en un diálogo medio. O decantarse por una *solución* diferente: intentar mostrar que la supuesta teoría realista de las Formas no era tal teoría realista después de todo.

Este pequeño relato muestra hasta dónde un enfoque como el analítico anglosajón ha forzado la interpretación de las hipótesis de las Formas y ha intentado por todos los medios que encajara con sus *presupuestos* ontológicos, o, más bien, con sus prejuicios filosóficos.

Después de la II Guerra Mundial –resume J.-F. Pradeau hablando de la filosofía de corte analítico- se utiliza, al referirse a la filosofía platónica, el término “Forma” y se acepta que las Formas son paradigmas, pero les parece muy difícil aceptar que son realidades con existencia propia, separadas de las cosas sensibles, de ahí que se transfiera su sentido ontológico a un sentido lógico y lingüístico. De esta manera, los ingleses y norteamericanos defienden que las Formas son paradigmas semánticos de los predicados que se atribuían a las realidades sensibles, y que la participación no era más que una forma de predicación<sup>529</sup>.

Un ejemplo significativo, dentro del contexto analítico, son los ríos de tinta vertidos para discutir el llamado tema de la autopredicación en la Teoría de las Formas platónicas (un verdadero pseudoproblema, fruto de la confusión entre lógica y ontología). El asunto, como si de una clásica paradoja lógica se tratase, intentaba, y

---

<sup>529</sup> Pradeau, J.-F., Introducción a *Platon,, les formes intelligibles*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 14.



sigue intentando, dilucidar si Platón afirmaba que las Formas se predicaban de sí mismas, es decir, si, por ejemplo, sobre la Forma de la Justicia –el sujeto lógico o lógico-semántico– se puede predicar ella misma, funcionando a la vez como predicado. Es decir, si Platón no estaría cayendo en una grave contradicción al dejar abierta la puerta en su teoría a proposiciones como “La Justicia es justa”, o “El valor es valeroso”<sup>530</sup>. Estas proposiciones serán analizadas como una mera predicación lingüística que trata sobre conceptos o clases universales, desde una lógica de predicados o de clases, de la misma manera que se había hecho desde Frege o Russell para construir una teoría lógica consistente (la Teoría de los Tipos de los *Principia Mathematica*, por ejemplo). Y se dejará de lado su trasfondo ontológico en el pensamiento platónico, dando por supuesto que su estudio se agota en su análisis lógico-lingüístico, un puro formalismo (o logicismo), dejando de lado lo que se consideraba una teoría metafísica, en el sentido de algo no empírico, no validable, no sujeto a un modelo científico –como la lógica–, no racional, y, por tanto, espiritualista y oscurantista<sup>531</sup>.

Pero, como hemos visto antes al caracterizar las Formas en los Diálogos platónicos, esta interpretación es un puro pretexto para utilizar a Platón como una especie de colega contemporáneo que permite desarrollar intrincadas argumentaciones sobre análisis lógico del lenguaje, absolutamente alejadas tanto histórica como conceptualmente del filósofo ateniense.

---

<sup>530</sup> Dice R. E. Allen: “Una concepción así es cuando menos peculiar. Los propios universales no son instanciaciones de sí mismos, perfectos o no. La imparidad no es impar; la justicia no es justa; la igualdad no es igual a nada en absoluto. Esta concepción más que peculiar es absurda. Como Platón sabía, implica un regreso infinito, que sin duda consideraba como un vicio. Sería como suponer que Platón se *tragó* una pura autocontradicción, que el autor del argumento del Tercer Hombre carecía de sentido común o de diligencia para identificar las premisas de su argumento; que el hombre que primeramente distinguió entre universales y particulares los confundió; y, finalmente, que una tesis central de su ontología, la doctrina de los grados del ser y de la realidad, descansa sobre un error elemental.” en “Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues”, (1960), *The Philosophical Review*, Vol. 69, No. 2, (Apr., 1960), p. 147.

<sup>531</sup> Quizá seguían teniendo en mente proposiciones, ridiculizadas por Rudolf Carnap, como “la Nada misma nada” de Heidegger (“La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”, *Erkenntnis*, vol. 11, 1932) como referentes para la crítica a proposiciones como “La Justicia es justa”.

- c. Ni son algún tipo de construcción humana (como los significados u opiniones convencionales, en cuanto instrumentos culturales)

Tampoco son, asimismo, las Formas platónicas una construcción humana, una *techné*, como podían pensar los sofistas al manejar los conceptos del lenguaje, conceptos no sujetos al conocimiento de una Naturaleza concebida de modo inteligente y ordenada racionalmente, ni de ninguna realidad superior que no fuera las convenciones humanas, sociales, y, diríamos hoy, culturales.

Una teoría como la de Protágoras, que toma a los seres humanos como medida, sea de forma individual o social, convertiría las Formas platónicas en conceptos o nociones pragmáticas acordadas por ciudadanos para construir leyes coyunturales, sometidas a los poderes reinantes en el Estado en cada momento, y sujetas a los deseos y los intereses de cada grupo de presión (la justicia, por ejemplo, sería únicamente el fruto de un acuerdo y no, como en Platón, una Forma inteligible).

El lenguaje no sería un vehículo del conocimiento, conectado con el orden racional cósmico y con las Formas inmutables, sino un instrumento pragmático para tomar meros acuerdos y decisiones medidas por cada ciudad, o cada facción política, al albur de sus pensamientos particulares, que podrían ser muy razonables, pero que no pasarían de ser opiniones más o menos fundamentadas, o incluso verdaderas, pero opiniones consensuadas al hilo de los acontecimientos, al fin y al cabo<sup>532</sup>. Que es contra lo que Platón luchó toda su vida.

---

<sup>532</sup> Estamos aquí en una línea de desarrollo que si bien en Protágoras tiene una teoría filosófica detrás, en otros casos como Gorgias y su tradición es una verdadera contraposición a la filosofía desde la retórica, la oratoria o la erística -más entroncada con los discursos de los políticos, con el oficio de logógrafo (discursos para los tribunales), o con los sofistas de segunda línea que se asimilarían más a la línea del actual *coaching* político (preparadores de jóvenes, o no tan jóvenes, que quiere hacer carrera política)-, que sí son capaces de convertir el discurso débil en fuerte, o en demostrar una cosa y la contraria -*dissoi logoi*-. En cualquier caso, llamamos la atención aquí sobre la utilización del lenguaje en forma pragmática, como un instrumento para la acción, fundamento de las escuelas retóricas desde Gorgias o Isócrates (o Cicerón y Quintiliano) más que como conocimiento que conduce a la verdad, o a la verdadera realidad.

d. Ni dioses o seres espirituales o contenidos de la mente divina (no son algún tipo de vivientes incorpóreos o cuerpos espirituales)

Asimismo, en su momento, hemos manifestado que las Formas no son dioses, aunque se las puedan calificar de divinas –o muy excepcionalmente de dioses, en el sentido de algo divino-, pues son eternas e inmutables, compartiendo con estos varios atributos; pero una Forma no es un alma que se mueve, ni tiene asignado un cuerpo astral, pues son incorpóreas de manera esencial. Las almas siguen trayectorias, cambian, se mueven de lugar -aunque sea únicamente de forma circular-, y conocen de forma activa, lo que nunca puede hacer una Forma platónica. Además de ser causas inteligentes y motrices -movimientos incorpóreos que rigen los movimientos físicos- lo que tampoco pueden ser las Formas.

Las Formas no son seres espirituales en el sentido cristiano –o medio platónico o neoplatónico-, no son espíritus puros porque no son vivientes incorpóreos, no porque no sean incorpóreas sino porque no son vivientes. Aunque el modelo de lo vivo, de los vivientes, que existen en el Universo, está en el modelo divino de las Formas, ellas mismas no son vivientes. Para ello tendrían que ser, en el sentido griego, organismos formados por un alma y por un cuerpo físico, pero ni son (ni tienen) almas ni tienen a su cargo un cuerpo astral o planetario.

No hay *cuerpos espirituales* en la Grecia clásica (cuerpos gloriosos o algo similar) y pensar en una escatología cristiana que coloca al otro lado del mundo terrenal un ejército de tipos de demonios, de ángeles, arcángeles, etc. junto con almas pecadoras y almas salvadas por el amor de un Dios creador del universo<sup>533</sup>, y de un ser humano hecho a imagen y semejanza de él, dominador del mundo

---

<sup>533</sup> Sin por esto negar las evidentes similitudes, en parte de filiación histórica, de mitos como el de Er en *La República*, donde el más allá platónico recuerda –es decir, anuncia- sin duda la imaginería cristiana.

terrenal, y extrañamente por encima de las divinidades espirituales más cercanas a un Dios único creador de la nada... nos aleja vertiginosamente del mundo griego arcaico, clásico y, en gran parte helenístico, por muchas analogías que se quieran hacer, o muchas semejanzas que creamos encontrar en la cultura helena respecto a la cultura cristiana posterior, sin perjuicio de que aquella sea una de las raíces fundamentales de ésta.

Ni las Formas en el sentido de Platón se pueden entender como formando parte de un ser espiritual siendo sus pensamientos o siendo los contenidos de la mente divina -ya en Filón de Alejandría aparecen como ideas de la mente de Dios<sup>534</sup>-. Está claro que Platón separa tajantemente a las almas de los dioses y de los humanos de las propias Ideas o Formas, e igual que niega que sean pensamientos humanos,

---

<sup>534</sup> Dice José María Triviño en la Introducción a las *Obras Completas de Filón de Alejandría*, I, Acervo Cultural Editores, pp. 26-27: "Más allá del mundo sensible, que aprehenden nuestros sentidos, existe otro, modelo y causa ejemplar del primero, al que sólo tiene acceso el alma humana a través de la aprehensión o intuición intelectual. Tal como los sentidos reciben la impresión de las cosas sensibles, la inteligencia capta las del mundo de las formas ejemplares o "ideas" en el sentido platónico. En él penetra, dejando atrás la realidad material, y en él se compenetra e identifica con la realidad incorpórea hasta convertirla en su propia y verdadera morada eterna. Pero el acceso está reservado sólo a los hombres que, en vida aún, han desvinculado totalmente sus almas de los lazos del cuerpo. El resto de la raza humana, inmerso como está en el orden de las cosas sensibles, no puede contemplarlo ni asimilarlo.

Tal mundo está poblado por inteligencias puras, ajenas a toda materia, llamadas formas ejemplares, porque son modelos de las cosas sensibles. En esta concepción se advierte un casi exacto paralelismo con el mundo de las ideas de Platón, pero Filón proyecta el dualismo platónico hacia el plano moral y establece entre el mundo de las formas ejemplares y el mundo sensible la misma relación que separa lo sagrado de lo profano, asignando al primero la santidad o sacralidad superlativa y al segundo la modesta santidad que le acuerda, pese a sus imperfecciones, la condición de intermediario entre Dios y el alma en el orden ascético.

A diferencia de Platón, que considera a las "ideas" como existencias independientes del demiurgo o creador, Filón las localiza en la inteligencia divina, y las hace consistir en el plan divino para la ordenación del mundo. Es decir, son puro pensamiento de Dios."

Un ejemplo del propio Filón, de su *Sobre la creación del mundo según Moisés*: "16. Dios, en efecto, como que es Dios, conocía de antemano que ninguna copia hermosa podría ser producida jamás sino a partir de un modelo hermoso, y que ninguna de las cosas sensibles podría ser irreprochable si no era hecha como copia de un arquetipo y forma ejemplar aprehensible por la inteligencia. Y así, habiéndose propuesto crear este mundo visible, **modeló previamente el mundo aprehensible por la inteligencia, a fin de usarlo como modelo incorpóreo y acabada imagen de la Divinidad en la producción del mundo corpóreo**, creación posterior, copia de una anterior, que había de encerrar tantas clases de objetos sensibles cuantas de objetos mentales contenía ésta. 17. No es legítimo suponer o decir que el mundo constituido por las formas ejemplares se halla en un determinado lugar [...] 20. ...el mundo de las formas ejemplares no puede existir en otro lugar alguno que no sea el *logos* Divino, que las forjó con ordenado plan." En *Obras Completas de Filón de Alejandría*, I, Trad, intro. y notas de José María Triviño, Acervo Editores, Buenos Aires, 1976, p. 39 (negrita nuestra).

tampoco cabe que sean pensamientos divinos –recordemos que los dioses son en Platón dioses por contemplar las Ideas o Formas, no por pensar sus propias ideas-.

Y utilizar la palabra “espíritu” para todo aquello que no sea groseramente *material*, es decir, corpóreo, es fuente de confusión y probablemente muchos la utilicen como con-fusión, como intento de fusionar, fundamentalmente, lo griego y lo cristiano, o, más bien, como intento de absorber a la cultura griega dentro de la cristiana. Así ocurre cuando se hace equivalente a lo espiritual con lo psíquico o anímico, convirtiendo la *psyché* griega en el alma cristiana inmortal o en el yo eterno del individuo, o bien, si lo acompañamos de su cuerpo transfigurado tras la muerte, en un verdadero espíritu: en un viviente incorpóreo. O, para lo que nos ocupa, denominar a las Formas platónicas “espirituales”, queriendo decir inmatrimales, o, mejor, incorpóreas, es una pura tergiversación. No solo ocurre, claro está, con la palabra “espíritu”, sino con una constelación de palabras de nuestra herencia occidental cristiana como “Dios” o “alma”, u otras similares con las que hemos vivido –en las que nos hemos educado- durante siglos de cristianismo occidental, cargadas de significados y connotaciones, que encubren una serie de contenidos griego-platónicos que están muy lejos de lo que las palabras sugieren. El uso de este lenguaje ambiguo y equívoco, del que parece que, a primera vista, no se puede decir que es falso o erróneo, tergiversa los textos de una manera evidente.

Así que el *mundo* de las Formas no es el mundo espiritual, ni el de los seres vivientes eternos. Es otra cosa. Es el mundo de las realidades supremas plenas, y no está en el cielo. De la misma forma que en la escatología cristiana los espíritus angélicos puros, o las almas salvadas que suben al cielo contemplan a Dios en el cielo, en una contemplación emocional, personal, sentida, las almas divinas en Platón, y las almas racionales humanas que transitan por el cielo, contemplan a las Formas, contemplan racionalmente a la verdadera realidad, pero no son almas personales<sup>535</sup>, imbuidas de amor y sentimiento<sup>536</sup>, son inteligencias que contemplan

---

<sup>535</sup> Afirmamos que no son almas personales en el doble sentido de que *persona humana* en el sentido cristiano conlleva una unión de cuerpo y alma permanente, una unidad substancial (tan permanente como para implicar la propia resurrección del cuerpo), un cuerpo que realmente individualiza al sujeto, algo imposible de mantener en una teoría como la platónica que plantea una transmigración del alma racional, que va pasando de un cuerpo a otro. Pero tampoco para la

lo inteligible, y que forman el Alma del Mundo físico, un *mundo* de cuerpos, al que dirigen, organizan y controlan, y mueven según los principios inteligibles de las Formas, que no están en el cielo sino en el *hiperuranio*, más allá del cielo, en un ámbito ontológico distinto y autónomo de lo que es el cosmos formado por almas y cuerpos.

e. Aunque tampoco son un mero estadio incorpóreo en una escala múltiple de principios incorpóreos en un ámbito profusamente poblado por seres inteligibles, como propone la Escuela de Tubinga-Milán en su reinterpretación de la filosofía platónica

Un caso especial, dentro de una tradición llamémosla *espiritualista*, es el de la llamada escuela de Tubinga-Milán – de H. Krämer, K. Gaiser, T. A. Szlezák, G. Reale-, con su interpretación viejo-nueva de Platón, que parece que pretende convertir a éste en el primer neoplatónico. En este caso, pues, no se trata tanto de discutir si las Formas inteligibles platónicas se confunden con sujetos o predicados lingüísticos o lógicos, o con conceptos mentales o lógicos, o estructuras subjetivas formales, o alguna otra concepción que piensa que las Formas no son seres incorpóreos eternos, sino, más bien a la inversa, ya que en esta interpretación se multiplican los seres incorpóreos por encima y por debajo de las Formas, por un lado, cambiando su propio estatus ontológico –el de Platón-, y, por otro, al aparecer como parte de una

---

*persona divina*, pues los dioses en Platón están asociados a cuerpos de forma permanente, algo que no podría ocurrir en los ángeles o el Dios cristianos (salvo en corrientes protestantes, por ejemplo, más o menos heterodoxas), que son incorpóreos (de ahí el problema de considerar individuos a los seres angélicos). Los verdaderos individuos en Platón son las propias almas racionales, asociadas a distintos cuerpos de distinto tipo a lo largo del tiempo.

<sup>536</sup> El *Eros* platónico, tal y como aparece en el *Banquete* o el *Fedro*, es un impulso emocional, un amor a la Verdad y el Bien, no el amor hacia un Padre celestial, no un amor –para decirlo en cristiano- personal. Es más un “amor intelectual” –en la línea de Spinoza-, un componente emocional (motivacional, quizá se dijera hoy en día) del saber, de la pasión por saber –la *philia* o el *eros* sublimado- del filósofo. Que no espera un amor recíproco de un Dios personal.

cadena de incorpóreos más amplia, distorsionando su significado original, y su función, en el contexto de dos ámbitos separados y contrapuestos: el de las cosas sensibles y el de las Formas inteligibles. Para decirlo con uno de los partidarios de la Escuela de Tubinga: “Los grados de realidad según este esquema {el de la aplicación sistemática de los Principios del Uno y la Díada indeterminada} son: mundo sensible, dimensiones geométricas, números matemáticos, ideas, dimensiones ideales, números ideales, principios {el Uno y la Díada}.”<sup>537</sup>

Según José Ramón Arana Marcos, a quien pertenece el texto recién citado, y siguiendo, en puridad, la ortodoxia de Tubinga: “Este es el caso de Platón con la tradición indirecta<sup>538</sup>: lo que en ella se nos cuenta desborda lo que se supone ser las

---

<sup>537</sup> Arana Marcos, José Ramón, *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 1998, p. 29. El libro se presenta en su contracubierta así: “Por primera vez se traduce a un idioma moderno la totalidad de los textos referidos a uno de los temas más apasionantes y menos conocidos de la filosofía antigua: las doctrinas que Platón enseñó en la Academia y que no quiso poner por escrito.” Dada las tajantes afirmaciones del autor desde el comienzo del libro, resulta algo más que retórico que unas líneas después se hable de que el libro ofrece documentos para un debate.

<sup>538</sup> La tradición indirecta bebe fundamentalmente de Aristóteles, pero sigue una larga sucesión de autores como Teofrasto, Aristóxeno de Tarento, Filodemo, Plutarco, Alcínoo, Sexto Empírico, Alejandro de Afrodisia, Diógenes Laercio, Porfirio, Jámblico, Temistio, Siriano, Proclo, Filópono, Simplicio, en un cruce de tradiciones neopitagóricas y neoplatónicas.

Respecto a Aristóteles nos dice Arana Marcos: “Informa que Platón enseñó doctrinas en la Academia que no coinciden con la de sus escritos; que esas doctrinas contienen una doctrina de los principios y de la matemática ideal (números y dimensiones), y que Platón deba más importancia a la doctrina de los principios que a la de las ideas; e informa, además, algo sobre el contenido de esas doctrinas: el uno y la díada indeterminada como principios, la generación de los números y dimensiones ideales, los caminos de ascenso y descenso teórico a los principios, relaciones del uno y el bien.

Es el autor que más ampliamente, con mayor proximidad cronológica a Platón nos informa sobre 4.1 y 4.2 {se refiere a apartados de la sección}. Se ha convertido así en la fuente principal –*aunque no exclusiva*– de los informadores posteriores.” (*Ibidem*, p. 50).

La dependencia de Aristóteles para la interpretación de las doctrinas no escritas de Platón es clara. Y la palabra “informa” del texto citado suena al menos chocante cuando a renglón seguido se dicen cosas como estas: “...Aristóteles no es un historiador empírico ni, menos, empirista {¿es un historiador o un filósofo?}: -traduce a los términos de su propio sistema filosófico, en especial a la teoría de la sustancia y de los elementos, todas las teorías que analiza...-no separa con suficiente claridad la información de las implicaciones de las tesis historiadas, implicaciones que él deduce; -tampoco es siempre correcto en la separación entre información y crítica, o entre crítica interna a un sistema o crítica exterior o una mezcla de ambas, de modo que en cada caso es discutible si estamos manejando tesis de los autores criticados o del propio Aristóteles...-no informa sobre sus fuentes...no sabemos si se refiere a doctrinas de los diálogos o a doctrinas orales...” (*Ibidem*, pp. 50-51). Denominar historiador a Aristóteles, como se hace a menudo, después de las palabras anteriores, parece bastante desafortunado, al menos si pretendemos hablar de Historia (historiografía) en términos contemporáneos, donde se supone cierta objetividad, una metodología específica, una selección de hechos, un contraste, una falta de valoración, un intento por reproducir fielmente los textos, ideas o acontecimientos del pasado, etc. Un

nociones fundamentales de sus escritos: la teoría de ideas. Y quizás sea –aparte de los filósofos ágrafos, Pitágoras, Sócrates y otros- el único caso en la historia de un pensador que expone oralmente doctrinas de mayor relevancia teórica que las que publica.<sup>539</sup>”

Para aceptar que lo más importante de Platón no son sus Diálogos sino lo que otros dicen que dijo –aunque se trate de Aristóteles- hay que tener muy claro lo que uno está buscando y mucha fe en una tradición indirecta que, al parecer, supera las obras magistrales desde el punto de vista filosófico y, en algunos casos, literario, de uno de los más importantes pensadores de todos los tiempos. Sólo una pequeña muestra de hasta dónde pudieron llegar algunos seguidores de las doctrinas no escritas:

Un estudio de Platón que se limite a la letra de los Diálogos... termina quitándole a Platón todo el interés y su dignidad filosófica y lo describe ante nosotros como un aficionado brillante, pero frívolo en el fondo, de nociones y métodos incompletos e inconsistentes...<sup>540</sup>

El texto es la primera parte de una cita que hace W. K. C. Guthrie en su Prólogo al primer tomo dedicado a Platón en su célebre *Historia de la Filosofía Griega*, perteneciente al libro de J. N. Findlay, *Plato, the Written and Unwritten Doctrines* (1974). El muy comedido Guthrie no cree que los Diálogos muestren a un aficionado frívolo, cuyos escritos carecen de todo interés, y muestren ideas y métodos incompletos e inconsistentes, pero se abstiene de responder a esta descalificación de la obra platónica.

---

historiador no es, desde luego, cualquiera que informe o reproduzca hechos o textos, o hable sobre personajes del pasado, de cualquier manera, porque si así fuera habría una legión de historiadores. Lo cual no quita para que pueda ser valioso lo que transmita sobre el pasado un novelista, un periodista, un químico, un abogado, o un pintor, pero después de depurarlo, contrastarlo, contextualizarlo, comprobarlo... al igual que un político como Pericles o un médico hipocrático puede transmitirnos ideas que tengan interés filosófico. Aristóteles es un filósofo, no un historiador.

<sup>539</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>540</sup> Guthrie, W. K. C., Prólogo a su *Historia de la Filosofía Griega. IV. Platón, el hombre y sus diálogos. Primera época*, (versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González), Madrid, Gredos, 1990, p. 10.



Está claro, por lo expuesto, que para la escuela de Tubinga lo más importante no son los Diálogos escritos por Platón sino lo que oralmente éste haya dicho en sus conversaciones de la Academia a sus allegados. Y constantemente manifiestan que para aclarar su obra escrita hay que recurrir a la tradición oral, ¡cómo si dispusieran de una grabación de las conversaciones orales de Platón en su enseñanza en la Academia! Convendría dejarlo claro, aunque suene a una perogrullada: lo que quieren decir es que dan más importancia a lo escrito por Aristóteles, y los demás comentaristas, sobre las doctrinas de su maestro que a lo escrito por el propio Platón.

Es decir, ¡están valorando por encima de los escritos de Platón la tradición indirecta escrita (a veces alejada en el tiempo siglos), **no oral**, transmitida en principio por un discípulo crítico y rival de su maestro, y seguida por sus discípulos, y seguidores tardíos, en escritos adaptados a sus propias ideas y formación propia! Y esto porque creen que ese es el verdadero Platón, sus ideas más valiosas, y que los escritos que tenemos sólo son incitaciones o juegos, más o menos elaborados, para iniciados en el secreto de sus verdaderas teorías que **sólo se pueden comunicar oralmente**, dada la incapacidad o peligrosidad (por varias razones) de ponerlas por escrito, según el propio autor.

He aquí la paradoja de la *nueva* interpretación de Platón. Cuando ya es bastante difícil interpretar los Diálogos platónicos -su cronología, sus influencias, la evolución de sus concepciones...- ahora vamos a aclarar su sentido acudiendo a teorías que se atribuyen a Platón -indirectas, fragmentarias, no expuestas sino criticadas, en bastantes ocasiones alejadas en el tiempo, vistas desde otras teorías rivales... y, por supuesto, puestas por escrito- en textos aristotélicos, y de una retahíla de comentaristas que llega al menos hasta el siglo VI d. de C., y a reinterpretar los Diálogos desde estas teorías que nosotros hemos reconstruido desde textos ajenos a Platón. O, mejor dicho, no vamos a aclarar el pensamiento platónico sino a sustituirlo por ideas ajenas a los Diálogos –o rastreadas por iniciados en los *misterios platónicos*- y extraer lo que nos parece que debería haber dicho Platón, aunque no lo que haya dicho realmente (como, por lo demás, suele hacer el mismo Aristóteles).

Desengañémonos: la escuela de Tubinga y Reale no tienen ningún testimonio oral de Platón, porque lo que Platón dijo sobre su supuesta teoría de los Principios ¡no está registrado en ninguna parte! ¡Y cada oyente lo entendió a su manera, y lo encajó en sus propias teorías por escrito! Y la escuela de Tubinga, así como la de Milán adscrita a ella, como todos los paradigmas históricos tienen también sus propios intereses y sus propios principios de interpretación, tan interesados y sesgados como los anteriores. Habría que preguntarse: ¿A qué se debe el interés en construir una metafísica platónica prearistotélica?, ¿por qué esa imagen claramente neoplatónica de la teoría de los Principios, sistemática y dogmática, y para algunos católicos tan claramente precristiana<sup>541</sup>?

Habría que decir con Paul Friedländer que “Platón no es un platónico”<sup>542</sup>, pues deja muchas cosas abiertas, por no sabidas o por no poder ser expresadas, que los intérpretes se han empeñado en cerrar, en dogmatizar; Platón no es un místico tampoco ni pretende encerrar en una terminología unívoca la realidad. Ni es, por tanto, el primer neoplatónico, como decía en nuestro país José Montserrat<sup>543</sup>.

Pero lo esencial para nuestro tema es que por encima de las Formas se proponen, desde esta corriente de interpretación, siguiendo los testimonios de Aristóteles y de toda la llamada tradición indirecta, que partiría de las *agrapha dógmata* -la supuesta doctrina oral del propio Platón-, una serie de principios que

---

<sup>541</sup> Si se quiere ver cuál es el papel que desempeña la filosofía griega, y en particular Platón, en el esquema histórico-cultural de G. Reale se puede leer su libro *Raíces culturales y espirituales de Europa*, en donde el autor coloca a los griegos, y a Platón en particular, como antesala de los grandes logros del cristianismo: su concepto de “cuidado del alma” y de *psyché* como precedente de la idea de persona cristiana, la Teoría de las Ideas como un primer paso hacia un mundo sobre-natural, meta-físico, es decir, espiritual, en la versión medieval cristiana, etc. De ahí el interés de convertir a Platón en un neoplatónico, como estación de paso, hacia la verdad absoluta cristiana, recogida entre otros en San Agustín (al igual que la metafísica aristotélica se ve como la base del tomismo, después de reajustar sus *errores*). Podría aplicarse a la propia interpretación cristiana de Platón por Reale lo que él dice de la interpretación psicoanalítica de Platón: “Quando si sottopone alla “analisi” Platone, si effettua un processo di “alienazione ermeneutica” in doppio senso: in primo luogo, si “spossessa” il testo platónico del suo luogo naturale e lo si trasferisce su altro piano; in secondo luogo, dopo aver fatto ciò, lo si interpreta in funzione di un sistema di riferimento concettuale e verbale che gli è estraneo.” (*Corpo, anima e salute, Il concetto de uomo de Omero a Platone*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 1999, p. 287).

<sup>542</sup> Friedländer, Paul, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, (trad. Santiago González Escudero), Ed. Tecnos, Madrid, 1989, p. 77.

<sup>543</sup> Ver Montserrat, J., *Las transformaciones del platonismo*, Universitat Autònoma de Barcelona, 1998.

estarían por encima de las Formas, como serían el Uno y la Díada Indefinida (del que se han visto ecos en el *Filebo*, pero que más bien parece una confusión con Jenócrates), y otros, por debajo, que serían entre otros los números matemáticos, intermedios entre las Ideas de los números y las cosas sensibles (en una matematización -¿pitagorización?- que empieza en el rechazo de Espeusipo de las Formas a favor de números incorpóreos como principios de la realidad). Las Formas inteligibles formarían, en consecuencia, parte de una cadena de principios incorpóreos –que se multiplicarían- que darían lugar en un momento dado al mundo material, entendido como lo opuesto al Bien supraesencial y al Uno supremo (en paralelo más o menos asimétrico con la Díada indefinida).

Discutir por extenso aquí la interpretación de la Escuela de Tubinga-Milán estaría fuera de lugar, y necesitaría un espacio demasiado grande. Está claro, por lo que hemos expuesto, que nos alineamos aquí con autores como H. Cherniss, M. Isnardi Parente o L. Brisson en su crítica a las doctrinas no escritas, que es, a nuestro juicio la concepción más acertada, sin poder explicar las razones en detalle de esta toma de postura<sup>544</sup>. No podemos aceptar la desvalorización de la obra platónica que propone la Escuela de Tubinga-Milán, que deja convertidos los Diálogos de Platón en una fachada exotérica cara al público, con un valor propagandístico y lúdico, como se ha llegado a decir, mientras en los corrillos internos de la Academia se suponen unas enseñanzas esotéricas que se transmitían de forma oral por parte del maestro para explicar las teorías verdaderas y serias que los aficionados no podrían o no deberían entender –al estilo de una secta pitagórica gnóstico-religiosa-.

\*\*\*

---

<sup>544</sup> Un buen lugar para ver estos argumentos –aparte de los pioneros trabajos de H. Cherniss, como su obra de referencia *El enigma de la primera Academia*, UNAM, México, 1993- es el número especial de la revista argentina de filosofía antigua *Méthexis* dedicado precisamente a la discusión de las doctrinas no escritas, con artículos de L. Brisson, R. Ferber, C. Gill, M. Isnardi Parente, H. Krämer, I. Müller, G. Reale, T. A. Szlezák (Vol. VI, 1993; con un Suplemento con la traducción de todos los artículos al español para los países de habla hispana). Asumimos todos los argumentos dados por Isnardi Parente y Brisson en sus contribuciones, con ligeras matizaciones. También puede ser útil la lectura del capítulo VI – “The Hidden System”- de la obra de E. N. Tigerstedt, *Interpreting Plato*, ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL, Stockholm, Sweden (1977).

Todo lo anteriormente dicho en este apartado, justificaría el comentario de Allen siguiente:

In late antiquity, Plato became a Plotinian. In the middle ages, he became a Christian. In the last century he first became a Kantian and then a Hegelian. In this century, he became a realist, and then moved towards conceptual analysis<sup>545</sup>.

{En la Antigüedad tardía Platón se convirtió en un plotiniano. En la Edad Media, en un cristiano. En el pasado siglo llegó a ser primero un kantiano y luego un hegeliano. En este siglo, se convirtió en un realista, y más tarde se reconvirtió al análisis conceptual.}

A lo que habría que añadir que, -aunque Allen no sólo se refiere exclusivamente a la interpretación de las Formas inteligibles-, las múltiples maneras de entender a Platón se han multiplicado en las últimas décadas retomando –modernizando- viejas tradiciones históricas, o haciendo un esfuerzo –y esto hay que hacerlo notar- por interpretar a Platón desde el propio Platón más que desde las directrices de una escuela de pensamiento específica contemporánea. Y digo “más que” porque es imposible interpretar desde ninguna parte, desde un número de supuestos cero; pero al menos hay que hacer un esfuerzo por no utilizar a Platón para otros fines fijados de antemano, o, para antes de ponerlo a funcionar en nuestro presente, intentar saber qué pretendía o que decía realmente desde sus propios presupuestos e ideas, y desde los problemas que se planteaban en su época.

El interés de este apartado consistía en apreciar cómo antes de analizar si las Formas son incorpóreas o no, había que dilucidar qué se podía entender por Forma o Idea, en una maraña histórica de interpretaciones, desde la negación de éstas como realidades ontológicas hasta considerar a éstas como un episodio más de una retahíla de principios ontológicos incorpóreos por encima de la realidad sensible. De ahí la necesidad de aclarar de qué estábamos hablando y cuál podía ser el verdadero sujeto platónico del calificativo “incorpóreo”.

---

<sup>545</sup> Allen, R. E. (ed.), *Introducción a Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, New York, 1967, p. XII.

## B-1) Almas en Platón

### Introducción

Si hay algo que para el sentido común (de tradición cristiana, habría que decir) sería incorpóreo eso sería el alma, y solo un número reducido de tradiciones filosóficas –apoyadas en ocasiones en los antiguos- y de ideas asociadas a las ciencias modernas y, mayormente, contemporáneas, han hablado de almas corpóreas, o han identificado el alma con lugares o funciones corporales. En la tradición precristiana greco-latina, por el contrario, el sentido común griego desde Homero a los estoicos piensa en las almas como sombras de cuerpos, tipos de cuerpos sutiles, o más importante aún, funciones (o principios de las funciones) de los cuerpos (al estilo de Aristóteles, dejando de lado el problema del entendimiento activo), o armonías y tensiones corporales que producen actividades anímicas. En parte, porque aún no han constituido un concepto de incorpóreo –que es lo que nos ocupa en este trabajo- pero no sólo por esto, como muy bien se ve en el corporeísmo epicúreo o estoico postaristotélico. Lo que lleva a la conclusión de que es Platón –y luego tradiciones platónicas posteriores-, apoyándose en ciertas ideas previas religiosas y heterodoxas en Grecia (las de los órficos sobre todo, y parece que cierta racionalización de éstas por parte de algún pitagórico), el que asociará la idea de incorpóreo con el alma de los seres vivos, y, en particular, con el alma racional de los seres humanos.

1. Definición de alma. El alma como principio de los movimientos físicos de los cuerpos y de los movimientos psíquicos (sensaciones y pensamientos)

El alma en Platón se define, en términos generales, por ser el principio del movimiento, pero no sólo de los movimientos físicos sino también de los movimientos psíquicos, lo que quiere decir de sus sensaciones y de su capacidad de pensar o razonar. En pocas palabras, el alma funciona a la vez como principio del movimiento del mundo físico –mecánico- y como sujeto de sensación y pensamiento. Dice Platón en el *Fedro*:

Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento.<sup>546</sup>

Se debe reconocer, como hace Platón a partir de *La República*, que todo lo que es viviente y se mueve en el universo es, de una manera u otra, animado<sup>547</sup>. Se dirá, pues, que todos los vivientes, desde los vegetales a los dioses - fundamentalmente los astros- tienen un alma, ya que el mundo en sí mismo en su conjunto tiene una. Así, según el tipo de cuerpo, el alma ejercerá su función motriz y cognitiva.<sup>548</sup> En el siguiente texto del *Timeo* el Demiurgo coloca el alma en el cuerpo del Universo, creando, así, un ser vivo inmortal, un dios:

Primero colocó el alma en su centro [del Universo] y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella. Creó así un mundo circular que gira en círculo, único, solo y aislado, que por su virtud puede convivir consigo mismo y no necesita de

---

<sup>546</sup> *Fedro*, 245c. Utilizamos las traducciones de la Biblioteca Clásica Gredos salvo que se especifique lo contrario.

<sup>547</sup> *Leyes X*, 896d-e: “Si el alma gobierna y habita en todos los objetos que se mueven en todos lados, ¿no debemos quizás decir también que gobierna el cielo?”

<sup>548</sup> *Fedro*, 245c-249d: aquí está el fabuloso discurso sobre la naturaleza del alma, tanto sobre el alma de los dioses como sobre el alma humana. En *Timeo* 69d ss. se describen las almas mortales en el ser humano y su implantación en el cuerpo.

ningún otro, que se conoce y ama suficientemente a sí mismo. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz.<sup>549</sup>

Los cuerpos sensibles están hechos de cuatro elementos: fuego, aire, agua y tierra. Hay cuerpos que reciben su movimiento desde fuera y otros que se mueven espontáneamente, a causa de que están dotados de un alma (*psyché*) que puede ser dirigida por una facultad anímica específica: el intelecto (*Nous*). Esta distinción la hace Platón de la siguiente manera:

Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado<sup>550</sup>.

Esto quiere decir que los cuerpos que no tienen un alma propia que los anime se consideran inanimados, aunque el Universo en general sea un ser vivo animado cuya alma mueve todo lo que hay en él.

En definitiva, se puede definir el alma como el principio automoviente de todo movimiento, tanto físico como psíquico. Y debemos atribuir inmortalidad al alma como un todo, pues ésta no tiene, por definición, ni principio ni fin.

---

<sup>549</sup> *Timeo* 34b. Hasta 40 d se narra la creación del Alma del Mundo y de todos los seres con alma propia en el Universo.

<sup>550</sup> *Fedro* 245e.

## 2. Funciones y naturaleza del alma. Trifuncionalidad y unidad del alma

La dificultad del conocimiento del alma viene de su naturaleza híbrida, pues, por un lado, está ligada al ámbito sensible (al movimiento, al tiempo, al conocimiento de los cuerpos) y, por otro, al ámbito inteligible, pues es afín a éste en algunas de sus características (su incorporeidad, ser ingenerada o indestructible, ser eterna). Lo que hace que nos tengamos que hacer una representación del alma, al no poder tener un conocimiento directo de la misma (pues no es un objeto sensible, pero tampoco es un objeto de conocimiento intelectual, una Forma inteligible; dicho en forma negativa).

Si hablamos del alma de los seres vivos terrestres (humanos y animales, fundamentalmente; aunque, asimismo, deberíamos extender esto a los seres vivos de los demás planetas<sup>551</sup>), es decir, de un alma encarnada que anima al cuerpo y le da vida, su función no es sólo mover a éste sino también conocerlo y controlarlo. El alma es, pues, responsable de la conservación y desarrollo del cuerpo al que da vida y anima, y este dualismo cuerpo/alma no es en Platón una separación radical pues las funciones corporales y psíquicas se complementan mutuamente. Esto que decimos de los seres vivos terrestres se podría extender a los planetas, a los astros en general y, a otro nivel, a lo inanimado del universo –lo que no tiene un alma propia- en cuanto depende del Alma del Mundo.

El asunto es cómo explicar que una naturaleza incorpórea que es el alma, que en principio no posee más que un movimiento circular, asimismo incorpóreo y perfecto, puede mover una realidad sensible y cambiante, con distintos tipos de movimientos. La solución platónica, cuyas repercusiones son tanto psíquicas como

<sup>551</sup> *Timeo* 42d: “Después de establecer estas leyes [sobre la vida justa y la injusta, y su correspondiente degradación en cuerpos y naturalezas inferiores] las plantó [las almas], unas, en la tierra, otras en la luna y las demás, en los restantes instrumentos del tiempo [los planetas].”; Cf. 41e.



psicológicas<sup>552</sup>, consiste en introducir en el alma una cierta pluralidad funcional, sosteniendo que el alma, según perciba o mueva las cosas sensibles o las inteligibles, no se comporta de la misma manera, no es igualmente afectada.

Para el caso del mundo en su totalidad y de los astros en menor medida, el movimiento circular del alma funciona casi sin obstáculos en revoluciones eternas del cuerpo que envuelve el alma. Pero en el caso de los vivientes terrestres los obstáculos son muchos, entre necesidades corporales y constantes interacciones con otros cuerpos. Y en este caso el alma debe ejercer una doble función, por un lado, sensitiva, a fin de percibir las impresiones que afectan al cuerpo, y luego una función directriz, a fin de ordenar los movimientos de ese cuerpo y gobernar su conducta. Pero estas necesidades del cuerpo, unidas a sus patologías, hacen que el alma no tenga nunca un dominio total sobre el cuerpo, y mucho menos, claro está, en el caso de los animales donde las funciones intelectuales están muy mitigadas y el alma debe asegurar la supervivencia del organismo. Mientras que, en el caso de los humanos, el alma tiene que ejercer, por un lado, funciones ligadas al cuerpo –tanto las relacionadas con el enfrentamiento con los demás, o con uno mismo, como las vinculadas con la reproducción y la supervivencia básica, a través de los deseos- y, por otro, las funciones intelectuales que tienen que ver con el conocimiento de las realidades eternas, afines a la propia alma racional.

Veamos en un par de textos las tres especies de alma humana de acuerdo con las funciones que cumplen en el individuo, en su psicología, dicho en sentido moderno; y cómo la especie fogosa es la que gestiona la violencia contra otros y contra uno mismo (envalentonándose), en la medida en que las pasiones nos incitan a conductas indeseables:

...Aquella por la cual **el alma razona** la denominaremos 'raciocinio ', mientras que aquella por la que **el alma ama, tiene hambre y sed y es excitada por todos los demás**

---

<sup>552</sup> Utilizamos aquí estas dos variantes de *psyché* para distinguir las características del alma como tal –psíquicas- en cuanto a su capacidad de conocimiento y no sólo de movimiento, por ejemplo. Otra cosa sería el alma en cuanto asociada con un cuerpo, como por ejemplo el cuerpo humano de Sócrates, con sus peculiaridades psicológicas (por ejemplo, no dejarse llevar por las pasiones y sí por el intelecto, su *daimonion* peculiar, probablemente una alucinación sonora modelada en términos morales, visto desde la psicología actual).

**apetitos** es la irracional y apetitiva, amiga de algunas **satisfacciones sensuales y de los placeres en general.** "

- Sería natural, por el contrario, que las juzgáramos así.

-Tengamos, pues, por delimitadas estas dos especies que habitan en el alma. En cuanto a la fogosidad, aquello por lo cual **nos enardecemos** ¿es una tercera especie, o bien es semejante por naturaleza a alguna de las otras dos?<sup>553</sup>

\*\*

Y en muchas otras ocasiones hemos advertido que, cuando los deseos violentan a un hombre contra su *raciocinio*, se insulta a sí mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí mismo, hace violencia, de modo que, como en una lucha entre dos facciones, **la fogosidad se convierte en aliado de la razón** de ese hombre. **No creo** en cambio **que puedas decir** -por haberlo visto en ti mismo o en cualquier otro- **que la fogosidad haga causa común con los deseos actuando contra lo que la razón decide.**<sup>554</sup>

Aunque a lo largo de los diálogos Platón va precisando la realidad psíquica<sup>555</sup> nunca renuncia a la unidad del alma como principio de movimiento y sujeto de conocimiento, sino que va especificando las funciones y medios para efectuar su doble función. Platón no imagina ninguna clase de partición del alma –que, recordemos, es incorpórea- sobre un modelo corpóreo. Así que, cuando introduce una división triple del alma en el *Fedro* y en *La República*<sup>556</sup>, que en el *Timeo* parece

---

<sup>553</sup> *La República* 439d-e. Negrita nuestra.

<sup>554</sup> *Ibidem*, 440a-b. Negrita nuestra.

<sup>555</sup> Utilizamos en este contexto los términos "psíquico" o "psíquica", como una traslación cómoda al español de adjetivos derivados de *psique*, siempre que se tenga en cuenta el significado original de la palabra *psyché* en griego, -y, en concreto, en su uso platónico- para hablar del alma en general. Alguna vez hemos utilizado "anímico" o "anímica", con el significado de *relativo al alma*, aunque en castellano tiene una connotación emocional más acusada.

<sup>556</sup> Las almas en el *Fedón* heredan la contraposición de cuerpo y alma socrática, al considerar al alma el fundamento del individuo, en su sentido moral o cívico, sujeto de las virtudes comunitarias, podría decirse. En este Diálogo el alma representa la razón frente al cuerpo irracional, que cumple un doble papel: ser sede de las pasiones y deseos que desvían la conducta moral, y ser un estorbo y un obstáculo para que el alma se pueda concentrar en el conocimiento de las Formas inteligibles. Por eso Platón recalca la separación del alma del cuerpo, la idea de la muerte, para poder desarrollar las virtudes intelectuales.

En *La República*, Platón pasa a hablar de una tripartición del alma –partes aquí nunca tienen una connotación física sino funcional- basada en la idea de conflicto psicológico (que tiene su exacto correlato en la *stásis* que se produce en el escenario de la *pólis* en las guerras civiles, en la contraposición y lucha de los distintos grupos sociales internos a la

ser una tripartición, no se trata de partes del alma, sino de distintas funciones de la misma, en la medida en que en el caso del alma encarnada su asociación con el cuerpo conlleva una serie de funciones nuevas, por decirlo así, además de la intelectual, que el alma no tiene cuando no está vinculada a un cuerpo terrestre.

### 3. Escala psíquica y reencarnaciones

---

ciudad). Se trata de una verdadera teoría de la *personalidad*, en la medida en que, tomando a los humanos de referencia, se jerarquiza en el ciudadano las funciones básicas de este: un alma racional que debe gobernar, apoyada por un *thymós* valeroso para afrontar los peligros exteriores y las debilidades internas (valor/fortaleza), frente al empuje de los deseos y pasiones irracionales centrados en el cuerpo (relacionados con comida, sexo, dinero, ambición, envidia, venganza). Esta trifuncionalidad se corresponde con las funciones básicas del Estado que deben cumplir distintos grupos de ciudadanos y para lo que se educa y selecciona a los individuos, viendo qué tipo de función predomina en el alma de cada uno: la pasión por el saber, la capacidad de defender y proteger a los demás o la capacidad para producir y distribuir entre los ciudadanos los bienes necesarios para una vida civilizada, social y culturalmente desarrollada. La idea en ambos casos –ciudadano y Estado- es lograr la estabilidad y la armonía, es decir, el buen funcionamiento coordinado y efectivo de las distintas funciones, sin dejarse llevar por los intereses particulares sino con vistas al Bien común, sin usurpar o trastocar funciones en favor de alguna parte concreta.

Todavía aquí Platón tiene que justificar la inmortalidad y la unidad de alma –a pesar de sus movimientos diversos contrapuestos- y recurrir a mitos que expliquen su origen celeste, su responsabilidad individual en cuanto escoge su destino, y su estatus eterno e invisible –incorpóreo-, y todo un sistema de metemempsicosis basado en ciclos temporales y en premios y castigos éticos tomando de referencia a los vivientes –a los tipos de vida humanos o animales- como jerarquía de valores. Los animales –a diferencia de Aristóteles- siempre son en Platón simbólicos, con connotaciones que van desde un mayor o menor grado de inteligencia –como ciertos tipos de humanos o de aves- hasta un mayor o menor grado de automovimiento para realizar funciones básicas vitales –como ciertos animales terrestres toscos o los peces-. El contexto aquí es psicológico/comportamental, traducido en tipos de vida con mayor o menor valor ético o político, al transformar a los individuos en funciones sociopolíticas como ciudadanos –magistrados o jueces, dirigente de un ejército o una flota, médicos o artesanos metalúrgicos-.

El *Fedro* es donde se comienza a generalizar el alma como principio que se mueve a sí mismo y a todo lo demás a lo que el alma está unida o ligada, comenzando por los propios dioses, tal y como nosotros nos los imaginamos: seres vivos (seres dotados de alma), es decir, un compuesto de cuerpos (divinos, indestructibles) con almas racionales perfectas (aunque no sólo racionales, sino dotados de emociones o pasiones, pero siempre buenas), en un contexto ya celeste. Pero las almas, ya desde esta época, van a estar subordinadas a las Formas inteligibles, siempre externas a aquellas y que actúan como referencias del grado de divinidad –los dioses lo son por contemplar las Formas de manera continuada, los humanos intentan imitar a los dioses (*homoíosis theô katà tò dynatón; Teeteto 176b 1-2*)-, aunque hasta el *Sofista* no se las considere verdaderas realidades, ontológicamente superiores a los compuestos transitorios planetarios. Las almas pasarán a ser los verdaderos individuos en la medida en que son trayectorias temporales únicas, al margen de los cuerpos que vayan habitando en la Tierra o en otros lugares, e incluso a estar ligadas a cuerpos celestes incorruptibles: sean de dioses o demonios, o almas en tránsito de humanos o animales que suben a los cielos o bajan de estos. Lo verdaderamente inmortal e indestructible son siempre las almas. No hay forma racional de explicar cómo es posible que haya cuerpos indestructibles, ni cuál fue el *pecado original* de las almas para caer del ámbito de los cielos (pero Platón necesita juzgar a las almas más allá de la muerte del individuo, para que la justicia tenga un sentido cósmico, no meramente humano).

En el universo platónico se puede establecer una jerarquía psíquica teniendo en cuenta los tipos de alma que tienen los distintos seres y la calidad de la misma definida por su relación con las realidades inteligibles, dejando al margen el Alma del Mundo, como alma motriz e intelectiva que mueve al cuerpo del Universo en su totalidad.

Escala psíquica (anímica) de tipos de seres en Platón:

1. Seres humanos: Cuando con la muerte en los seres humanos se separa su alma inmortal, y esta puede regresar a su origen celeste y seguir la trayectoria del algún dios en el cielo, el alma funciona como un demon y contempla las Formas inteligibles de manera transitoria, hasta recaer en un cuerpo terrestre (salvo parece, en el caso de los filósofos después de un tiempo determinado de vidas y periodos intermedios entre éstas).

Cuando las almas están encarnadas ya no pueden contemplar las formas inteligibles de forma directa sino a través de los sentidos corporales.

Las funciones apetitivas y las ligadas al *thymós* tan solo son activas cuando el alma reside en un cuerpo humano y cumple en él necesidades de nutrición y reproducción, de defensa y lucha con otros seres, etc.

2. Los animales: utilizan su intelecto cada vez menos a medida que descendemos en la escala animal (una escala animal más simbólica que biológica), pero tienen que tener capacidad suficiente para poder ascender en la escala de las reencarnaciones y llegar a ser humanos en una vida posterior.
3. Las plantas: no tienen más que alma desiderativa, y no tienen ni alma irascible ni alma racional. Lo que quiere decir que son seres terrestres al cien por cien y no entran en el juego de las reencarnaciones.

En la jerarquía anterior tanto los dioses y démones, por un lado, como las plantas, por el otro, no se mueven nunca de su nivel; pero los seres humanos y los animales sí suben y bajan en la escala de las almas. Por eso los humanos deben tener como su meta la asimilación a los dioses o a los démones, buscando la contemplación de las formas inteligibles.

#### 4. Lo incorpóreo y el alma en Platón. ¿Son las almas incorpóreas?

a. Las almas cambian con el tiempo y pertenecen al Cosmos.

“Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado”

El mundo inteligible platónico, a pesar de su conexión con el mundo de la *Physis*, no se coloca en el mismo plano que ésta, por eso la distinción primera del *Timeo* donde se separan “lo que siempre es” y “lo que siempre deviene”. El mundo de las Ideas o Formas está sin duda más allá del Cielo, más allá de los astros, como un modelo independiente ontológicamente del Cosmos, hacia el que miran los dioses y los hombres, las almas de los dioses y las almas de los humanos.

Pero las almas divinas y las humanas están asociadas a cuerpos, no están más allá del Cosmos: las divinas están asociadas a los cuerpos celestes permanentemente, y las humanas transitan de los cuerpos celestes a los cuerpos terrestres en ciclos sucesivos, y cuando consiguen romper estos ciclos se asimilan a los de los dioses en sus moradas celestes. Estas almas son incorpóreas en sí, pero

están asociadas a cuerpos<sup>557</sup>. Las de los dioses a cuerpos astrales que se mueven en círculos –el alma es quien los mueve, además de ser automoviente-, y cuyos cuerpos no se corrompen nunca y son perceptibles. Las de los humanos transitan entre cuerpos perfectos y cuerpos en continuo devenir, que las almas vivifican, y a través de los cuales sufren experiencias y adquieren o pierden conocimientos.

Por consiguiente, frente a los incorpóreos transfísicos absolutos – las Formas trascendentes al mundo físico- surgen aquí seres incorpóreos autónomos pero asociados a cuerpos físicos y que son internos al Cosmos: las almas de los dioses, démones, y humanos (y, asimismo, animales). El propio Cosmos es un cuerpo de

---

<sup>557</sup> José María Zamora en su Introducción a su traducción del *Timeo* platónico para la editorial Abada, afirma algo que puede resultar chocante:

"El alma humana es calificada de tripartita, haciendo una referencia clara a la misma analogía política establecida en la *República*. Asimismo, las tres partes del alma se localizan respectivamente, en la cabeza, en el pecho y en el vientre. Ahora bien, entre la *República* y el *Timeo* se aprecian ciertas diferencias relevantes: sólo la razón es la parte del alma que sobrevive y es inmortal; y la constitución de esta parte del alma, **ya se trate de la razón que constituye la totalidad del alma del mundo o de la parte racional del alma humana es descrita como siendo, en cierta medida, material**. Por tanto, en cierta manera, desde la perspectiva del diálogo físico se produce un cambio de punto de vista respecto a escritos anteriores: **la vida inmortal del alma racional no se concibe tanto como una existencia inmaterial eterna que transcurriría entre las formas inteligibles, sino como una existencia material de continua animación de las estrellas y de los planetas en el espacio y en el tiempo.**" Introducción de José María Zamora Calvo al *Timeo* de Platón, ed. Abada, Ed. Bilingüe, Madrid, 2010, p. 96.

Esta idea de que el alma racional lleva una existencia material o es, en cierta medida, material (aunque sea marcando la cursiva de la palabra), no quiere decir que el alma sea corpórea o se haya reconvertido en algún tipo de cuerpo. Tan solo quiere decir que en Diálogos previos se podía hablar de la afinidad del alma con las Formas inteligibles afirmando que compartían un lugar común (Platón no dice un *mundo de Ideas*, ni piensa en un formato cosmológico), donde el alma pudo conocer las Ideas, pero esto es una pura metáfora: las Formas como las almas racionales no son seres espaciales, así que no habitan mundos ni están en lugares. Son seres incorpóreos afines por su eternidad y por su incorporeidad (Platón hablaría de que son invisibles o intangibles) en términos ontológicos, esto es, son un tipo de seres de naturaleza no física. Platón recalca esta diferencia ontológica para las Formas diciendo que están en un "lugar supraceléstico", es decir, que son suprasensibles, no visibles o tangibles físicamente. Pero el estatus de las almas racionales (no digamos las mortales) es más complicado, porque son las que mueven a los seres vivos (e incluso desde fuera a los inanimados), y están unidas –o como mínimo, ligadas- a los cuerpos, sean las estrellas, los planetas o los cuerpos de los hombres y mujeres o de los diversos animales. Así que son la parte dinámica de la *Physis*, lo que hace que los seres se muevan: estén vivos, se desplacen, coman, sientan, piensen; son el motor de todas las funciones vitales.

De esta manera, claro que se puede entender que pertenecen al Universo material, a la propia *Physis*, pues las almas racionales y la propia Alma del Mundo no están en un mundo trascendente, sea transcósmico o transfísico, en cualquier sentido en que se entienda esto. Las almas son las que ponen el modelo eterno de las Formas inteligibles en marcha, animando a los cuerpos, al Cosmos, las intermediarias por antonomasia entre lo físico y lo inteligible, teniendo características de uno y otro ámbito: unas *anfibia ontológicas*. Su naturaleza no es material (incorpórea, mejor, para utilizar un término platónico y no aristotélico) pero el *escenario* donde actúan y de desarrollan temporalmente –el ámbito visible- sí lo es.

cuerpos, con un Alma del Mundo, alma de almas, que dirige el curso inteligente del Universo controlando a la materia eterna, de por sí caótica e ininteligible.

Ensayemos una clasificación:

## INCORPÓREOS EN PLATÓN

1. Transfísicos exocósmicos:  
[Heterofísicos absolutos]

A) Formas Inteligibles

B) Almas divinas: ligadas a cuerpos perfectos + Alma del Mundo

2. Diasomáticos endocósmicos:  
[Heterofísicos relativos]

↑ almas de démones ↓

C) Almas humanas (y de animales):

ligadas a cuerpos terrestres

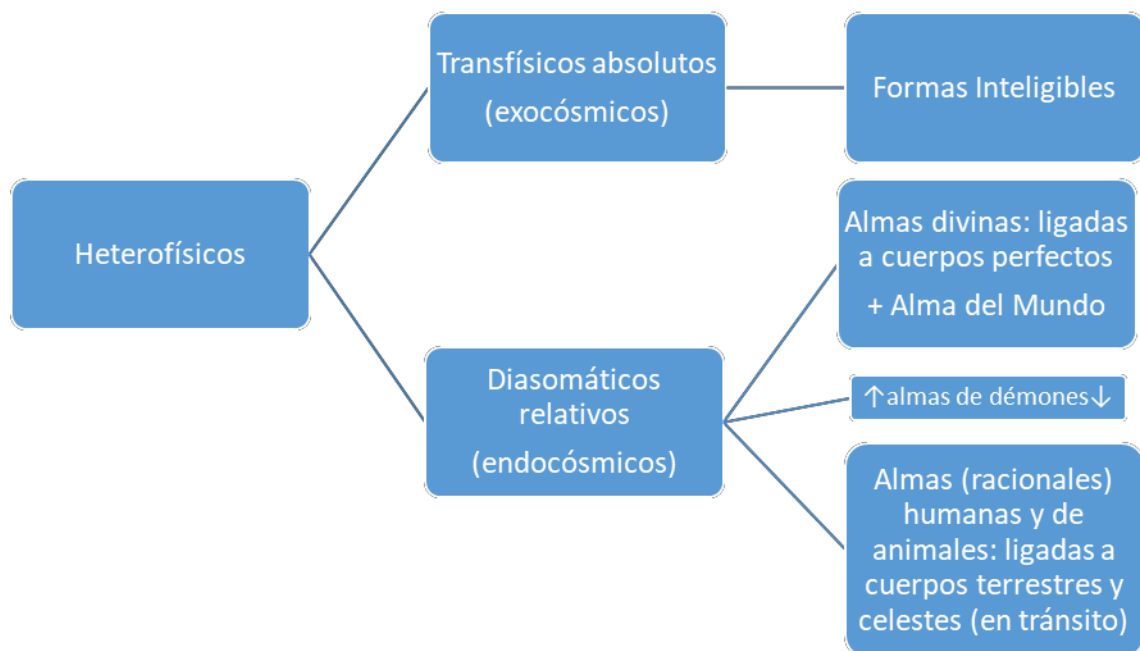
y celestes (en tránsito)

La clasificación anterior distingue las Formas inteligibles entendidas como entes distintos a los entes pertenecientes al marco de la *Physis* (heterofísicos) *colocados* en un ámbito que trasciende al de la Naturaleza en términos absolutos (transfísicos) y fuera del Universo (exocósmicos), por un lado, y, por otro, las almas de los seres vivos en general que siendo también seres distintos a los entes físicos ontológicamente (heterofísicos) lo son de forma relativa en la medida en que están

ligadas a los cuerpos<sup>558</sup>, y, en definitiva, mediando entre ellos (diasomáticos), y siempre dentro del Universo de la *Physis* (endocósmicos), o bien en los planetas como la Tierra o en los cielos ligadas a los astros.

Una presentación alternativa podría ser la siguiente:

**Tabla 1: Incorpóreos en Platón**



*Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado*, dice Platón en el *Fedro*. La pregunta es: ¿puede haber almas sin cuerpo?, ¿o es el alma una entidad intermediaria que vincula las Formas con el mundo físico en cuanto motor físico-

<sup>558</sup> Moviéndolos, haciendo que realicen sus funciones vitales, pensando o razonando sus comportamientos...



inteligente de los cuerpos, por un lado, y como vínculo anímico-racional con las Formas, por otro?

Parece que donde más cerca está Platón de pensar en almas sin cuerpo es en el *Fedón*, o esa es la sensación que da al hacer una tajante distinción entre cuerpo y alma, achacando todos los males al cuerpo –males que en gran medida tienen que ver con el estorbo que supone lo corporal al alma a la hora de conocer las Formas, impidiendo que esta se concentre en su objetivo. En este Diálogo se acentúan dos vías de desarrollo: la de ligar el alma con las Formas a través de la reminiscencia, incluso para probar su inmortalidad e indestructibilidad (argumento de la afinidad de unas y otras, y de la propia reminiscencia), y la vía de *transponer* una serie de contenidos de tipo religioso –con el modelo de iniciaciones místicas en mente- a la doctrina filosófica de purificación del alma, la preparación para la muerte, y las expectativas sobre el más allá.

Esta fuerte contraposición entre cuerpo y alma –un alma racional simple e indestructible-, y el hacer hincapié en la demostración teórica de ésta como inmortal, eterna, contrapuesta a lo inanimado, afín a lo inteligible, dentro de un ciclo de muerte-vida (los vivos nacen de los muertos y los muertos de los vivos), incapaz de disgregarse, y demás características razonadas para convencer a interlocutores escépticos o indecisos, lleva a pensar en un alma autónoma, algo vivo sin necesidad de un cuerpo, un alma pura, un espíritu puro sin contaminación corporal. Pero esta impresión, tan determinada por un pre-juicio cultural cristiano, que da el *Fedón* es enseguida rectificadora desde el *Fedro* en adelante, al recordarnos que un ser vivo (*zôon*) siempre es para Platón –algo asumido en la cultura griega por lo demás- un compuesto, una vinculación entre cuerpo (*soma*) y alma (*psyché*), sea un ser humano, un dios o el propio Universo. También habrá que rectificar en parte más tarde –con el ejemplo de las matemáticas– la impresión de ascetismo precristiano, moralizante, sobre el cuidado del alma, su purificación de los vicios ligados al cuerpo, y su deseo de atravesar las puertas del Hades para poder contemplar no a un Dios bondadoso y amoroso, sino a las Formas inteligibles inmutables.

Centrémonos, pues, en el *Fedro*, donde Platón nos dice:

Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y

el origen del movimiento [...] Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. [...] **Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado...** [...] Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. [...] nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos de forma natural, por toda la eternidad<sup>559</sup>.

Comentemos brevemente el texto. En primer lugar Platón llega aquí a la definición de alma como una depuración de propuestas presocráticas previas<sup>560</sup>, estableciendo ésta como *movimiento que se mueve a sí mismo*. Esta misma definición se puede encontrar al final de su vida en *Las Leyes*:

AT.-A lo que lleva el nombre de alma, ¿qué definición le corresponde, pues? ¿Tenemos otra diferente de la que acabamos de formular, **el movimiento que se puede mover a sí mismo**?  
CL.-¿Quieres decir que el mismo ser que lleva el nombre que todos llamamos alma tiene como definición el moverse a sí mismo?  
AT.-Quiero decir eso, por cierto...<sup>561</sup>

En segundo lugar, las almas son fuente y origen del movimiento para las otras cosas, es decir, para los cuerpos, pues "...{el alma} nacida antes que todos los cuerpos... gobierna la totalidad de sus cambios y sus reordenamientos más que cualquier otro elemento..."<sup>562</sup>. Con más detalle se puede apreciar en lo que sigue:

**...El alma conduce, sin duda, todo lo que se encuentra en el cielo, la tierra y el mar con sus movimientos**, cuyos nombres son querer, analizar, cuidar, aconsejar, opinar correcta, equivocadamente, cuando se alegra, sufre dolor, se atreve, teme, odia, ama, y todos los que son movimientos relacionados con éstos o primeros agentes, que, tomando los

---

<sup>559</sup> *Fedro*, 245c-246c. Negrita nuestra.

<sup>560</sup> En concreto siempre se señala la influencia de Alcmeón de Crotona. Aristóteles refiere sobre éste en el *De Anima*: "Dice, en efecto, que [el alma] es inmortal porque se asemeja a las cosas inmortales, y que posee esta cualidad en cuanto se mueve siempre, puesto que todas las cosas divinas -la luna, el sol, los astros y el cielo íntegro- se mueven siempre en forma incesante." Gredos, ARIST., *Del Alma* 1 2, 405a-b.

<sup>561</sup> *Las Leyes* X, 896 a; negrita nuestra. Contrastamos la postura de Platón con textos de *Las Leyes* para apreciar ciertas constantes del pensamiento platónico desde la época de los Diálogos de madurez -*Fedro*, *Fedón*...- hasta sus últimos años.

<sup>562</sup> *Las Leyes* X, 895e.

movimientos agentes secundarios de los cuerpos conducen todo hacia el crecimiento o al decrecimiento, la separación o la reunión, así como a los calores, fríos, pesos, liviandad, dureza y blandura, blanca y negra, amargura y dulzor, que resultan de éstos [...]

[...] **todo el decurso de la marcha del cielo y de todos los seres que se encuentran en él tiene una naturaleza semejante al movimiento, la revolución y los razonamientos de la inteligencia** y avanza de forma afín, es evidente que debemos sostener que el alma óptima se ocupa de todo el universo y que aquélla lo conduce por un decurso de esas características<sup>563</sup>.

Luego el alma es la fuente de todos los movimientos psíquicos e inteligentes, que controlan y determinan, a su vez, a los movimientos físicos de los cuerpos. Y aunque se trate de un cuerpo que no tiene un alma dentro de sí será movido tanto de forma inteligente como físicamente desde lo que Platón llamará en el *Timeo*<sup>564</sup> el

---

<sup>563</sup> *Las Leyes* X, 896e-897c; negrita nuestra. Esto es una ratificación de la división en causas inteligentes previas y concausas mecánicas del *Fedón*, cuando Platón se enfrenta a la tradición naturalista presocrática, que pretende explicar todo con causas físicas.

<sup>564</sup> En el *Timeo*, Platón, en un discurso sobre la *Physis*, sobre el Cosmos –algo inédito hasta ese momento- plantea el tema del alma de manera peculiar. Después del cambio del estatuto ontológico de las almas en *El Sofista*, considerándolas como verdaderas realidades junto con las Formas inteligibles, y de la nueva consideración del cuerpo (fundamentalmente en el *Filebo*), que deja de ser considerado como un estorbo o una carga para el desarrollo de lo anímico, en el *Timeo* –si no una *episteme* en sentido estricto sobre la *Physis*, al menos sí un saber de base racional hipotético, verosímil, sobre el Universo- Platón reasigna a las almas sus funciones en relación con los cuerpos. Hace aquí una clara separación de las funciones que tienen que ver con los deseos y las emociones que dependen del cuerpo (humano y, por extensión, de los animales), y que desaparecen con la destrucción de los cuerpos físicos, frente a las funciones directivas intelectuales, racionales del alma, que perduran (llevando, eso sí, consigo la memoria de su vida terrenal, la impronta de las emociones y deseos que han vivido y que deberán purificar, es decir, desprenderse de ellas en sucesivas vidas hasta quitarse ese peso de encima, y poder concentrarse exclusivamente –a imitación de los dioses- en la contemplación de las Formas en su mundo astral).

El alma sigue, por supuesto siendo incorpórea, pero hay funciones que sólo se ponen en funcionamiento a través de los cuerpos –de humanos, de aves de animales terrestres, etc.-, y sigue teniendo afinidades con las Formas inteligibles, en la medida en que las almas racionales (no las denominadas almas mortales: el alma desarrollada a través de los cuerpos) son eternas, intangibles o invisibles, pero a diferencia de las Formas se desarrollan en el tiempo internamente –no son inmutables-, cambian según su trayectoria, y son el aspecto dinámico del Universo, las que mueven al gran Cosmos vivo y a todos los vivientes que hay en él, bien de forma interna o externa. Esto conforma una realidad –las almas son tan reales como las Formas, a diferencia de las copias sensibles- ordenada e inteligente en la medida en que la base bruta de la *Physis*, la *Chora*, el género espacio-temporal, lo permita, pues hay un fondo insondable de la Naturaleza que impone sus tendencias mecánicas, azarosas, de desequilibrios y fuerzas brutas, que las almas inteligentes pueden controlar hasta cierto punto.

Lo llamativo en Platón en el caso de los cuerpos y las incorpóreas almas es que nunca los considera a ambos como géneros ontológicos de base, en el sentido que hace con las Formas inteligibles y hará en el *Timeo* con la *Chora*. El segundo género es para Platón el reino de lo sensible, un género ontológico compuesto, que realmente está formado por las diversas combinaciones entre los tipos de cuerpos y los tipos de almas, que son quienes forman el Universo realmente

Alma del Mundo, pero que en el *Fedro* se asocia con los dioses, que son, en sí mismos seres vivos (compuestos permanentes de cuerpo y alma, como dice el texto), incluido el propio Universo, que es concebido también como un ser vivo (lo que quiere decir que tiene que tener un cuerpo y un alma asociada). De ahí que se diga que “Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado”, pues el alma siempre está vinculada a los cuerpos:

...puesto que el alma, permanentemente coordinada y unida a un cuerpo –unas veces, a uno, otras, a otro--...<sup>565</sup>

O, dicho de otra forma:

Si el alma gobierna y **habita** en todos los objetos que se mueven en todos lados...<sup>566</sup>

## b. ¿Almas incorpóreas ligadas a cuerpos?

Veamos, por último, una versión absolutamente dialéctica –jugando al máximo con las hipótesis-, para intentar convencer, a toda costa, a alguien, que podría ser un verdadero ignorante y descreído, sobre la existencia de las almas y los dioses, y sus funciones cósmicas:

AT.-Si en realidad un alma conduce la revolución de todos los astros en su conjunto, el sol, la luna y el resto de los cuerpos celestes, ¿acaso no moverá a cada uno en particular?

CL.-En efecto.

AT.-Digamos unas palabras sobre un cuerpo celeste que, evidentemente, también se aplican a todos.

CL.- ¿Cuáles?

---

existente, desde el mundo terrestre y los demás planetas, hasta las estrellas y el mundo divino celeste en general (es lo que hemos intentado especificar en los dos Apéndices del Capítulo dedicado a Platón).

<sup>565</sup> *Las Leyes* X, 903 d5. Esta vinculación se explicita claramente en el *Timeo*, desde la global Alma del Mundo que envuelve al cuerpo del Universo hasta los lazos con los cuerpos humanos en la médula.

<sup>566</sup> *Las Leyes* X, 896d-e. Negrita nuestra.

AT.-**Todos los hombres ven el cuerpo del sol, pero ninguno el alma; ni tampoco de ningún otro cuerpo de seres vivientes, ni cuando está vivo ni cuando está en trance de morir**, pero tenemos una gran esperanza de que envuelva a nuestros cuerpos este género, **totalmente imperceptible para todos los sentidos corporales, pero que es inteligible**. Captemos, pues, acerca de él lo siguiente sólo con el intelecto y la inteligencia discursiva.

CL.- ¿Qué?

AT.-**Si es realmente el alma la que conduce**, estoy casi seguro de que no nos equivocaremos si decimos que hace una de tres cosas.

CL.- ¿Qué tres cosas?

AT.-Que **o bien -implantada dentro de este cuerpo de apariencia esférica- lo conduce por todo su decurso, como nuestra alma, que se encuentra en nuestro interior, nos traslada por todas partes o, desde fuera, procurándose un cuerpo de fuego o de un cierto tipo de aire, como dicen algunos, empuja con violencia un cuerpo con otro cuerpo o, tercero, aunque carece de cuerpo, lo dirige porque posee ciertas fuerzas milagrosas superiores.**

CL.-Sí, es necesario que el alma conduzca todo haciendo al menos una de estas cosas.

AT.-Mejor que eso, por cierto, es que **es necesario que todo varón piense que esta alma es un dios**, ya sea que nos traiga luz a todos nosotros teniendo al sol como si fuera en un carro o desde afuera o de la forma y la manera que fuere. ¿O qué piensas?

CL.-Sí. Al menos, el que no haya llegado a la cumbre de la necesidad<sup>567</sup>.

Son interesantes, para nuestro tema, las tres hipótesis sobre el alma del texto anterior:

- i. Un alma interior que mueve al cuerpo del sol.
- ii. Un alma exterior que asociándose con un cuerpo de fuego mueve al cuerpo del sol.
- iii. Un alma que sin asociarse con otro cuerpo –como en ii- mueve al cuerpo del sol de forma desconocida y milagrosa.

Al margen de que se trate de un cuerpo animado por sí mismo, o de que se trate de un cuerpo inanimado movido desde fuera de forma indirecta –a través de otro cuerpo- o de forma desconocida, el alma es la que tiene que mover al cuerpo – que vemos moverse en el cielo- sea como sea. Y a ese compuesto de alma que mueve al sol y del cuerpo del sol movido es a lo que se llama un dios –pues nadie podría pensar que el cuerpo del sol se puede destruir. El sol es un ser vivo perpetuo,

---

<sup>567</sup> *Las Leyes*, 898d-899b. Negrita nuestra.

como dice el texto del *Fedro* que estamos comentando a través de textos de *Las Leyes*.

Luego, efectivamente, las almas son en sí mismas incorpóreas, de eso no hay duda, pero su autonomía es relativa, pues tienen que hacerse cargo de los cuerpos, de lo inanimado, y mueven y rigen a los cuerpos, formando seres vivos o no, y están dentro del Universo creado por un intelecto, asimismo, interno a éste. Las almas no están más allá del cielo, ni son independientes de los movimientos físicos o psíquicos –incorpóreos, se podría decir- que ocurren en el Universo. Podría decirse que las almas son *incorpóreos heterofísicos* respecto al cuerpo del mundo, pero la *Physis* abarca en Platón tanto las almas como los cuerpos, pues el Cosmos es un ser vivo, así que habría que decir que las almas son *intrafísicas* o *endocósmicas*, si fuéramos más precisos (salvo, claro está, el Alma del mundo, que es, por definición, cósmica, universal, respecto al cuerpo del Cosmos, al cuerpo del Universo). Ya que todo lo que se mueve en el mundo físico visible lo mueven las almas incorpóreas e invisibles, que pertenecen al ámbito *físico*, aunque estén conectadas, de forma más o menos permanente, con el ámbito inteligible de las Formas.

Si el tema del movimiento se planteara en un formato aristotélico, habría que hacerlo de la siguiente manera: todo lo que se mueve en el Universo es porque una o más almas lo mueven –internas o externas, o ambas a la vez-, pues los cuerpos no se mueven solos, y más cuanto más organizado e inteligente es el movimiento. Hay un movimiento natural que parte de la *Chora* sobre el que se superpone la dirección de las almas de forma indisoluble, con un mayor o menor control por parte de éstas (de la misma manera que en Aristóteles la materia del Universo siempre está ligada a una forma, y no hay una materia prima física real). La pregunta sería: ¿existen almas en Platón que no se asocian con ningún cuerpo, y van por libre? Parece que en Platón, a medida que se va pasando de una concepción del Cosmos más mítica a otras más racional, van desapareciendo las posibles alusiones a almas no ligadas a cuerpos.

Y decimos más ligadas a cuerpos, porque como vimos en la página anterior Platón aún ensaya en *Las Leyes* con los mecanismos posibles con los que un alma puede conducir a un cuerpo. El modelo *ser vivo* con un alma interna es el usual, y aquí hay una verdadera unión de cuerpo y alma, pero el alma también puede mover

desde fuera –lo inanimado también se mueve- a través de otros cuerpos, lo cual liga las almas a los cuerpos de otra manera más indirecta. E incluso Platón piensa que podría haber algún control del alma sobre un cuerpo a distancia, por medio de una fuerza desconocida: una asociación aún más laxa que la anterior, pero asociación al fin y al cabo<sup>568</sup>.

## 5. Textos sobre el alma incorpórea en los Diálogos:

### a. La armonía incorpórea en el *Fedón*. El contraargumento del alma-armonía frente al argumento de la afinidad del alma con las Formas inteligibles

El primer texto donde aparece el término “incorpóreo” en Platón, en *Fedón* 85e, que transcribimos debajo, suele ser generalmente reconocido como la primera aparición inequívoca de la acepción de “*ἄσώματος*” en el sentido de "sin cuerpo", "carente de cuerpo" -"sin **ser** ningún tipo de cuerpo" quizá deberíamos enfatizar-, en el pensamiento occidental.

El fragmento describe la teoría de un supuesto pitagórico seguidor de Filolao, Simmias de Tebas, del alma-armonía, como una objeción a Sócrates, que acaba de exponer varias pruebas sobre la inmortalidad del alma, en particular la prueba de la afinidad del alma con los seres inteligibles en contraposición con la afinidad del cuerpo con los seres sensibles. A partir de ahí, Simmias compara la relación del alma y el cuerpo humanos con la de la lira y sus cuerdas –corpóreas- y la armonía de éstas

---

<sup>568</sup> Desde el ensayo tentativo del *Fedón*, refinado en *La República*, donde se ponen a prueba argumentaciones y ciertas racionalizaciones de mitos tradicionales sobre el Universo y las almas, hasta el *Timeo*, el panorama cambia mucho. Hubiera sido impensable escribir una *enciclopedia* sobre la *Physis* con los presupuestos de los dos Diálogos citados en la primera línea de esta nota, pero después del *Parménides* y, sobre todo, después de *El Sofista*, los planteamientos platónicos se fueron transformando.

–incorpórea. Si el alma fuera la *harmonía*<sup>569</sup> –el ajuste- de las partes corpóreas –del cuerpo humano-, al desaparecer éstas el alma no podría pervivir, dejaría inmediatamente de existir.

- A mí en este respecto -dijo él-, en el que también acerca de la armonía, de la lira y de sus cuerdas, podría también sostener uno ese mismo argumento, **que la armonía es invisible, incorpórea, y algo muy hermoso y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos, y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal.** En tal caso, cuando uno rompa la lira, o corte o desgarré sus cuerdas, también alguien podría aferrarse al mismo argumento que tú, el que es necesario que perdure aún la armonía esa y que no haya perecido. Porque, desde luego, no habría medio de que la lira aún existiese después de rasgarse sus cuerdas, e incluso las cuerdas, que son de índole mortal y no se destruiría la armonía, que es de naturaleza afín y congénita a lo divino e inmortal, pereciendo antes que lo mortal. Sino que diría que es necesario que la misma armonía existiera aún en algún lugar, y que primero se pudrirían las maderas y las cuerdas antes que a ella le pasara nada. Pues bien, Sócrates, supongo yo que tú has advertido que **nosotros pensamos que el alma es algo muy semejante a eso**, como si nuestro cuerpo estuviese tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores, cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionalmente unos con otros. Si, entonces, resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro, que cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer, aunque sea divinísima, como es también el caso de las otras armonías, las que se crean en los sonidos y en todas las labores de los artesanos, mientras que los despojos del cuerpo de cada uno aún permanecen un largo tiempo, hasta ser quemados o pudrirse.

Mira, pues, qué vamos a decir contra este argumento, si alguno considera que el alma siendo una combinación de los factores existentes en el cuerpo, en lo que llamamos muerte perece la primera<sup>570</sup>.

---

<sup>569</sup> Como se ha señalado muchas veces, la palabra “armonía” en castellano traduce más bien la palabra “*symphōnía*” en griego, pues “*harmonía*” significa un ajuste entre las partes que produce un conjunto unificado y ordenado, como una melodía. De todas formas, utilizaremos, como es usual, la palabra “armonía” en castellano, aunque recalcando en la medida de lo posible la idea de *ajuste*, o de un *buen ajuste*.

<sup>570</sup> *Fedón*, 85e- 86d.



La objeción de Simmias a la inmortalidad del alma está construida sobre el argumento previo de Sócrates que llevaba a cabo una demostración de ésta a partir de la afinidad del alma con las Formas inteligibles, y sus características de simplicidad, indisolubilidad, etc. Previamente a esta demostración Sócrates había ensayado una prueba basada en la oposición de las cosas contrarias en un ciclo que haría que los muertos provinieran de los vivos y que los seres vivos nacieran, a su vez, de los muertos, y, sobre todo, había intentado probar que si el conocimiento era un recuerdo –*anámnesis*- de algo previo al nacimiento del organismo es porque el alma ya existía antes de nacer el ser humano.

Así, pues, el contraargumento del alma-armonía está montado por Simmias tomando de referencia el llamado (usualmente por los anglosajones) *argumento de la afinidad*, por lo que es importante reparar en este. No nos interesa tanto el tema estrella sobre el que se centra la mayoría de los intérpretes, el del alma-armonía, y quién o quiénes pudieron mantener tal teoría sobre el alma históricamente, sino la razón de por qué Platón decide inventar el término “*ἄσώματος*”, “asómatos”, que no había utilizado antes en sus Diálogos, y emplearlo en este contexto por primera vez.

Intentaremos sintetizar en un cuadro cómo discurre el *argumento de la afinidad*, para hacernos una idea de adónde lleva la contraposición entre lo sensible y lo inteligible, lo visible y lo invisible, aplicada al cuerpo y el alma de los seres humanos.

| Seres Sensibles  | Seres Inteligibles  |
|--|---|
| <p><b>Compuestos</b><br/>-se pueden descomponer en partes-</p>             | <p><b>Simples</b><br/>-no se pueden descomponer en partes-</p>          |
| <p>Varían siempre, y son diferentes a sí mismos: cambian continuamente</p> | <p>Son idénticos a sí mismos, no varían, siempre son del mismo modo</p> |
| <p>Las múltiples cosas sensibles – personas, caballos, vestidos-</p>       | <p>Las Formas inteligibles, únicas –lo igual en sí, lo bello en sí-</p> |

|   |   |
|---|---|
| Son visibles y tangibles  | Son inteligibles, pensables   |
| Seres visibles  | Seres invisibles  |
|   |   |
| Como el cuerpo humano   | Como el alma humana   |
| Semejante a lo:<br>Humano<br>Mortal<br>Multiforme<br>Irracional<br>Soluble<br>Diferente a sí mismo <sup>571</sup> | Semejante a lo:<br>Divino <sup>572</sup><br>Inmortal<br>Uniforme<br>Inteligible<br>Insoluble<br>Idéntico a sí mismo |
| El cuerpo es mandado, guiado<br>–en el compuesto humano-  | El alma es quien manda, quien<br>guía –en el compuesto humano-  |

---

<sup>571</sup> Platón hace que el cuerpo humano sea afín al propio compuesto que forma con el alma, en cuanto ser vivo, como si el alma fuera externa a los individuos y no perteneciera propiamente al ser humano. Así el cuerpo humano es semejante a lo humano y mortal, y así con el resto de los atributos que afectan al compuesto temporal individual (En un caso concreto: el cuerpo de Sócrates sería semejante al individuo Sócrates, el cuerpo de Sócrates sería semejante al Sócrates mortal, etc.).

<sup>572</sup> En *Fedón* 94b-94e parece que divino hace referencia no tanto a ser inmortal como a oponerse a los deseos del cuerpo y controlarlos.

|  |  |
|--|--|
| El cuerpo humano se descompone (pero algunas partes pueden durar mucho tiempo)   | El alma humana es indisoluble, simple (si se ha concentrado en sí misma, y no se ha contaminado con el cuerpo) <sup>573</sup>  |
| <p><b>“Almas corporeizadas humanas”</b><br/> <i>-deformadas por lo corpóreo, pesadas-</i><br/> Ejemplo extremo: fantasmas visibles que rondan por las tumbas</p>             |  |
| Reencarnaciones de almas en descenso<br>-en individuos malos éticamente-   | Reencarnaciones de almas en ascenso<br>-en individuos buenos éticamente-   |
| <p>a) Almas de: Glotones/lujuriosos /bebedores: a cuerpos de asnos o semejantes.<br/> b) Almas de: Injustos/tiranos /rapiñadores: a cuerpos de lobos, halcones, milanos.</p> | <p>a) Almas de: Virtuosos, cuerdos, justos (pero sin base racional, sin filosofía): a cuerpos de abejas, hormigas, avispas, humanos.<br/> b) Almas de: Filósofos: a ¿cuerpos de? Dioses.<sup>574</sup></p> |

<sup>573</sup> El gran problema para Platón cuando introduce un alma inmortal es que, si bien los malos comportamientos humanos podrán ser juzgados cuando el sujeto se muera –sin que éste se libere de su juicio y de su condena *postmortem*–, las malas conductas éticas y políticas no son culpa del alma racional por el hecho de ser racional –sobre todo en el *Fedón*, donde no hay división de funciones anímicas, y el alma es simplemente lo racional- sino del cuerpo que arrastra al alma que no se deja controlar. Luego, de alguna manera, el alma debe llevarse *impresas* al Hades las *huellas* de sus malos actos –también de los buenos, para los virtuosos, claro está–, su *memoria viva*, lo que determinará su caída al mundo terrestre, y su próxima reencarnación ética-corpórea. Así que, a pesar de que el *Fedón* haga una supuesta separación tajante entre alma y cuerpo, ésta se tenga que rectificar debido a que hay almas más o menos ligadas al cuerpo humano (o animal) que otras: almas más *pesadas* o *ligeras*, almas más *contaminadas* corporalmente que otras, almas más *puras* que otras que están más *corporeizadas*. El asunto se complicará a partir de *La República*, cuando el alma se trifuncionalice, y Platón reconozca funciones anímicas tan ligadas al cuerpo que desaparecerán con él en el momento de la muerte.

En el cuadro marcamos este cruce entre lo que es alma y lo que arrastra del cuerpo (debido a su apego a éste), sin perjuicio de que el alma siga siendo más afín a lo inteligible que a lo sensible, sobre todo cuando se va al Hades. Pero no deja de ser significativo que Platón recupere de la tradición religiosa popular los fantasmas de almas de muertos que no se quieren ir al más allá, y que rompan incluso la barrera divisoria de la invisibilidad propia del alma, de tal manera que se las pueda ver como imágenes espectrales rondando sus tumbas, aferrándose desesperadamente a la vida corpórea.

<sup>574</sup> Aunque en el *Fedro* se hace la asociación de las almas con los astros, no está tan claro que en el *Fedón* esto ya sea así.

|  |   |
|--|---|
|  | <p><b>VIDA FILOSÓFICA</b></p> <p>i) Alejada de las pasiones, los sentimientos, las opiniones...</p> <p>ii) Concentrada en la inteligencia, lo racional...</p> <p>iii) Con una perfecta separación del alma del cuerpo –incluso después de la muerte-.</p> |
|--|---|

Está claro, por el cuadro anterior, que Platón fuerza una contraposición entre cuerpo y alma basándose en el ámbito sensible y el inteligible, para buscar afinidades que le lleven a caracterizar al alma como inmortal y, de paso, alinearla con lo invisible, con las Formas, y en la comparación de Simmias declararla –diríamos que casi<sup>575</sup> por definición- incorpórea e invisible.

Aun así es significativo que en la primera parte del argumento de Simmias, se plantee que, al romperse la lira, destruyéndose su cuerpo, lo que debería pasar, por analogía con el argumento de la afinidad, es que la armonía debería seguir existiendo y perdurar en alguna parte. Uno podría pensar que la *harmonia* es una Forma inteligible que sí es incorpórea y eterna, pero lo que no es, desde luego, es un alma que seguiría existiendo al abandonar un cuerpo, algo que Platón intentará demostrar de varias maneras a lo largo del *Fedón*. De hecho, como apuntábamos más arriba, el ejemplo de la armonía es previo a la semejanza con el alma que ve Simmias, pues la

---

<sup>575</sup> Decimos “casi” porque Platón parece que aún se plantea, como ya dijimos, aunque sea de forma un tanto folklórica, que existan almas visibles, espectros reacios a irse al Hades, apegados a lo corpóreo fuertemente. Al margen de esto, aunque las almas sean invisibles y estén en el más allá, muchas de ellas arrastran sus apegos al mundo terrestre, sus adherencias corpóreas, y acaban cayendo del mundo divino, astral, como dirá enseguida el *Fedro*, una y otra vez, algo que, por lo demás será el destino y, diríamos, la marca de fábrica de los humanos (y animales en general): estar condenados a reencarnarse. Salvo en el mínimo número de los verdaderos filósofos, que parece que podrían escapar de esta condena, asimilándose a los dioses, y llegando a ser démones.

armonía no es de las partes corpóreas de la lira, sino de los invisibles sonidos que produce, y de lo que se trata es de si algo incorpóreo, invisible y divino puede depender en su existencia de un cuerpo mortal y destructible.

Pero el problema no está en que en el *Fedón* la armonía esté referida a elementos físicos –lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo- y esto haga que sea una armonía corpórea en cuanto está basada en relaciones entre estos elementos, pues las relaciones en sí mismas no serían corpóreas –y crearían una armonía que sí sería una Forma inteligible, como la igualdad, o la semejanza-. Tampoco tendríamos que pensar que al dividir Platón el alma en géneros o tipos –no en partes-, como en *La República*, la armonía se convierte en incorpórea por referirse a géneros incorpóreos. La armonía es siempre incorpórea, pero nunca se sustantifica en Platón en un alma, aunque haya una tripartición que debe ser ajustada, como si fuera una lira, o haya que ajustar el alma con el cuerpo, como se recalca en el *Timeo*; la armonía no es nunca un alma por sí misma, aunque sea muy importante, junto con la proporción, el orden o la justa medida, en la organización de todo el Universo, de las almas y los cuerpos, y sus interrelaciones, e, incluso de las Formas y sus relaciones –sobre todo después de *El Sofista*.

b. Interpretaciones sobre la armonía: ¿es una estructura concreta de partes físicas o una estructura abstracta de factores incorpóreos?

Aunque es cierto que sí hay una diferencia importante al introducirse y explicitarse que la armonía sería una combinación y ajuste entre factores físicos, bien proporcionados, pues la refutación no sería la misma que ante una armonía de factores incorpóreos. En el primer caso los intérpretes se han devanado los sesos para saber a quién podría pertenecer tal teoría –pitagóricos heterodoxos, Filolao (en

cuanto pitagórico médico), médicos hipocráticos, Alcmeón de Crotona, gente corriente de la época, un invento del propio Platón<sup>576</sup>- pero, pertenezca a quien pertenezca, no deja de ser una variante de una teoría física del alma, que Platón no va a aceptar aunque se acogiera a una supuesta tensión armónica entre sus elementos. Las contradicciones de esto quedan de manifiesto en la refutación de Sócrates, que se pueden resumir, con Luis Gil, así:

La teoría que supone al alma una armonía entre los elementos constitutivos del cuerpo está en pugna con la teoría de la reminiscencia, que exige la preexistencia del alma. ¿Cómo puede, en efecto, lo que es resultado de la composición de unos elementos, existir antes de que existieran los elementos con los que tenía que componerse? En segundo lugar, la armonía no puede tener otra modalidad de ser que la que tengan los componentes con los que se constituye, debe seguir a éstos, no debe “cantar” en sentido contrario. Pero el caso es que el alma no sólo se opone a las tendencias del cuerpo, sino que las domina y dirige. ¿Es esto propio de una armonía? Además, la teoría de Simmias niega en las almas la virtud y el vicio, pues ¿qué serían éstos?, ¿una armonía y una “inarmonía” que se superponen al alma? Pero una armonía en sí es perfecta, y no puede recibir un suplemento de armonía; y de admitir el segundo supuesto habría “inarmonía” en la “armonía”, lo que es una contradicción<sup>577</sup>.

Es, precisamente, contra la idea de que el alma es una estructura material de partes corpóreas contra lo que dirige Sócrates su refutación de Simmias. No obstante, no tenemos espacio para pararnos ahora en ello.

Por nuestra parte, lo que más nos interesa en este asunto es la separación entre la primera formulación del alma como la armonía de una lira en cuanto contrapuesta a la teoría física de una alma-armonía propuesta por Simmias a

---

<sup>576</sup> Es lo que sostiene H. B. Gottschalk, en su muy citado “Soul as Harmonia” –*Phronesis*, 16, 1971, pp. 179-198- En la nota 62 de la edición del *Fedón* en Gredos, Carlos García Gual cree que lo que se expone en el pasaje sobre la teoría del alma-armonía de elementos corporales debía ser una opinión extendida en la época, aunque basada principalmente en las ideas de los médicos hipocráticos (o quizá también de algún médico pitagórico como Filolao). Así que, en resumidas cuentas, sí es en parte un invento de Platón. Ver Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, I, pp. 293-303.

<sup>577</sup> Introducción de Luis Gil a su edición de Platón *El banquete – Fedón*, Planeta, 1982, pp. XLVIII-XLIX.

continuación. Pues lo esencial consistiría en que es Platón el que recoge, de su argumento de la afinidad del alma con las Formas, el adjetivo *incorpóreo* para aplicarlo a la armonía de la lira, como un supuesto que hace Simmias extraído del discurso que Sócrates acaba de exponer sobre el alma; pero que se vendrá abajo cuando Simmias concrete que él entiende el alma como una mezcla o compuesto de diversos contrarios físicos.

En cierto sentido, es similar a la contestación que dará Sócrates a Cebes (el compañero de Simmias), recordando aquel su fallida trayectoria como filósofo de la Naturaleza, como *físico*, al parecerle insuficientes las explicaciones causales mecánicas, y cómo el *Nous* de Anaxágoras despertó grandes expectativas en él, pues parecía representar una causa inteligente, no simplemente física, del orden del Universo. Pero, según Sócrates, este *Nous* acababa reduciéndose a puras causas mecánicas, puras operaciones físicas, de la misma manera que la armonía incorpórea propuesta por Simmias acaba por reducirse a una mera mezcla de componentes físicos del cuerpo humano, a un todo bien unificado y proporcionado.

La armonía platónica en cuanto referida a una Forma inteligible incorpórea desempeñará, por otro lado, un papel crucial en la filosofía platónica, por un lado, en la teoría del alma humana de *La República* en adelante, a la hora de conseguir un equilibrio de la persona donde la función racional controle la conducta del sujeto consiguiendo que el *thymós* apoye emocionalmente a la razón, a la vez que los deseos son mantenidos a raya; como, por otro lado, en todo el proceso de ordenación del cosmos a través de las matemáticas, tanto de las proporciones adecuadas en el Alma del Mundo como en la distribución armónica del Cuerpo del Mundo.

c. El *orden incorpóreo* o la buena organización del alma de un ser vivo en el *Filebo*

La última aparición de la palabra "ἄσώματος" en los Diálogos, siguiendo el orden cronológico propuesto, se encuentra en el *Filebo*<sup>578</sup>. Se habla aquí de un «orden incorpóreo» según el cual se gobernará al cuerpo animado, en el contexto del tipo de vida que resulta de la mezcla de las ciencias o conocimientos y de los placeres, y a los que habría que añadir la verdad<sup>579</sup>. El pasaje es el siguiente:

SÓC. - Aquello a lo que no mezclamos la verdad no puede nunca en verdad nacer ni haber nacido.

PRO. -¿Cómo iba a poder?

SÓC. - De ningún modo. Pero si aún falta algo en esa mezcla, decidlo tú y Filebo. Pues a mí me parece que el actual argumento ha concluido en **una especie de orden incorpóreo que ha de gobernar como es debido a un cuerpo animado.**

PRO. - Di pues que también yo lo acepto así.<sup>580</sup>

El argumento al que se refiere Sócrates aquí es la larga discusión previa para averiguar cuál sería la mezcla adecuada de placeres y de conocimientos, o ciencias, para conseguir una vida buena, donde, en última instancia, el propio bien – caracterizado por la belleza, verdad y medida– quedaría, no obstante, por encima de estos dos ingredientes en el orden de lo mejor. Las ciencias, dirá Sócrates, deberían entrar todas en esta mezcla, mientras que los placeres sólo aquellos que no perturben por su violencia o intensidad las actividades intelectuales –pensando aquí Platón en una vida buena no para el sabio sino para el hombre común, en una versión realista, semejante al planteamiento de *República II* al desechar la teórica ciudad de los cerdos frente a una ciudad real. Lo que sale de esta tortuosa argumentación es, precisamente,

---

<sup>578</sup> Sin contar, claro está, la referencia que se hace en el *Epínomis*, atribuido a Filipo de Opunte, y que hemos comentado al final del capítulo sobre los dioses en Platón.

<sup>579</sup> O, más bien, "realidad", como apunta Guthrie.

<sup>580</sup> *Filebo*, 64b. Negrita nuestra.



este “orden incorpóreo” que Sócrates refiere aquí a un cuerpo animado, es decir, un tipo de organización del alma de un ser vivo orientada a desarrollar una vida buena.

El porqué se llega a esta formulación, a estas alturas del Diálogo, se explicaría porque Platón (entre otros tantos asuntos tratados directa o indirectamente), descubre una analogía de la vida individual con la vida universal, y el papel que desempeña el intelecto en ésta. En el texto se habla, pues, de un cuerpo animado en general tomando como referencia un sujeto que pocas líneas más atrás se explicitaba así: “...quien quiera ver la mezcla y fusión más hermosas y libres de discordia que sea posible e intentar captar en ella qué es el bien en el hombre y en el Universo y vislumbrar cuál es su forma...”<sup>581</sup>. Para conseguir el bien en el hombre y en el Universo como seres animados, dotados de alma, es para lo que Platón postula este orden incorpóreo del alma de ambos.

Por lo demás, los intérpretes han señalado la relación de esta concepción del orden incorpóreo con la definición ontológica de la virtud en el *Gorgias*, donde en un punto de la discusión con Calicles se afirma:

Por otra parte, la condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos. -¿Es esto así? -Yo afirmo que sí. -- Luego **la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden?** -Yo diría que sí. - Así pues, **¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que le hace bueno?** -Esa es mi opinión. - Y el alma que mantiene el concierto que le es propio ¿no es mejor que el alma desordenada? – Necesariamente- Y, sin duda, la que conserva este concierto ¿no es concertada? -¿Cómo no ha de serlo? -Pero **el alma bien concertada ¿no es moderada?** - Necesariamente. - Luego, un alma moderada **es buena**<sup>582</sup>.

Pero, asimismo, esta mezcla de saberes y placeres de la que habla el *Filebo*, que debe llevarse a cabo según medida y guardando las proporciones naturales, nos

---

<sup>581</sup> *Filebo*, 63e-64a. O también un poco antes, *Filebo*, 60c: “En que en aquel de los seres vivos en quien el bien estuviese por siempre y totalmente presente hasta el fin, no necesitaría ya de ninguna otra cosa y estaría perfectamente satisfecho.”, Ver Centeno, Salvador, *Cosmética homérica, Un estudio sobre el origen homérico y evolución presocrática de la idea de espacio cósmico*, Eikasía, E-book.

<sup>582</sup> *Gorgias*, 506d-507a. Negrita nuestra.

retrotrae al comentario que hacíamos del *Fedón*<sup>583</sup>, donde Simmias mantenía que el alma era una *harmonía* de las partes corpóreas, un orden y concierto entre las partes materiales. Mientras que ahora, parece que a Platón le interesa subrayar que este orden es incorpóreo, pues es el orden del alma misma entendida como incorpórea, pues en este contexto no hay una comparación –como en el caso de la lira y su armonía- sino una mera referencia al orden de los componentes del alma de un ser vivo, a sus saberes y a sus placeres, a sus virtudes<sup>584</sup>, que, evidentemente, no se reduce al orden de sus partes corporales.

#### d. Los corporeístas mejorados de *El Sofista* aceptan que los atributos del alma humana son incorpóreos

Ya hemos visto, en lo que se refiera a las Formas inteligibles, el texto fundamental sobre lo incorpóreo del *Sofista*, el de la famosa Gigantomaquia donde corporeístas y amigos de las Formas se contraponen y se reforman al gusto platónico. Nos centraremos aquí en la parte del texto que incide sobre el tema del alma y de sus virtudes.

En este contexto es donde Sócrates intenta convencer a aquellos que “definen como idénticos la realidad y el cuerpo”, a los corporeístas, para que acepten que el alma de un ser vivo, o al menos sus atributos, como la inteligencia o la justicia, son incorpóreos. Algo que no tiene demasiado éxito, como se ve en el diálogo siguiente:

EXTR. - ¿Sostienen que el alma es algo que existe?

TEET. - Sí.

EXTR. - ¿Y qué? ¿No dicen que el alma es a veces justa y que otras veces es injusta, que a veces es inteligente y que otras veces es insensata?

---

<sup>583</sup> Cf. sobre armonía: *Tim.* 36 d-37a, y 35a-36d; *Rep.* 431ss, (templanza).

<sup>584</sup> Como la moderación, tan recalcada en el *Gorgias*: “Pues digo que, si el alma moderada es buena, la que se encuentra en situación contraria es mala, y ésta es la que llamamos insensata y desenfrenada.” (507a5-6).

TEET. - ¿Y cómo no?

EXTR. - ¿Y no es por la posesión y por la presencia de la justicia por lo que el alma llega a ser de este tipo, y contraria, por lo contrario?

TEET. - Sí, también admiten esto.

EXTR. - Pero, entonces, dirán que lo que es capaz de sobrevenir a algo, o de abandonarlo, es completamente real.

TEET. - Lo dicen.

EXTR. - Entonces, puesto que existen la justicia, la inteligencia, toda otra perfección -así como sus contrarios-, y también el alma, donde esto se produce, ¿dirán que todo eso es algo visible y tangible, o invisible?

TEET. - Casi nada de eso es visible.

EXTR. - ¿Y qué son esas cosas? ¿Afirman acaso que poseen cierto cuerpo?

TEET. - No responden a todo esto del mismo modo, sino que **piensan que el alma misma posee cierto cuerpo, pero respecto de la inteligencia y de todo cuanto acabamos de enumerar, no se atreven a admitir que son algo que no existe, ni a sostener que todo ello es corpóreo.**

EXTR. - Es evidente, Teeteto, que estos hombres se han vuelto mejores...

Como se ve, estos corporeístas mejorados, no llegan a admitir que el alma en sí misma sea incorpórea, y tienen serias dudas para admitir la existencia, y, sobre todo, la incorporeidad de los atributos del alma. Por eso Platón volverá a la carga, justo a continuación del texto citado, para intentar llegar a una definición de mínimos que abarque lo corpóreo y lo incorpóreo en una definición de existencia que sea común a ambos. De esta manera, aceptarían algo incorpóreo, si bien en abstracto, en la medida en que es una caracterización común a ambos géneros de existencia -la corpórea y la incorpórea- hasta ese momento tajantemente separados. La definición propuesta no es otra que la de definir a lo real como *dýnamis*, de la que nos ocupamos en el capítulo sobre las Formas inteligibles.

Como se puede apreciar, Platón en el texto transcrito arriba propone a los corporeístas como ejemplos de incorpóreo el alma y las virtudes de ésta, tal y como se entendían desde los primeros Diálogos, después de citar que los amigos de las Formas sí aceptan realidades incorpóreas como son las propias Formas inteligibles. Aunque Platón no denomina aquí al alma *incorpórea* de forma directa, está claro que intenta convencer a los corporeístas de que la realidad no es toda ella corpórea,

proponiéndoles el alma y los atributos de ésta<sup>585</sup>, y, más tarde la definición de ser como *dýnamis*. Aunque habría que reparar en que el contexto es dialéctico, y se está jugando con una cascada de hipótesis sobre conjuntos de ideas y de definiciones, y sobre supuestos partidarios de éstas y supuestos individuos reformados para aceptar provisionalmente lo que no aceptarían en origen. A pesar de todo esto, no parece que se pueda dudar de que, para Platón, a la altura del *Sofista*, el alma no es un cuerpo ni nada de un cuerpo –aunque no se da sin un cuerpo, parafraseando y adaptando al Aristóteles del *De Anima*-, es decir, que el alma es una realidad incorpórea.

---

<sup>585</sup> El alma participa, por ejemplo, de la justicia o de la inteligencia en cuanto copias semejantes (pero asimétricas) del modelo inteligible, donde existen en sí la Justicia y la Inteligencia como Formas incorpóreas. El alma puede perder su conexión con estas Formas a medida que el individuo -y la propia alma- cambia y se transforma, y dejar de ser justa o inteligente a lo largo de la vida y avatares del individuo.

## B-2) El peculiar caso de los dioses en Platón

### 1. Definición de un dios en Platón<sup>586</sup>. Tipos de dioses

#### a. Dios como un ser vivo con un cuerpo indestructible y con un intelecto perfecto

Platón dice en el *Fedro* que un ser vivo es el que está dotado de un cuerpo y un alma:

Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo y recibe el sobrenombre de mortal<sup>587</sup>.

Esto es algo que define, en principio, a los mortales, pero que, inmediatamente, se aplica, asimismo, a los inmortales, a los dioses, pues estos también son vivientes, seres vivos, que nosotros nos figuramos que tienen un cuerpo unido a su alma para toda la eternidad, a diferencia de los mortales –seres humanos, animales y plantas –:

... nos figuramos a la divinidad como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad<sup>588</sup>

---

<sup>586</sup> Véanse los siguientes artículos de Luc Brisson: 1. "Le corps des dieux", *Les dieux de Platon* [Actes du Colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie, les 24, 25 et 26 janvier 2002], textes réunis et présentés par Jérôme Laurent, Caen (Presses Universitaires de Caen) 2003, p. 11-23. 2. «What is a god according to Plato», in Kevin Korrigan and John D. Turner (ed.), *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern*, Leiden /Boston, (Brill) 2007, p. 42-52. 3. Lindsay Jones (Editor in Chief): PLATO: An entry from Macmillan Reference USA's *Encyclopedia of Religion, Second Edition*, pp. 7181-7187.

<sup>587</sup> *Fedro*, 246c5.

Nos figuramos a los dioses así (no lo sabemos a ciencia cierta) porque no tenemos un conocimiento directo de ellos, una experiencia como la que tenemos de nuestro mundo perceptible que nos rodea; y al no tener una experiencia de lo inmortal, tenemos, de alguna manera, que construirlo.

Pero como Platón ya ha probado que el alma es inmortal –en el *Fedón* y en el propio *Fedro*- la diferencia entre un ser vivo mortal y un ser vivo inmortal no puede venir del alma sino del tipo de cuerpo de uno y otro. En los mortales el cuerpo no perdura, llega un momento en que se destruye, y el alma se separa de él, mientras que en los vivientes inmortales el cuerpo no se destruye nunca, y por eso la unión cuerpo y alma puede durar para siempre.

De forma muy plástica se dice en el *Timeo* que si las inflamaciones producidas por la bilis son muy graves y afectan a la médula de un ser humano “desatan las cuerdas que allí amarran el alma como las de un barco, y la ponen en libertad” (*Tim.* 85e). Esto le ocurre a los humanos y a todos los habitantes del aire, la tierra y las aguas (*Tim.* 90e-92c). Sin embargo, esto no ocurre en los seres vivos inmortales, cuya unión de cuerpo y alma es para siempre, debido a que su cuerpo no puede ser destruido, pero no por la propia naturaleza del cuerpo sino porque el Demiurgo, supremo hacedor de los dioses, ha decidido que el vínculo no se rompa nunca, pues es lo más perfecto y lo mejor. En palabras del propio Platón:

Después de que nacieron todos los dioses, tanto los que giran de manera visible como los que aparecen cuando ellos quieren, el que ha generado este universo les dijo lo siguiente:

«Dioses de dioses, las obras de las que yo soy demiurgo y padre, porque han sido generadas por mí, son indisolubles, al menos si no es mi deseo. Como todo lo atado puede ser desatado, pero es propio de un malvado desatar lo que está unido en una bella armonía y se encuentra en buen estado. Por lo que, puesto que además habéis nacido, no sois inmortales ni en absoluto indisolubles, no seréis disueltos ni tendréis un destino mortal, ya

---

<sup>588</sup> *Ibidem*, 246c6.

que mi voluntad constituye para vosotros un vínculo aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis ligados cuando nacisteis...»<sup>589</sup>

Las almas de los dioses y de los démones están, pues, asociadas al mismo cuerpo siempre. Esto quiere decir que estos dioses, tal y como los concibe Platón, no pueden cambiar de aspecto, no pueden cambiar de forma, a diferencia de las divinidades mitológicas tradicionales.

Además de que los seres vivos inmortales, los dioses, tengan un cuerpo indisoluble, tienen un alma cuya facultad más alta, el intelecto o *Nous*, permanece siempre activo y capta su objeto –la realidad inteligible- de forma inmediata y sin obstáculos. Mientras que, en el caso de seres vivos como los humanos, al encarnarse el alma en un cuerpo terrestre solo puede acceder a lo inteligible desde el alma racional pero gracias a la mediación de los sentidos, y al final de un complejo proceso que Platón llama reminiscencia (*anámnesis*), que permite recordar los objetos inteligibles que el alma había visto cuando estaba separada de todo cuerpo terrestre.

En definitiva, lo que hace que un dios sea tal es la calidad de su contemplación de los seres inteligibles. A modo de definición: Dios es un ser vivo dotado con un cuerpo indestructible –por la voluntad del demiurgo- y con un alma que posee un intelecto perfecto. Es decir, un dios se define por dos criterios: su indestructibilidad –tanto de su cuerpo como de su alma- y la calidad de su intelecto –contemplación perfecta y continua de las formas inteligibles-. De lo que se deduce que un dios, en la medida en que contempla de forma directa y permanente la realidad inteligible, es bueno –no puede realizar nada malo-, es sabio –algo a lo que un ser humano solo puede aspirar, en la medida en que se asimila al dios, como filósofo- y es perfecto.

---

<sup>589</sup> *Timeo* 41a2-41b4, trad. José M<sup>a</sup> Zamora Calvo, ed. Abada, pp. 226-227. Previamente, en 38e se dice: “Por tanto, una vez que cada uno de los que eran necesarios para construir conjuntamente el tiempo alcanzó el movimiento que le convenía {se refiere a los astros} y, después de sujetar sus cuerpos con lazos animados, llegaron a ser vivientes y aprendieron lo que les estaba prescrito...” (*Timeo*, pp. 218-221). Comenta en la nota 198 L. Brisson: “Los astros son divinidades, son por tanto seres vivos, es decir, seres dotados de un *cuerpo* (hecho esencialmente de fuego), de un alma que consta de una inteligencia que les permite comprender lo que espera de ellos el demiurgo.” (p. 390, *Timeo*, ed. Abada).

b. Inventario y jerarquía de dioses: el Demiurgo, el Universo, las estrellas y los planetas, ¿la Tierra también?, los dioses de la tradición

Los dioses ocupan lo más alto de una jerarquía de seres vivos, junto con los démones, que tienen por debajo a los seres humanos, a los animales y a las plantas. Concretemos, entonces, el inventario de los seres que podrían llamarse dioses en Platón:

- 1) **El Universo tal y como se describe en el *Timeo*.** Tiene un cuerpo único, que es una vasta esfera, que carece de órganos y miembros, y que incluye la totalidad de los cuatro elementos. Como nada lo puede atacar desde fuera, está exento de enfermedades y de la muerte (el demiurgo no ha querido que esté sujeto a corrupción). Dentro de este cuerpo esférico hay un alma, situada entre lo sensible y lo inteligible, dotada con una estructura matemática. El movimiento del cuerpo del Universo sobre su eje de oeste a este está asociado con el gobierno del Alma del Mundo que rige el Universo, pues está dotada con un intelecto perfecto de actividad incesante. Esta Alma tiene una doble función: motriz –mueve a todo el Universo- y cognitiva. Su característica es doble: mueve a los cuerpos como un todo, incluidos los cuerpos celestes, y en la medida en que actúa como Providencia tiene capacidad de conocimiento. El universo es, pues, un dios bienaventurado (*Leyes*, VII 821a)<sup>590</sup>.
- 2) **Los cuerpos celestes y la Tierra.** Los primeros compuestos de fuego y la segunda, sobre todo, de tierra. Ambos vivientes inmortales están dotados de

---

<sup>590</sup> *Tim.* 34b: "... hizo {el Demiurgo} un cuerpo liso y uniforme, en todos sus puntos equidistantes del centro, íntegro y perfecto, compuesto también de cuerpos perfectos. Primero puso un alma en su centro, después la extendió a través de todo e incluso por afuera, y con ella envolvió el cuerpo. Y estableció así un universo circular, que gira en círculo, único, solitario y aislado [...] Por todo esto lo engendró como un dios feliz [εὐδαίμονα θεὸν]." *Timeo*, ed. Abada, p. 209.



un cuerpo indestructible y de su propia alma con un intelecto propio. El alma de las estrellas fijas las dirige de forma uniforme, mientras que a las estrellas errantes su alma les hace cambiar su trayectoria provocando ciertas anomalías en su movimiento. La Tierra, por lo demás, está fija en el centro del Universo, pues diversos movimientos que actúan sobre ella se anulan, haciendo que permanezca quieta<sup>591</sup>. [*Tim.*, 38c-39e]

- 3) **Los dioses tradicionales**, “aquellos que se muestran a sí mismos cuando así lo desean” (*Tim.* 41a). Son también seres vivos inmortales, dotados de alma y cuerpo, aunque es difícil saber de qué está compuesto éste, aunque podría ser de fuego, como el de los otros dioses. El alma de los dioses tradicionales es punto por punto similar en su estructura a los de los seres humanos (*Fedro*, 246a-d); lo que explica por qué los dioses pueden experimentar sentimientos y pasiones. Pero a diferencia de los humanos su alma siempre es buena porque está permanentemente guiada por su intelecto, que contempla con perfección lo inteligible (*Fedro*, 247c-e es un pasaje que mezcla tradición y novedad, mito y filosofía, siendo el mito objeto de transposición<sup>592</sup>: los dioses

---

<sup>591</sup> Tim. 40b-c: “Por este razón {ser lo más perfectos}, por tanto, surgieron todos los astros no errantes, vivientes divinos y eternos [ἀπλανῆ τῶν ἀστρῶν ζῶα θεῖα] que, rotando de un modo uniforme en el mismo punto, siempre permanecen. Los astros que tienen fases y un curso errante, como hemos dicho más arriba, nacieron al mismo tiempo que ellos. La tierra, nuestra nodriza, enrollada alrededor del eje que atraviesa el universo, el dios la construyó para ser guardiana y demiurgo de la noche y del día, la primera y más anciana de las divinidades [θεῶν] que han nacido dentro del cielo.” *Timeo*, ed. Abada, p. 225.

<sup>592</sup> “...el fertilísimo punto de vista que iniciara hace ya mucho el francés Diès, con el feliz hallazgo del concepto de “transposición”, la forma en que Platón altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina.”, Bernabé, A., “Platón y el orfismo”, en *Ciencia y Cultura en la Grecia Antigua, Clásica y Helenística*, Fundación Orotava de Historia de la Ciencia, 2000, p. 232.

Puntualiza sobre este asunto Santiago González Escudero lo siguiente: “Hay que notar, sin embargo, que en Platón las doctrinas de otros pensadores generalmente son “corregidas” y transformadas en piezas integrantes de la doctrina platónica, cosa fácil de entender en alguien que se expresa mediante unos argumentos propios de personajes tomados de un entorno real transferidos a una conversación ficticia. Para referirse a este procedimiento Diès acuñó el término de “transposición”, al que se debería añadir asimismo el de “reconstrucción”, puesto que lo transpuesto se convierte en simple elemento combinable con otros de manera que el resultado del conjunto sea completamente distinto de lo que era cada pieza o elemento por separado”. Santiago G. Escudero, “La influencia órfica en el mito platónico de El Político”, en *Orfeo y el Orfismo. Nuevas perspectivas*, ed. de Alberto Bernabé, Francesc Casadesús y Marco Antonio Santamaría, p. 390.

Para un estudio de la transposición: Bernabé, Alberto, “Métodos de la transposición platónica”, en *Platón y el Orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Ed. Abada, 2011, pp. 233-246.

aparecen, por ejemplo, alimentando su alma con lo inteligible en vez de con néctar y ambrosía). Aunque el movimiento de estos dioses es menos uniforme que el de los cuerpos celestes (con subidas y bajadas aun dentro de un esquema de circularidad).

- 4) **El demiurgo o artesano divino del *Timeo***. Aunque es muy discutido el caso del demiurgo, éste es calificado como un dios explícitamente en *Timeo* 30b-c<sup>593</sup>. Si bien es un dios descrito como un trabajador o artesano que piensa, tiene sentimientos, habla y actúa. En la medida que razona, reflexiona, prevé, se puede deducir que está dotado de intelecto; asimismo, su propia actividad es difícil al margen de un cuerpo: artesano, productor, ebanista, modelador de cera; realiza múltiples acciones propias de oficios o artes manuales. Pero es cierto que explícitamente no se menciona su alma ni su cuerpo, aunque sí metafóricamente.

Dice Platón en el *Timeo*:

... si este mundo es bello y su demiurgo bueno, es evidente que miró al que es eterno {al modelo de las Formas inteligibles} ...pues el mundo es la más bella de las cosas engendradas, y su artífice la mejor de las causas... Después de reflexionar descubrió que, de las cosas por naturaleza visibles, ningún todo carente de inteligencia podría nunca llegar a ser más bello que un todo provisto de inteligencia y que, además, es imposible que la inteligencia esté presente en algo por separado del alma. Gracias a estas reflexiones, situó la inteligencia en el alma y el alma en el cuerpo, al construir el universo, para que su obra fuera por naturaleza la más bella y la mejor.<sup>594</sup>

Si hacemos una jerarquía esquemática de dioses en Platón, sería algo como esto:

1. En lo más alto el Demiurgo, que crea los otros dioses. El dios que siempre es.

---

<sup>593</sup> Que Brisson asimila al *phutourgos* o jardinero de *La República*: Brisson, L., "El sembrador divino (*phutourgós*)", en *The Ascent to the Good*, Lisi, F. (ed.), Academia Verlag: Sankt Augustin, 229–240.

<sup>594</sup> *Timeo*, 29a-30b. Trad. José M<sup>a</sup> Zamora Calvo, ed. Abada, pp. 199-201.

2. El Universo, que aparece como un resultado de la acción del demiurgo, una esfera que rota en el mismo lugar. Con un alma, de estructura matemática, dotada de intelecto: el Alma del Mundo.
3. Las estrellas fijas y los planetas, con cuerpos esféricos y movimientos uniformes e irregulares, respectivamente.
4. La Tierra. Sin movimiento y con una defectuosa forma esférica. Podría asimilarse a los planetas o bien entenderla dentro de la esfera del Alma del Mundo. Pero es un caso problemático.
5. Los dioses tradicionales. Que no solo tienen un movimiento circular sino también lineal, pues ascienden y descienden en los cielos. Por tradición, mantenida y rectificada por Platón, tienen un cuerpo y un alma similar en estructura a la de los humanos, aunque acaben siendo asimilados a los dioses celestes –y en esta medida, *fisicalizados* o *cosmolizados*-, por un lado, y platónicamente divinizados –no pueden ser envidiosos, o agresivos o malvados, como los seres humanos, porque si no no serían dioses-.

## 2. Los dioses y lo incorpóreo en Platón

- a. ¿Un dios es un alma o un ser animado compuesto de cuerpo y alma?

Afirma Platón que el alma debe ser anterior a los cuerpos, los cuales no pueden ser su origen, sino, a la inversa, ningún cuerpo podría existir sin que existiera el alma previamente. La razón es que los movimientos corporales se deben a una fuerza externa a los propios cuerpos, que proviene del alma, al no poder ser el

mismo cuerpo el origen de su propio movimiento. Así que, en términos absolutos, la cosmogonía debería comenzar siempre por la existencia del alma, y a estas almas cósmicas es a las que Platón acabará asimilando a los dioses. Estas almas que rigen la marcha del Universo se pueden apreciar fácilmente si uno mira al sol, ejemplo que se le pone al incrédulo en *Las Leyes* para entender que este es un ser divino, es decir, un ser vivo movido en su trayectoria visible por el alma del dios.

La pregunta es: ¿el dios es el alma o el ser animado que llamamos sol, compuesto de cuerpo y alma?

Veámoslo a partir de un texto:

AT.-Acerca de todos los astros y de la luna, sobre los años y meses y también todas las estaciones, ¿qué otro motivo daremos que ese mismo: que, puesto que **el alma o almas** aparecen como causas de todo eso, buenas de toda virtud, **diremos que ellas son dioses**, sea que, **encontrándose en el interior de los cuerpos, si son los astros seres vivientes**, ordenen todo el cielo **o sea de la manera que fuere**? Una vez concedido esto, ¿seguirá negando alguien que está todo lleno de dioses?<sup>595</sup>

Volvemos a encontrar aquí lo que ya vimos para las almas en general: los dioses son almas, qué duda cabe, que mueven a cuerpos desde dentro –como siendo seres vivos o animados- o desde fuera, si estos fueran inanimados. Parece que Platón opta por la primera opción, pero caben otras hipótesis en una discusión dialéctica donde lo que interesa, por encima de todo, es admitir que hay dioses que mueven lo que hay en el cosmos.

En cualquier caso, pasa algo parecido a lo que ocurre con los humanos: ¿Sócrates es su alma, o un compuesto de alma inmortal y cuerpo perecedero? Aunque lo más importante de Sócrates sea *su* alma, no cabe duda de que no habría Sócrates sin su cuerpo mortal.

Preguntemos de nuevo: ¿el sol –u otro astro- es su alma que lo mueve en su trayectoria, o un compuesto de alma imperecedera y de un cuerpo también

---

<sup>595</sup> *Las Leyes* X, 899b. Negrita nuestra.

imperecedero al que la primera está vinculada para siempre?<sup>596</sup> Si el dios es un ser vivo, como hemos supuesto en la pregunta, está claro que su cuerpo es parte de este ser.

La otra opción es una vinculación indirecta: los dioses mueven colectivamente conjuntos de cuerpos o el cuerpo del Universo entero –como Alma del Mundo-, aunque no formen con ellos un compuesto concreto animado. Pero en ninguna parte habla Platón de almas –divinas o humanas- desvinculadas de los cuerpos, como almas puras, al estilo de las Formas inteligibles, más allá de los cielos; y menos en *Las Leyes*, que para algunos es el principio de una teología natural precedente de la estoica<sup>597</sup>. Por eso dice al final el texto: “está todo lleno de dioses”.

## b. Démones y cuerpos

¿Y qué pasa con los démones? ¿Los démones tienen cuerpos, están asociados a cuerpos?

**Si son intermediarios, *metaxy*, no pueden ser dioses, pues éstos no están entre un mundo y otro, así que no pueden tener un cuerpo fijo enlazado con ellos.** Los démones son almas que transitan de un ámbito a otro, así que en el mundo celeste están asociadas a cuerpos celestes, pero no de forma permanente, pues deben asociarse a cuerpos terrestres cuando se encarnan, y ahí simbolizan su destino elegido y su función racional de guía, -“tu demon es tu carácter”, como en Heráclito; “tu alma es tu demon” como en Empédocles- y tú –tu alma-demon- volverás a reintegrarte a tu origen divino cuando consigas desembarazarte de tu cuerpo terrestre.

---

<sup>596</sup> Según lo que dice el *Fedro* sobre lo que nos figuramos que es un dios, y lo que dice el demiurgo sobre los dioses en el *Timeo*.

<sup>597</sup> Naddaf, Gerard, “Plato: The Creator of Natural Theology”, en *International Studies in Philosophy*, Volume 36, Issue 1, 2004, pp. 103-127. La frase final suena como un eco de lo dicho por Tales de Mileto.

¿Hay almas que no regresan a la Tierra y se quedan de forma permanente en el *más allá*? Si es así, como Platón insinúa en algún momento, dejan de ser démones intermediarios o guías entre un mundo y otro, y pasan a asimilarse a dioses, y se asociarán a su astro, a su cuerpo divino, de forma permanente, y se convertirán en dioses, ¿dioses menores?, ¿dioses secundarios? Quizá *eudaimones* –como se dice en República VII<sup>598</sup>- que sólo guían en el mundo celeste a las almas que por allí transitan, pero sin seguir su trayectoria en el mundo físico, ¿divinidades asimiladas?, ¿hombres divinizados?, ¿los filósofos que han roto el ciclo de las reencarnaciones?, ¿los filósofos que desequilibran el número de almas fijas que circulan en el Universo -de las cuales muchas se unen a cuerpos perecederos al nacer nuevos seres y se separan de ellos al morir- cuyas almas ya no se vuelven a reencarnar?<sup>599</sup> De cualquier forma, casos excepcionales.

### 3. Textos sobre las almas de los dioses en los Diálogos. El *Epínomis* y la religión astral de Filipo de Opunte

El *Epínomis*, que parece puede atribuirse a Filipo de Opunte<sup>600</sup>, discípulo directo de Platón y *secretario* suyo en los últimos años, justo cuando el maestro corregía *Las Leyes*, sigue y extrema una tendencia que ya se aprecia en este último

---

<sup>598</sup> *La República*, 540b-c: “Y así, después de haber educado siempre a otros semejantes para dejarlos en su lugar como guardianes del Estado, se marcharán a la Isla de los Bienaventurados, para habitar en ella. El Estado les instituirá monumentos y sacrificios públicos como a divinidades [ὡς δαίμοσιν], si la Pitia lo aprueba; si no, como a hombres bienaventurados y divinos [ὡς εὐδαίμοσιν τε και θείοις]”

<sup>599</sup> *Fedón*, 114c: “...los que se han purificado de un modo suficiente por la filosofía viven completamente sin cuerpos para toda la eternidad” (Trad. Luis Gil).

<sup>600</sup> Al menos después de la *definitiva* edición de Leonardo Tarán en 1975: *Academica: Plato, Philip of Opus, and the pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia, American Philosophical Society, *Memoirs of the American Philosophical Society*, v. 107, 1975. No obstante, hay algunos autores que siguen considerando que la obra fue escrita por Platón.

Diálogo. En el *Epínomis* se señalan desarrollos que van más allá del pensamiento platónico: poner la astronomía por encima de la dialéctica, rechazar la hipótesis de las Formas, introducir el éter como un quinto elemento; o su teoría de los démones del éter, del aire y del agua, en un escalón inferior a los dioses. Esto llevaría a la culminación de una teología astral, que ya está claramente definida en *Las Leyes*, con ciertas peculiaridades como la de relacionar los planetas con los dioses tradicionales, aunque sin llegar a una identificación o sustitución de unos por otros.

Pero más allá de esto, lo importante es corroborar que desde *Las Leyes* al *Epínomis* se agudiza una tendencia a explicar la Naturaleza desde la astronomía, es decir, desde la propia *Physis*, y sin recurrir a la planificación de un demiurgo que mira al ámbito de las Formas inteligibles, para construir con una finalidad *trascendente* –la del ámbito inteligible- un ámbito sensible como copia física de aquel. En este sentido, estos Diálogos caminan en sentido opuesto al *Timeo*, al buscar una finalidad inmanente que se justifique por sí misma, y, en el *Epínomis* especialmente, sustituyendo la perspectiva filosófica –dialéctica- por una reducción matemática – astronómica- que necesita recurrir a dioses asignados a astros, para dar cuenta de los movimientos ordenados y regulares que la astronomía de la época parece que había corroborado. El ámbito de las Formas, el ámbito sensible, la labor del demiurgo, el tercer género de la *Chora* y su *necesidad*, la participación, etc. quedan cercenados o desdibujados, abriendo camino a una cosmología *inmanentista* como la del *De Caelo* aristotélico, donde la verdadera división se da entre el mundo sublunar y el mundo supralunar.

No deja de ser interesante para nuestro tema que aparezca un claro uso de la palabra “ἄσώματος” en el *Epínomis* aplicada al alma, en una alabanza de ésta que sigue de cerca el papel desempeñado por el alma en *Las Leyes*, pero que nunca había sido calificada de forma directa por Platón de ἄσώματος.

El *Epínomis*, sin embargo, afirma, hablando del alma:

L'ATHÉNIEN. – Il faut aussi, selon la vraisemblance, parler de cinq corps solides, dont on pourrait tirer les figures les plus belles et les plus parfaites, tandis que toute l'espèce qui reste a une forme unique; car, à **pouvoir être incorporel et dépourvu à jamais de toute couleur d'aucune sorte, il n'y a que l'espèce vraiment toute divine de l'âme.** C'est à cette

espèce, assurément, qui l'appartient exclusivement de façonner et d'ouvrer; au corps, comme nous le disons, il revient d'être objet de formation, de devenir, de vision; à l'autre espèce, au contraire, -répétons-le, car il ne faut pas ne le dire qu'une fois,- d'être invisible, intelligente, intelligible, douée de mémoire et du pouvoir de compter, en utilisant l'alternance des nombres pairs et impairs<sup>601</sup>.

{EL ATENIENSE. - También es necesario, según la verosimilitud, hablar de cinco cuerpos sólidos, de los cuales se podrían extraer las figuras más bellas y perfectas, mientras que toda la especie restante tiene una forma única; pues **que pueda ser incorpórea y desprovista siempre de cualquier color [superficie] de cualquier tipo, solo existe la especie verdaderamente divina del alma.** Es a esta especie, seguramente, que pertenece exclusivamente el crear y el obrar; al cuerpo, como decimos, le corresponde ser un objeto de formación, de devenir, de visión; a la otra especie, por el contrario, -repetámoslo, porque no es necesario decirlo más que una vez- ser invisible, inteligente, inteligible, dotada de memoria y del poder de contar, utilizando la alternancia de los números pares e impares.}

Un poco más adelante Filipo de Opunte recalca su división de una realidad anímica y de una realidad corpórea, siendo la primera inteligente, la que manda y la causa de todo lo que existe; y todo lo contrario el cuerpo. Los fenómenos celestes nacen de la cooperación entre ambas realidades, y los astros son declarados dioses o estatuas animadas de los dioses (realizadas por estos), pero, en cualquier caso, estos deben ser honrados y venerados.

...et il faut absolument reprendre ce que nous avons dit et voir s'il est juste ou s'il est, au contraire, totalement inexact d'affirmer, d'abord, que les êtres sont de deux espèces, le unes âmes, les autres corps; qu'il en est beaucoup de chacune, mais tous différents entre eux et d'une espèce à l'autre; et qu'il n'y a pas une troisième espèce à réunir d'autres êtres; **que l'âme, enfin, est supérieure au corps. Nous poserons, je pense, que celle-là est intelligente, celui-ci dépourvu d'intelligence; que celle-là commande, tandis que celui-ci obéit; que l'une est la cause de tout ce qui existe, mais que l'autre n'est la cause d'aucun effet.** Ainsi, prétendre **que les êtres célestes** ont une autre cause et ne **sont pas produits** de cette manière **par l'union de'une âme et d'un corps**, c'est grande folie et déraison. En tout

---

<sup>601</sup> *Epinomis*, 981b-c, texte établi et traduit par Édouard Des Places, *Oeuvres Complètes (Tome XII - 2<sup>e</sup> Partie): Les Lois (Livres XI et XII) – Epinomis*, Paris: Les Belles Lettres, 2007/1956. Utilizamos la versión francesa de Des Places pues no conocemos una versión castellana fiable del *Epinomis*. Trad. y negritas nuestras.



cas, si nous voulons que triomphe notre description de tous les êtres de ce genre, et que l'on puisse croire avec assurance que **tous les êtres tels sont une oeuvre des dieux**, il faut leur attribuer l'une de ces deux natures: **ou bien** on célébrera en eux, très justement, **de véritables dieux**; **ou** l'on y verra **des images des dieux comme des statues fabriquées par les dieux eux-mêmes...**<sup>602</sup>

{... y debemos retomar absolutamente lo que hemos dicho y ver si es correcto o si, por el contrario, es totalmente inexacto afirmar, en primer lugar, que los seres son de dos especies, unas las almas, otros los cuerpos; que hay muchos de cada cual, pero todos diferentes entre sí, y de una especie a otra; y que no hay una tercera especie que reúna a otros seres; **que el alma, finalmente, es superior al cuerpo. Postulamos, creo, que esta es inteligente, aquel carente de inteligencia; que esta ordena, mientras que aquel obedece; que una es la causa de todo lo que existe, pero la otra no es la causa de ningún efecto.** Por tanto, pretender **que los seres celestes** tienen otra causa y **no son producidos** de esta manera **por la unión de un alma y un cuerpo**, es una gran locura e insensatez. En cualquier caso, si queremos que triunfe nuestra descripción de todos los seres de este género, y que se pueda creer con seguridad que **todos estos seres son obra de los dioses**, debemos atribuirles una de estas dos naturalezas: **o bien** se celebra en ellos a **verdaderos dioses**, muy justamente; **o bien** se verá en ellos **imágenes de los dioses como estatuas producidas por los dioses mismos...**}

Como se ve, una clara división entre una realidad incorpórea -el alma de los dioses- y otra corpórea, que, sin embargo, se unen en los compuestos formados por los astros. Las Formas incorpóreas, como otras muchas cosas de la genuina filosofía de Platón, han desaparecido aquí.

---

<sup>602</sup> *Ibidem*, *Épinomis*, 983d-984a. Negrita nuestra.

# Apéndice 1

## La verdadera ontología con la que opera Platón:

1. Formas inmutables.
2. Universo o Cosmos:
  - i. Almas:
    - I. Alma del Mundo
    - II. . Almas propias de astros (no errantes y errantes)
    - III. Almas propias de habitantes de la Tierra (y de otros planetas)
  - ii. Cuerpos:
    - IV. Cuerpo del mundo
    - V. Cuerpos perfectos (indestructibles) de astros
    - VI. Cuerpos perecederos de animales-humanos terrestres (y de otros planetas)
    - VII. Cuerpos inanimados (sin alma propia) de la Tierra (y de otros planetas)
  - iii. Vivientes compuestos:
    - VIII. Cosmos: Alma del Mundo + Cuerpo del Mundo
    - IX. Astros: Alma racional + cuerpo perfecto
    - X. Humanos-animales: trifuncionalidad anímica + cuerpos destructibles (igual en los astros errantes)
    - XI. Plantas: alma deseante + cuerpo perecedero
3. *Chora –materia espacial-* precósmica-subcósmica:
  - i) Devenir constante preanímico (sin alma=sin orden)
  - ii) ) Protocuerpos simples: 4 elementos sin formas geométricas y sin organización (sin relación con almas)
  - iii) ) ¿Complejos precorpóreos inanimados perecederos?

## Apéndice 2

### Zôa (vivientes) en su composición corpórea e incorpórea en el *Timeo* del Platón

|                               |                   |  |  |                      |
|-------------------------------|-------------------|--|--|----------------------|
| CHORA -Espacio (pre)corpóreo- | Universo=         | Cuerpo del Mundo<br>+<br>Alma <sup>603</sup> del Mundo   | Dioses   | FORMAS –incorpóreas- |
|                               | Astros=           | Cuerpos indestructibles<br>+<br>Almas racionales   |  |                      |
|                               | Démones=          | Cuerpos astrales y<br>cuerpos terrestres<br>(planetarios)<br>+<br>Almas racionales <i>saltando</i><br>entre unos y otros | <i>Semidioses</i>  |                      |
|                               | Seres<br>Humanos= | Cuerpos terrestres (planetarios)<br>+<br>Almas trifuncionales<br>(inmortal y mortales)                                   | Humanos y<br>“animales”<br>terrestres = del<br>aire, de la tierra y<br>del agua<br>(y planetarios) |                      |

<sup>603</sup> Las almas siempre son por naturaleza incorpóreas. Lo que cambia es su vinculación con los diferentes tipos de cuerpos: vinculación para siempre –con cuerpos indestructibles en dioses o el Universo-; su vinculación intermitente con cuerpos astrales (indestructibles) y subcuerpos planetarios (démones o almas racionales vinculados a cuerpos humanos o animales; o sus equivalentes en otras estrellas errantes: la Luna, Marte...); o una vinculación interna endógena –no interna exógena, como las almas racionales-, cuyas funciones se pierden al desaparecer el cuerpo (como se pierden los sonidos armónicos de la lira al destruir ésta), en animales o plantas (almas destructibles irascibles o apetitivas).

|  |             |  |  |  |
|--|-------------|--|--|--|
|  | “Animales”= | Cuerpos terrestres (planetarios)<br>+<br>Almas trifuncionales<br>(inmortal y mortales) |  |  |
|  | Plantas=    | Cuerpos terrestres (planetarios)<br>+<br>Almas apetitivas<br>(mortales)                | Vegetales<br>(terrestres y<br>¿planetarios?) |  |



# Incorpóreos en Aristóteles

## INTRODUCCIÓN: Cuerpos e incorpóreos en Aristóteles.

### Planteamiento general

Este capítulo dedicado a Aristóteles tiene que plantearse de una manera muy distinta al precedente dedicado a Platón, pues este trabajo está centrado en el origen del concepto de incorpóreo y no en su devenir histórico posterior. De tal forma que lo que vamos a desarrollar aquí es un estudio programático de cómo aparece el término/concepto en Aristóteles, qué significados y usos principales se pueden detectar en él, y cómo encaja dentro de su marco conceptual. Insistimos en que es una primera aproximación tentativa que pretende dar cuenta de las diferencias y similitudes de un concepto que el discípulo hereda del maestro –pues no parece haber otra vía histórica alternativa- y que, como ocurre en otros asuntos, aquel maneja de una manera peculiar.

Lo primero que llama la atención de la relación de Aristóteles con lo incorpóreo son tres constataciones llamativas: a) que introduce significados derivados, y menos tajantes, del término que no se encuentran en Platón, b) que cuando utiliza el concepto en el sentido fuerte platónico lo hace para referirse a nociones del ateniense (o de los pitagóricos, o de Espeusipo o Jenócrates), y c) por tanto, no lo utiliza para referirse a su propia filosofía, incluso allí donde se esperaría que fuera aplicado, como el caso obvio del motor inmóvil del Universo (sin tampoco recurrir a otro vocablo sustitutivo). Respecto a a) habría que decir que Aristóteles llama incorpóreos a cuerpos sutiles, ligeros, menos densos que otros, en un sentido relativo, puramente comparativo; a la vez que denomina incorpóreo a un lugar donde no parece haber nada, un lugar vacío de cuerpos, o a una extensión vacía, o a la propia idea límite de un cuerpo muy sutil que llega a ser un “cuerpo vacío”, en su

propia expresión; y saltando del campo de lo físico, de lo tangible o perceptible, también denomina incorpóreos a los puntos, las líneas o superficies de la geometría, y a los cuerpos abstractos que estos forman.

Los casos b) y c) antes mencionados van más allá del ámbito de lo físico –de los cuerpos sutiles o del vacío- y, en cierta medida, de lo abstracto matemático o conceptual en general, y en ellos Aristóteles denomina incorpóreo a lo que otras teorías filosóficas, criticadas por el estagirita, consideran seres autónomos, separados de estos dos ámbitos físico-abstractos, entendiéndolos como realidades superiores: Formas inteligibles, principios como lo Grande y lo Pequeño, números ideales, almas como números automovientes, etc.; y, en su reverso, señalábamos la ausencia explícita de la aplicación del término “incorpóreo” en los textos de Aristóteles, con el significado fuerte de seres o realidades independientes, a casos de la propia filosofía aristotélica como Dios, entendido como forma pura sin materia, o a los otros motores inmóviles de las esferas celestes, o al tan discutido entendimiento agente.

No obstante, antes de ocuparnos propiamente de lo incorpóreo en las páginas siguientes, intentaremos acotar lo más posible la noción de cuerpo en el estagirita, empezando por los cuerpos más elementales y tratando de distinguir lo mejor posible los cuerpos físicos de los cuerpos matemáticos (e incluso del lugar). Es muy importante esta distinción pues es el centro de una larga polémica con los así llamados pitagóricos, y, por extensión con el propio Platón, al que Aristóteles le atribuye una teoría de números ideales distintos, por una parte, de las Formas inteligibles, y, por otra, de los números sensibles. Esta teoría de los números ideales de Platón –que parecen confundirse (o que más bien Aristóteles hace confluir) con las teorías de los platónicos como Espeusipo y Jenócrates- erraría por exceso, para Aristóteles, en la medida en que tales números tendrían una existencia separada – como las propias Formas-, mientras que los pitagóricos se habrían equivocado por defecto, digámoslo así, al plantear los números como números corpóreos, confundiéndolos con las cosas físicas y cayendo en múltiples contradicciones y sinsentidos. Metiendo a todos sus rivales en un mismo saco -el de la incomprensión de la verdadera naturaleza de los números- Aristóteles enarbolará la para él

verdadera teoría sobre los números (incluyendo las figuras), que no es otra que la que dice que son entes abstractos producto de la separación por parte del matemático de la categoría de cantidad de las propiedades físicas de los objetos naturales –de su pesadez o ligereza, de sus cualidades de ser calientes o fríos, y, sobre todo, de su esencial naturaleza cambiante-, siendo, así, los números, o los entes matemáticos en general, puros entes abstractos sin realidad substancial (ni corpórea ni ideal). Demostrándose, una vez más, que sus predecesores erraron en el tiro, dejando a Aristóteles el camino despejado para llegar al descubrimiento de la verdad.

En este discurrir sobre lo corpóreo se hace notar de paso –como ya se hizo en los capítulos previos- que los cuerpos tienen que tener una estructura mínima (una forma/naturaleza, con ciertas cualidades y un lugar natural), de ahí que a la materia prima no se la denomine incorpórea<sup>604</sup>, y se discuta el sentido de una teoría como la de los atomistas que admiten una especie de cuerpos mínimos, que en realidad no podrían ser tales cuerpos, junto con un vacío inexistente e imposible a los ojos de Aristóteles.

Al llegar a lo incorpóreo veremos que Aristóteles parece vulgarizar en la mayoría de los casos el término “asómatos” (o derivados) aplicándolo a los cuatro

---

<sup>604</sup> Guthrie afirma en su libro dedicado a Aristóteles de su célebre *Historia*, lo siguiente: "Por último, en *Cael.* 305a14-32, Aristóteles sostiene que los elementos no pueden generarse ni de lo que es incorpóreo ni (excepto respecto de uno y otro) de lo que es corpóreo. Charlton (pag. 133) no puede reconciliar esto con la idea de un substrato indeterminado universal, pero *a) el substrato no es corpóreo*, y *b) Aristóteles evitaría aplicarlo el epíteto ἀσώματων (incorpóreo), que para él denotaba lo que está por encima de la corporeidad, en lugar de por debajo*. De manera que el aire, al ser de textura más fina que el agua, es «mas incorpóreo» que el agua, y el fuego, como el más fino de todos, cuyo lugar natural está en los límites más exteriores del universo físico, es «el más incorpóreo de todos los elementos» 28 {La nota dice: **Fis. 212a12, De an. 405a7. Obsérvese que ἀσώματων tiene formas comparativa y superlativa**}. **La incorporeidad absoluta corresponde a las substancias más elevadas y divinas, a las inteligencias que controlan los movimientos de las esferas celestes.**" Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, tomo VI, *Aristóteles*, p. 243.

Lo que dice Guthrie tiene sentido al aplicarlo al sustrato indeterminado, pero no tanto a las inteligencias o a las almas racionales (o a la actividad intelectual del Dios aristotélico), que es más bien el uso platónico. Aristóteles no afirma nunca que el alma o las inteligencias o Dios son incorpóreas. Su primer uso es, como siempre, el uso físico, y trata a lo corpóreo e incorpóreo como un género con opuestos contrarios, y con sus casos intermedios: de ahí que el aire sea más incorpóreo que el agua o que el fuego sea el más incorpóreo de los elementos. Todos los elementos y los cuerpos compuestos son más o menos corpóreos (o más o menos incorpóreos), y si hubiera un límite físico de lo incorpóreo sería el vacío, que para él sería como un *cuerpo vacío* (como un círculo cuadrado), algo imposible, de ahí la constante discusión con los atomistas. El otro uso preponderante de incorpóreo en Aristóteles será con los seres inteligibles, es decir, abstractos. En primera instancia los números y las figuras geométricas, construcciones mentales extraídas de los seres físicos, pero no realidades de la *Physis*. Y por extensión cualquier cantidad o cualidad o predicado universal en funciones de substancia, que no son entidades físicas reales: Lo Grande y Lo Pequeño, el Uno, lo Indeterminado, que pretenden ser principios de lo real, pero sólo son abstracciones, géneros o predicados universales.



elementos, a los cuerpos básicos o a otros cuerpos, en términos comparativos (o incluso superlativos), diciendo que el fuego o el aire son más incorpóreos que el agua o la tierra, o que uno de ellos –el aire- es “el más incorpóreo de todos”. Uno puede plantearse con razón –y es una cruz para el estudioso- cuestiones como estas: ¿está aquí Aristóteles reutilizando el término técnico platónico y aplicándolo de forma derivada o vulgarizada a algo a lo que su maestro no lo aplicó nunca?; ¿o está, como sugiere H. Gomperz, recuperando un antiguo uso presocrático, previo a Platón, donde “incorpóreo” significaba precisamente un cuerpo sutil, sin límites fijos, de forma indefinida, aunque sea difícil probar que existió la palabra en este preciso sentido? O quizá existe otra tercera opción: aquella que llevaría a pensar que Gomperz, basándose en este uso aristotélico, pensó que el propio Aristóteles recuperaba una vieja acepción del vocablo, que Platón había pasado por alto, y que de hecho existió en tiempos preplatónicos

Quizá lo más sensato sería pensar, con Renehan, que “ἀσώματος”, “asómatos” fue una creación platónica construida como un tecnicismo filosófico, con un significado raro y refinado, siendo un concepto nada propio de la mentalidad vulgar (y de la lengua en que se expresaba).

Por otro lado, Aristóteles también utiliza la palabra “ἀσώματος”, “asómatos”, aunque en menos ocasiones, para referirse a principios platónicos (o de colegas del estagirita en la Academia) inteligibles, o, en, varias más, a principios abstractos matemáticos, entes sin magnitud que sus predecesores confundían con cuerpos (pitagóricos) o con entes autónomos (platónicos). En estos casos sí parece que recupera el uso fuerte platónico que contrapone lo corpóreo con lo incorpóreo, aunque a veces de manera equívoca (cuando dice que el aire parece incorpóreo; o cuando denomina incorpóreo a un ente inteligible matemático que otros consideran substancial y él solo un abstracto). Y lo que es más significativo, nunca aplica el término ni el concepto a algo referente a su propia filosofía, salvo por contraste, pues si habla del alma para decir que siempre había tenido el calificativo de incorpórea (al ser de fuego o aire, por ejemplo), no se refiere a su propia concepción del alma –y mucho menos a su concepción del intelecto agente o del acto puro sin materia, nunca calificado de incorpóreo-, o si habla de entes sin magnitud, se refiere a los números de los pitagóricos, considerados –¿de forma irónica?- como incorpóreos.

Aparte del escurridizo –y muy ideológico- problema del citado entendimiento agente y su supuesta independencia ontológica, también es un problema una aparición de la palabra “ἀσώματος”, “asómatos” en los *Tópicos*, traída a colación en principio en un ejemplo analógico trivial y referida al color en cuanto contrapuesto al fuego al que se aplica (al cuerpo del fuego), es decir, como una cualidad incorpórea del fuego. Cuando ya era para el intérprete difícil lidiar con entes incorpóreos salta ahora a la palestra, en este caso, una cualidad, una forma de ser secundaria, derivada, accidental, una cualidad de un cuerpo, calificada de “incorpórea”.

Para terminar esta introducción, no se puede dejar de comentar la otra gran cruz que hay que cargar en el asunto que nos ocupa, que no es otra que la distinción –o la falta de esta en muchas ocasiones- entre materia y cuerpo, entre material y corpóreo, o entre inmaterial e incorpóreo. Para empezar por el final: el término “inmaterial” no existe en Aristóteles (ni se acuñará durante siglos); aunque se pueda expresar sin más que algo “no tiene materia” o “que no es material”. Tampoco se sustituyen estas expresiones por “incorpóreo”, como si fuera una especie de sinónimo (como se hará en la tradición posterior con el vocablo “inmaterial”, como señala Renehan).

Y si uno no quiere errar más de la cuenta, no debe confundir ni la extensión ni la intensión –las notas lógicas- del concepto *materia* frente al concepto *cuerpo*, para no caer en sinsentidos o absurdos intercambios de términos, basándose más en la tradición o usos posteriores que en el propio estagirita, complicando más aún lo que ya de por sí es complejo y difuso. Lo normal es que los intérpretes no tengan empacho en hacerlos equivalentes, sustituir uno por otro, o superponer los significados de ambos conceptos, aunque en ocasiones, si no queda más remedio, especializan el concepto cuerpo o corpóreo frente al más genérico materia o material (pudiendo afirmar, por ejemplo, que “no todo lo material es corpóreo”, o que “los cuerpos tienen propiedades materiales no en cuanto cuerpos sino en cuanto materia”). Estos usos suelen acogerse, de forma consciente o no, a nociones contemporáneas (y parece que vulgarizadas a partir de teorías físicas modernas, que se remontan a Galileo y Descartes) que son pocas rigurosas, y, lo que es peor, no se ajustan a los significados aristotélicos, como enseguida veremos.

# I . Cuerpos en Aristóteles

## 1. Tipos de sustancias y tipos de cuerpos que distingue Aristóteles

- a. Sustancia sensible corruptible/substancia sensible eterna/substancia inmóvil

Habría que distinguir tres tipos de sustancias en Aristóteles:

1. La sustancia inmóvil -no sensible, no material-.
2. La sustancia sensible eterna -los astros incorruptibles-.
3. La sustancia sensible corruptible -cuerpos físicos sublunares-.

La expresión "sustancia sensible" se refiere en primer término a los cuerpos<sup>605</sup>. Dice Aristóteles:

... parece con total evidencia que el ser entidad [sustancia] corresponde a los cuerpos (por eso decimos que son entidades los animales y las plantas y sus partes, y los cuerpos naturales como el fuego, el agua, la tierra y los demás de este tipo, y cuantas cosas

---

<sup>605</sup> Decimos "en primer término" no como sentido principal sino como la entidad material, el substrato o sujeto, pues el individuo compuesto de materia y forma –de cuerpo y alma en las plantas, los animales y los humanos- es con mayor razón, para Aristóteles, sustancia o entidad sensible, sujeta a cambios, tanto esenciales –su generación o destrucción- como accidentales –crecimiento o disminución, alteraciones, cambios de lugar.

son o partes de ellos, o compuestos de ellos, sea de algunos o de todos ellos, por ejemplo, el firmamento y sus partes, astros, luna y sol)<sup>606</sup>.

O también:

Se llaman "entidad" <1> *los cuerpos simples* -por ejemplo, la tierra, el fuego, el agua y cuantos son tales- y, en general, *los cuerpos y sus compuestos*, animales y divinidades [*daimónia* = cuerpos celestes], así como *sus partes*<sup>607</sup>.

Y aclara Aristóteles:

... el ser *capaz de existencia separada* y el ser *algo determinado* parecen pertenecer en grado sumo a la entidad<sup>608</sup>.

## b. Los cuerpos físicos frente a los cuerpos matemáticos. No hay substancia corpórea genérica

Que un cuerpo concreto posea las tres magnitudes espaciales -largo, ancho y profundidad- sólo sirve como una definición abstracta de cuerpo, y es problemático, por eso, identificar cuerpo y magnitud<sup>609</sup> extensa, puesto que ésta no diferencia entre cuerpos físicos y cuerpos matemáticos.

También se puede decir que un cuerpo matemático es extenso, pero, en cambio, a diferencia de éste, un cuerpo físico ocupa un lugar natural (según su composición), tiene posición, está sujeto a movimiento o cambio, y es pesado o

---

<sup>606</sup> *Met.* 1028b 9 ss. Salvo que se diga lo contrario, todas las traducciones de los textos de este capítulo están tomadas de la Biblioteca Clásica Gredos. Ver bibliografía.

<sup>607</sup> *Ibidem*, 1017b 10-13.

<sup>608</sup> *Ibidem*, 1029a 28.

<sup>609</sup> Habría que tener cuidado con *méguethos* en su doble acepción de a) tamaño, grandor y b) extensión, magnitud extensa; y en particular si se pretende relacionar extensión y espacio en Aristóteles, algo muy problemático.

ligero -va hacia arriba o hacia abajo-. Los cuerpos matemáticos sólo por analogía, de manera metafórica, están en un lugar y tienen posición, pero no se mueven, ni van hacia su lugar natural, ni son pesados o ligeros.

Todo cuerpo, matemático o físico, es finito, es decir, tiene extensión limitada (por eso no hay cuerpos infinitos, ni un mundo infinito, sin límites): «Porque si la definición de cuerpo es "lo que está limitado por una superficie", entonces no puede haber un cuerpo infinito, ni inteligible ni sensible<sup>610</sup>»

También es genérico que un cuerpo concreto y un cuerpo matemático sean divisibles<sup>611</sup> en todas sus dimensiones; divisibles, claro está, en potencia, pues, la infinita división en acto no puede existir.<sup>612</sup>

Los cuerpos físicos están localizados en función de su reposo o movimiento naturales, que los oponen a otros cuerpos.

Hay diferentes tipos de cuerpos dependiendo de su composición material, de su materia, y «no existe el cuerpo como entidad común», es decir, los cuerpos son compuestos individualizados por tal o cual materia, con una forma específica de tal tipo de cuerpos, que constituyen individuos autónomos (este hombre, este elefante), y no cabe una substancia corporal genérica, abstracta (mientras que los cuerpos matemáticos no son substancias, no son entidades, y tienen otro tipo de existencia). Dice Aristóteles:

Pero, dado que hay una materia de la que procede la sustancia corpórea, que es ya una materia de un determinado cuerpo (porque no existe el cuerpo como entidad común),

---

<sup>610</sup> *Fís.* 204b 5-7.

<sup>611</sup> «... fuerza es que no conceptúen [los platónicos] -dice Aristóteles- todo cuerpo como divisible, sino que entren en conflicto con las ciencias más exactas; éstas, en efecto, las matemáticas, consideran divisible incluso lo inteligible, en tanto que ellos ni siquiera están de acuerdo en que <sea divisible> toda cosa sensible...[se refiere a que al asignar figuras concretas -pirámide, esfera- a los elementos los hacen indivisibles, pues no se podrían dividir sin perder la forma]... pretender dar figuras <geométricas> a los cuerpos simples es irracional...» (*Acerca del Cielo*, 306a 27-30 y 306b 2-3).

<sup>612</sup> Como explica W. D. Ross: «No hay vacío ni infinito actual... podemos imaginar un cuerpo menos denso que cualquier otro cuerpo dado. La materia es continua a través de todo el universo, pero no hay límite a su posible tenuidad.» (*Aristóteles*, pp. 131-132).

es la misma materia de la magnitud y la afección, separable conceptualmente, pero inseparable espacialmente, a menos que también las afecciones resultaran separables<sup>613</sup>.

Y la substancia concreta corpórea, separada, posee en sí misma su principio de movimiento -de ahí que sea natural. Si separamos la magnitud –o las afecciones, las cualidades- de los cuerpos, de los individuos, que son seres que existen de manera separada y son determinados –como se decía en un texto anterior- entonces nos encontramos con modificaciones o accidentes de la substancia, es decir, con entes matemáticos que sólo existen en la medida en que nuestro entendimiento es capaz de abstraerlos de los individuos físicos, de las substancias corpóreas o perceptibles, y que, por esta razón, no tienen existencia separada y no son entidades o substancias. Y al no ser seres físicos no están sujetos al movimiento y, como diría Aristóteles, en cierto sentido pueden considerarse incorpóreos, porque no tienen un cuerpo físico tangible, aunque, en otro sentido, se hable de cuerpos matemáticos tridimensionales, en cuanto son propiedades geométricas abstractas de los cuerpos, e incluso de que ocupen lugares o roten en sentido metafórico, abstracto, al margen del Universo físico.

El cuerpo es un caso particular de substancia, permanente hasta cierto punto, y que es un compuesto de materia y forma, de acto y potencia. Por eso no puede pertenecer a un cuerpo el no-movimiento absoluto, la absoluta determinación, propia de un acto puro, de la pura forma. El caso especial de los astros, que son cuerpos eternos e inmutables, son los que más cerca están de esta situación, pero aún en este caso estos están individualizados por su materia, el éter, que está sujeta al cambio local.

## 2. Situación Precorpórea: los constituyentes de los cuerpos sublunares

---

<sup>613</sup> *Acerca de la Gen. y la Corr.*, 320b 21-24.

## a. La materia prima no es incorpórea

He aquí una cita muy pertinente de W. K. C. Guthrie sobre por qué la materia prima no es un cuerpo:

Más allá de estos elementos corpóreos [los cuatro elementos] sólo hay materia "prima" o última, algo que se concibe como carente por completo de carácter definible e incapaz de existir separado de un nivel mínimo de forma al menos. La materia última (*hylé*) no es (como nos sentimos inclinados a considerarla) cuerpo (*sôma*), porque incluso el cuerpo más simple es una combinación de materia y forma<sup>614</sup>.

He aquí una de las razones -tal y como se dice en el texto anterior- para no equiparar materialidad y corporeidad: la materia prima no es corpórea, pues no tiene forma, estructura (de cuerpo).

Sin embargo, Guthrie dice que sería impropio llamar a la materia prima incorpórea:

... a) el substrato [de los cuatro elementos en *Acerca del Cielo*] no es corpóreo, y b) Aristóteles evitaría aplicarle el epíteto **asómaton** (incorpóreo), que para él denotaba lo que está por encima de la corporeidad, en lugar de por debajo<sup>615</sup>.

Por esta razón hemos denominado a esta circunstancia: situación Precorpórea, no en un sentido temporal sino puramente estructural. Es decir,

---

<sup>614</sup> Guthrie, W. K. C., *Historia de la Filosofía Griega*, tomo VI, *Aristóteles*, p. 239.

<sup>615</sup> *Ibidem*, p. 243.

Aristóteles aclara que la materia de los cuerpos sensibles, a partir de la que se forman los cuatro elementos no tiene una existencia separada, pues siempre está dotada de una cierta forma, dada por las cualidades básicas de los contrarios:

[...] hay una materia de los cuerpos sensibles, de la cual se generan los llamados elementos; pero ella no posee existencia separada, sino que está siempre asociada a una pareja de contrarios<sup>616</sup>

También en el libro I de la *Física*, 6-9, se habla de esta naturaleza subyacente a los cambios, de la materia, que se aplica también a los elementos, siendo entonces materia primera de los cuerpos primarios.

## b. Las cualidades contrarias de la materia y los cuerpos simples perceptibles –los cuatro elementos

Aristóteles señala que la perceptibilidad de los cuerpos sensibles se deriva en primera instancia de que estos son tangibles, de tal manera que las formas y principios contrarios que constituyen los cuerpos deben ser los referentes al contacto. De ahí que los cuerpos simples primarios, los cuatro elementos, se distinguen de acuerdo con cualidades como caliente-frío, pesado-liviano, áspero-liso, etc., como dice el texto siguiente; cualidades que van cambiando en los cuatro elementos, al transformarse unos en otros (a diferencia de lo que sucede según la teoría originaria de Empédocles, donde estas *raíces* no se transformaban en otras cosas):

Dado que buscamos -afirma Aristóteles- los principios del cuerpo perceptible, esto es, "tangible", y que tangible es aquello cuya percepción se da por contacto, resulta evidente que no todas las parejas de contrarios constituyen las formas y los principios del cuerpo, sino solamente las correspondientes al tacto, pues dichos cuerpos difieren conforme a una contrariedad, a saber, una contrariedad de cualidades tangibles... las contrariedades

---

<sup>616</sup> Acerca de gen. y la corr. 329a 25.



correspondientes al contacto son las siguientes: caliente-frío, seco-húmedo, pesado-liviano, duro-blando, viscoso-desmenuzable, áspero-liso, grueso-fino... Pero es necesario que los elementos sean recíprocamente activos y pasivos, pues se combinan y transforman unos en otros<sup>617</sup>.

Y lo caliente-frío, pareja activa, y lo seco-húmedo, pareja pasiva, son las dos parejas básicas de las que derivan todas las demás:

... las parejas de cualidades elementales serán cuatro: caliente y seco, húmedo y caliente, y luego frío y húmedo, y frío y seco. Se atribuyen según un orden lógico a **los cuerpos de apariencia simple: fuego, aire, agua y tierra**<sup>618</sup>.

Aquí se explicitan las parejas de contrarios básicas, entresacadas de las parejas de contrarios tangibles, las únicas comunes a todos los cuerpos perceptibles. Éstas dan forma, cualifican, a los cuerpos primarios, a los elementos, junto con la materia prima de la que están compuestos. La referencia a "cuerpos de apariencia simple" que acabamos de subrayar nos introduce en otro nivel que normalmente pasa desapercibido, un nivel intermedio entre el de lo precorpóreo y el de los cuerpos perceptibles: el de los cuerpos imperceptibles simples.

### 3. Los verdaderos cuerpos simples:

#### a. Los cuerpos simples imperceptibles. Analogía con Platón

Empero –explica Aristóteles–, el fuego, al aire y cada uno de los cuerpos mencionados no son simples, sino combinaciones. Los cuerpos simples poseen

---

<sup>617</sup> *Ibidem*, 329b 6-329b 23.

<sup>618</sup> *Ibidem*, 330a 30-330b 2; remarcamos esta significativa expresión: "cuerpos de apariencia simple". Negrita nuestra.

características similares a estos últimos, pero no son idénticos a ellos; por ejemplo, el cuerpo simple semejante al fuego es "ígneo", no fuego, y el que es semejante al aire es "aéreo", y lo mismo ocurre en los demás casos<sup>619</sup>.

Este texto de Aristóteles afirma que frente a los cuerpos simples conocidos, y que se pueden percibir (y que no son realmente simples), existen otros cuerpos simples, los verdaderos cuerpos simples, que, por consiguiente, no son percibidos por nosotros.<sup>620</sup>

En este texto se contraponen los cuerpos simples, los compuestos y sus movimientos:

[...] de los cuerpos, unos son simples y otros son compuestos de aquéllos (llamo simples a todos los que tienen por naturaleza un principio de movimiento, como el fuego, la tierra y sus especies y <elementos> afines), por fuerza los movimientos han de ser también simples unos y mixtos de alguna manera los otros...<sup>621</sup>

Según Miguel Candel, traductor de *Acerca del Cielo* en la edición de Gredos, Simplicio -y, según testimonio de éste, también Alejandro- al comentar el texto anterior afirmaba que los llamados popularmente elementos son de hecho compuestos, es decir, que frente a los elementos macroscópicos habría otros elementos *más "puros"* subyacentes.<sup>622</sup>

---

<sup>619</sup> *Acerca de la Gen. y la Corrup.*, 330b 21-26.

<sup>620</sup> En la nota 21, pág. 241, de su *Aristóteles*, dice Guthrie: «En 332a 26, Aristóteles dice que más allá de los cuatro cuerpos simples no hay nada **aisthetón**». Esto habría que entenderlo referido a los cuerpos simples percibidos normalmente, no a los que están por debajo de nuestro umbral perceptivo. El nivel de los cuerpos simples no tiene por qué corresponder con el nivel de nuestra capacidad sensible para captarlos.

<sup>621</sup> *Acerca del Cielo*, 268b 28-31.

<sup>622</sup> Véase nota 17 de Aristóteles, *Acerca del Cielo*, ed. Gredos.

Esta diferencia de niveles entre cuerpos en apariencia simples, que podrían llamarse "cuerpos perceptibles simples en apariencia"<sup>623</sup>, y los verdaderos cuerpos simples imperceptibles, ya está perfectamente clara en el *Timeo* de Platón:

Debemos pensar que todas estas cosas son en verdad tan pequeñas que los elementos individuales de cada clase [se refiere a las partículas de las cuatro clases de elementos a los que les acaba de asignar una figura geométrica: pirámide, cubo, etc.] nos son invisibles por su pequeñez, pero cuando muchos se aglutinan, se pueden observar sus masas...<sup>624</sup>.

## b. Comparación entre átomos y cuerpos simples aristotélicos: críticas de Aristóteles a los átomos. ¿Son los átomos cuerpos mínimos?

Lo que nos interesa realmente recalcar aquí es el problema de la imperceptibilidad, es decir, de tener que deducir cuerpos simples mediante una mezcla de razonamiento teórico e inferencia a partir de lo perceptible; es decir, de un nivel donde se habla de que hay **cuerpos invisibles**, imperceptibles. Luego, dicho a la inversa, no todo cuerpo es visible, no todo cuerpo es perceptible.

Este asunto sobre la existencia de cuerpos simples, y que estos, a su vez sean compuestos de una materia prima y de una forma constituida por cualidades contrarias, y que, a la vez, estos elementos originarios no sean perceptibles, aunque

---

<sup>623</sup> Hay que tener presente lo que dice Ross: «... de los cuales [los cuerpos simples] lo que llamamos fuego, aire, agua y tierra son formas impuras o exageradas; así lo que llamamos fuego es el exceso de calor, como el hielo es el exceso de frío... Ninguno de los cuatro [elementos] es primario, original, inmutable; todos se transforman unos en otros siguiendo un ciclo.» (*Aristóteles*. Ross, p. 156).

<sup>624</sup> *Tim.* 56c, ed. Gredos. Nos referimos, por supuesto, a la diferencia de niveles sin marcar la diferencia de contenidos y consideraciones ontológicas diversas, sobre todo la que concierne a la diferencia crucial entre cualidades físicas de una materia prima y elementos geométricos indivisibles mínimos. Estos últimos, para Aristóteles, son incomprensibles, pues estos triángulos mínimos de Platón son en todo caso elementos inteligibles y no sustancias físicas para el primero, así que no pueden formar elementos reales o cuerpos sensibles, pues su magnitud es una pura propiedad geométrica accidental.

sean semejantes, salvo en la escala, a los que percibimos a nuestro alrededor, plantea problemas muy similares al de los átomos de Leucipo y Demócrito.

Podríamos plantearnos: ¿Son los átomos cuerpos mínimos?

Desde el punto de vista aristotélico deberían estar formados por una materia prima y unas cualidades básicas. Pero no tienen estas cualidades sino una forma o figura dada (forma fija que introduciría para Aristóteles un absurdo: figuras mínimas indivisibles que impedirían el continuo de la materia física, infinitamente divisible). Por otra parte, y siguiendo con la manera en que lo entiende Aristóteles: ¿de qué están compuestos los átomos? Su naturaleza es homogénea, no tiene cualidades diferenciadas como los cuatro elementos, que ocupan un lugar natural en el Universo, y que se mueven con un tipo de movimiento natural, hacia arriba o hacia abajo; pero en el universo atomista no hay lugares naturales ni movimientos naturales, sólo movimiento sin causa, sin meta y sin fin (y la tendencia de los átomos no es hacia el reposo).

Para Aristóteles los átomos son los elementos en la teoría de Leucipo y Demócrito, es decir, los cuerpos mínimos, simples, y los cuatro elementos estarían compuestos de diferentes tipos de átomos (con diferentes magnitudes, y, al menos para el fuego, con una forma de átomos esférica). Para Aristóteles, por supuesto, es absurdo que sean cuerpos indivisibles y que no se puedan transformar unos en otros; y que no tengan cualidades sensibles y un correlato directo en las cosas perceptibles (pues, aunque los cuatro elementos "puros" de la teoría aristotélica sean invisibles son similares en sus características a los cuatro elementos visibles), pues se perdería la analogía con la percepción, y surgiría la siguiente cuestión: ¿puede haber compuestos cualitativos a partir de elementos (átomos) sin cualidades?

Si enfocáramos los átomos desde una perspectiva platónica tampoco los átomos responden a una composición geométrica, al producto de un ensamblaje de triángulos o superficies, según leyes planeadas de la mejor manera posible por un demiurgo. Por no hablar de que se mueven en un vacío infinito, donde existen infinitos mundos creados por azar, sin responder a una finalidad, algo ajeno tanto a Platón como a Aristóteles.

Si buscáramos una lógica en la propia teoría atomista, quizá deberíamos decir que los átomos tampoco serían cuerpos, sino principios de los cuerpos. Puesto que un cuerpo sería un compuesto, lo que quiere decir que se necesitaría el vacío para formarlo: se necesitarían dos átomos y un vacío para un cuerpo mínimo (algo así como el átomo de hidrógeno en la química moderna).

Para Aristóteles, por consiguiente, los átomos serían algo así como cuerpos-ficción, cuerpos abstractos, irreales, aunque postulados por una teoría física, que al menos tendrían la característica de ser limitados y de tener tres dimensiones, como los cuerpos abstractos. Aunque tampoco es suficiente con que los átomos tengan magnitud y tres dimensiones para ser un cuerpo. Ahora veremos que el lugar cumple esto y no es un cuerpo.

#### 4. El lugar es tridimensional pero no es un cuerpo –ni es incorpóreo-

En la *Física* de Aristóteles podemos leer:

El lugar posee ciertamente las tres dimensiones, longitud, anchura y profundidad, las mismas por las que todo cuerpo es determinado; pero es imposible que el lugar sea un cuerpo...<sup>625</sup>

Y unas líneas más abajo:

¿Qué podemos suponer, entonces, que es el lugar? Por su propia naturaleza no puede ser un elemento ni estar constituido por elementos, ni corpóreos ni incorpóreos,

---

<sup>625</sup> *Fís.* 209a 5-7, ed. Gredos.

posee ciertamente magnitud, pero no es un cuerpo. Los elementos de los cuerpos sensibles son cuerpos, pero de los elementos inteligibles no puede surgir magnitud alguna.<sup>626</sup>

Las tres dimensiones y la magnitud pertenecen a los cuerpos físicos, aunque pueden ser consideradas, en abstracto, por las matemáticas, pues son determinaciones genéricas. Pero el lugar no es una abstracción ni un cuerpo, ni algo de un cuerpo -una afección-, es una magnitud física<sup>627</sup>: **es un límite físico**.

## 5. Unos cuerpos muy especiales: los cuerpos astrales etéreos

Los objetos divinos no tienen por qué ser incorpóreos, pues el cambio implica el movimiento, pero no viceversa; pueden existir objetos eternos -divinos- e inmutables, pero móviles -luego sensibles y con cuerpo-. Es decir, hay una substancia sensible eterna, la de los astros, los cuales tienen cuerpo.

Se lee en Aristóteles:

Por tanto, el primero de los cuerpos {se refiere al éter} es eterno y no sufre aumento ni disminución, sino que es incaducable, inalterable e impasible [...] el primer cuerpo es uno distinto de la tierra, el fuego, el aire y el agua, [que] llamaron éter...<sup>628</sup>

---

<sup>626</sup> *Ibidem*, 209a 14-18. En la nota 13 a pie de página el traductor aclara lo siguiente: «El lugar no puede ser un cuerpo... pero tampoco es sólo inteligible (*noetón*), pues tiene magnitud (*mégethos*)».

<sup>627</sup> Dice Aristóteles: «no toda cosa está en un lugar, sólo los cuerpos móviles», (*Fís.* 212b 29). Aunque esto en general es cierto, a veces Aristóteles habla de "lugares abstractos", matemáticos, por analogía con los lugares físicos.

<sup>628</sup> *Acerca del Cielo*, 270b 1-2/270b 22.

En el mundo supralunar ya no hay lugares naturales ni movimientos contrarios hacia arriba o hacia abajo: sólo un movimiento circular que es casi la anulación del movimiento, puesto que no hay un verdadero desplazamiento.

El éter es una materia que escapa a los contrarios, que no sufre ningún cambio, que es inalterable, eterna, aunque esté sometida a un movimiento circular. Y de hecho no son los astros los que se mueven sino los círculos esféricos donde estos están insertos<sup>629</sup>.

Los astros son eternos e inmutables, luego son divinos, son **cuerpos divinos**.

## 6. La importante distinción entre cuerpos físicos y cuerpos matemáticos

a. El estatuto de los entes matemáticos: los objetos matemáticos no son substancias.

Aristóteles utiliza la expresión "cuerpos matemáticos" en varias ocasiones<sup>630</sup>, y se refiere a esta noción muchas veces al hablar de cuerpos, mezclando de diferentes maneras la noción de cuerpo físico con la de cuerpo matemático, cruzando las determinaciones físicas con las abstractas.

---

<sup>629</sup> *Acerca del Cielo*, II, 8.

<sup>630</sup> Pueden verse en el *Index* de Bonitz bajo la palabra "sóma", en el apartado *mathematice*. Por ejemplo, *Met.* 990a 16, 1020a 14, *De Caelo*, 307a 20, etc.

Antes de centrarnos propiamente en los cuerpos matemáticos, recordemos el estatuto de los entes matemáticos en general, dentro de la filosofía de Aristóteles. Escribe W.D. Ross lo siguiente:

Aristóteles le atribuye a Platón, además [de las Ideas], la creencia en los objetos matemáticos, considerados como alguna cosa "intermedia" entre las ideas y las cosas particulares. La propia concepción de Aristóteles asigna igualmente a los objetos de la geometría una posición intermedia, aunque no los considera como una clase de entidades separadas entre otras dos clases de entidades separadas. Según él, son objetos sensibles que se consideran haciendo abstracción de sus cualidades sensibles. Si se consideran los objetos sensibles simplemente como teniendo los límites de una cierta forma, se tendrán los objetos de la geometría. Pero otra abstracción es posible. No sólo se puede hacer abstracción de la "materia sensible" de los objetos sensibles, sino también de la "materia inteligible" de la extensión de los objetos geométricos, haciendo lo cual se obtendrá la esencia de la línea recta, del círculo, etc., es decir, el principio según el cual son contruidos. Pero, diría Aristóteles, lo que establece toda la diferencia entre su concepción y la de Platón es que él no atribuye existencia separada ni al resultado intermedio ni al resultado final de la abstracción, mientras que los platónicos atribuyen esta existencia a ambos.<sup>631</sup>

A lo que añade Ross que los objetos matemáticos, en consecuencia, no son substancias para Aristóteles.

b La abstracción del movimiento y de las cualidades sensibles.

El estudio de la cantidad discreta (aritmética) y de la cantidad continua (geometría). Magnitudes continuas tridimensionales: cuerpos matemáticos

---

<sup>631</sup> Ross, W. D., *Aristóteles*, Charcas, p. 228.



Los objetos de las matemáticas -planos, volúmenes, líneas, puntos, superficies- aunque de hecho no se pueden separar de los cuerpos físicos móviles, se estudian con abstracción del movimiento y el cambio. Sigue diciendo Ross:

El matemático hace abstracción de toda cosa sensible -por ejemplo, de la pesantez y la ligereza, de la dureza y la blandura, del calor y del frío. Separa sólo lo que es cuantitativo y continuo y sus atributos como tales. La aritmética trata de la cantidad discreta o sin extensión; la geometría, de la cantidad continua o más extensa. Los objetos de la geometría tienen cierta materia, pero es pura extensión, materia inteligible, no materia sensible, física o sujeta al movimiento. Esto hace posible la pluralidad de los inteligibles, lo mismo que la materia sensible hace posible la pluralidad de los sensibles. Pero ni las matemáticas ni la física tienen en cuenta las diferencias individuales; el objeto de la ciencia es lo universal, la especie.<sup>632</sup>

El propio Aristóteles nos dice de qué se ocupa la geometría:

Al igual que el matemático estudia nociones obtenidas por abstracción (en efecto, estudia suprimiendo todos los aspectos sensibles, como el peso y la ligereza, la dureza y lo contrario de ésta, y también el calor y el frío, y las demás contrariedades sensibles, mientras que deja solamente lo cuantitativo y lo continuo, sea en una o en dos o en tres dimensiones, así como las propiedades que poseen en tanto que son cantidades y magnitudes continuas, y no las estudia bajo ningún otro aspecto, y en unos casos estudia las posiciones recíprocas y las propiedades que les corresponden, y en otros casos estudia las conmensurabilidades y las inconmensurabilidades, y en otros las proporciones, y, no obstante, afirmamos igualmente que de todas estas cosas se ocupa una y la misma ciencia, la geometría)...<sup>633</sup>

Las magnitudes continuas en tres dimensiones son, por supuesto, los cuerpos matemáticos.

---

<sup>632</sup> *Ibidem*, pp. 103-104.

<sup>633</sup> *Met.* 1061a 28-1061b 2.

c. Los objetos matemáticos no existen separados: son potenciales y abstraídos mentalmente por el matemático

Pero, como ya antes decíamos, los objetos matemáticos no tienen una existencia separada:

... [la astronomía] trata de la entidad sensible, pero eterna, mientras que las otras - como la aritmética y la geometría- no tratan de entidad alguna.<sup>634</sup>

En *Metafísica* 1077b 12-17 dirá Aristóteles que las cosas matemáticas no existen separadas ni en los cuerpos sensibles, pero que «no son en el sentido absoluto del término», aunque **existen** en cierto modo.

La relación entre la potencialidad y la abstracción es explicada así por Tomás Calvo<sup>635</sup>:

[...] sus objetos (números, líneas, superficies, etc.) existen, pero no separados de los cuerpos sensibles, ni actualmente. Existen potencialmente, en la medida en que pueden convertirse en objeto de consideración; su actualización resulta del acto de abstracción o separación efectuado por el matemático.

d. El problema de las matemáticas aplicadas. Contacto y lugar por analogía

---

<sup>634</sup> *Ibidem*, 1073b 6-8.

<sup>635</sup> En la nota 12 de la p. 511 de su traducción de la *Metafísica* para Gredos.

Sin embargo, surge un problema al tratar de las matemáticas aplicadas, es decir, de la astronomía, la óptica, la armonía o la mecánica. Aristóteles fluctúa entre tratar estas disciplinas como partes de las matemáticas –en cuanto tratan con abstracciones físicas- o bien considerarlas más como disciplinas físicas que utilizan técnicas matemáticas; aunque en ocasiones sigue una tercera vía y distingue por ejemplo, una óptica matemática y una óptica física, subordinando la segunda a la primera, etc.<sup>636</sup>

Pero esta superposición entre lo físico y lo matemático tiene más calado en la medida en que algunas características de los cuerpos físicos también se encuentran, aunque sea de forma analógica o con sentidos derivados o secundarios, en los cuerpos matemáticos.

Así, si bien el contacto y el lugar son dos características propias de los cuerpos físicos, no obstante, también se las puede aplicar a los cuerpos matemáticos (aunque con un sentido derivado y por analogía). Nos dice Aristóteles:

[...] si bien "contacto" en sentido propio, se atribuye a las cosas que tienen posición, y la posición pertenece a aquellas que también poseen un lugar, asimismo debemos asignar "contacto" y "lugar"<sup>637</sup> a los entes matemáticos, ya sea que cada uno de ellos posee existencia separada u otro tipo de existencia.<sup>638</sup>

Sin embargo, en contextos donde se trata de distinguir un cuerpo matemático de un cuerpo físico aparecen las características físicas, entre ellas el lugar, como diferenciadoras:

---

<sup>636</sup> Véase W.D. Ross, *Aristóteles*, pág. 105.

<sup>637</sup> En la nota 138 a pie de página de su *Aristóteles* dice Ross: «Aristóteles no dice cómo, pero probablemente entiende "en el sentido de que las cosas sensibles de las cuales son abstraídas tienen lugar", o que, como tienen *noetè hyle*, son también localizables en un espacio imaginario»]...» (p. 152).

<sup>638</sup> *Sobre la Gen. y la Corr.*, 322b 34- 323a 2.

Ahora bien, si éste [un supuesto cuerpo anterior a los elementos] tiene peso o ligereza, será uno de los elementos y, si no tiene impulso ninguno, será inmóvil y <meramente> matemático; pero si es tal, no estará en un lugar.<sup>639</sup>

O como dice en otra parte, en forma irónica, para ridiculizar ciertas afirmaciones:

Resultará asimismo que también los cuerpos <puramente> matemáticos quemarán y calentarán...<sup>640</sup>

e. El peso o la ligereza, el cambio o las cualidades sensibles distinguen a lo físico de lo matemático. La confusión de ambos planos

Esta confusión de lo físico y lo matemático es, por otra parte, denunciada por Aristóteles al tratar de los pitagóricos en el libro primero de la *Metafísica*.

En *Met.* 989b 22-990a 33, Aristóteles está discutiendo a los pitagóricos<sup>641</sup> y se dice que

los que... afirman que, entre las cosas que son, las hay sensibles, pero también no sensibles<sup>642</sup>, es obvio que investigan acerca de ambos géneros <de realidad>.

---

<sup>639</sup> *Acerca del cielo*, 305a 25-26.

<sup>640</sup> *Acerca del Cielo*, 307a 20.

<sup>641</sup> En este capítulo sobre Aristóteles no entramos en la discusión histórica de quiénes eran estos pitagóricos, y sus supuestas teorías sobre los números o la *Physis* en cuanto pertenecientes a una teoría real de una escuela o individuo, o más bien si lo que Aristóteles refiere como concepciones de estos presocráticos es más bien una formulación construida y adaptada a su sistema por el estagirita. Lo que nos interesa es la concepción teórica que él critica en cuanto atribuida a *los así llamados pitagóricos* y los argumentos que él elabora contra ella, más que su existencia real.

Y sigue diciendo que los elementos que utilizaron los pitagóricos para explicar la naturaleza (generación y corrupción, y movimiento) no los tomaron de las cosas sensibles sino de las matemáticas (pero que sólo una parte de éstas, la Astronomía, se ocupa de cosas en movimiento). Y, sin embargo, continúa, aunque los elementos están tomados de las matemáticas los aplican a la explicación de los seres naturales, a la *Physis*, a lo sensible,

[...] como si estuvieran de acuerdo con los demás filósofos naturales en que “lo que es” no es sino la realidad sensible y comprendida bajo el denominado firmamento.

Pero los pitagóricos remontan sus causas y principios, entiende Aristóteles, «hasta las más altas de las cosas que son». Y continúa explicando cómo estos no pueden dar cuenta de las características físicas de los cuerpos (que suponen, por ejemplo, lugares y movimientos naturales) partiendo de consideraciones puramente matemáticas o, como dirá en otros lugares, incorpóreas:

Aun si se les concediera -o bien llegara a demostrarse- que a partir de tales principios [matemáticos] se origina la magnitud [que parece tomarse aquí en sentido físico], aún en tal caso ¿cómo es posible que unos cuerpos sean ligeros y otros pesados? En efecto, los principios que establecen y a partir de los cuales se derivan sus explicaciones, los aplican a los cuerpos matemáticos no más que a los sensibles, y por eso no han dicho nada acerca del fuego, la tierra...

Es decir, los pitagóricos hablan de cuerpos abstractos, sin decir cuáles son las cualidades de los cuerpos sensibles, confundiendo ambos órdenes de realidades, cuando a Aristóteles le parece obvio que a partir de principios matemáticos no se pueden derivar características físicas, como la magnitud (física), la ligereza o pesadez... ni se puede decir nada de los tipos de materia y sus propiedades.

---

<sup>642</sup> En este contexto, parece que cosas sensibles = cosas físicas, y cosas no sensibles = cosas matemáticas.

## II. Lo incorpóreo en Aristóteles

### 1. Lugares donde aparece el término “incorpóreo” en Aristóteles. Comentario de los textos

Los lugares donde aparece el término “ἄσώματος”, “incorpóreo”, en Aristóteles están reseñados en el índice de H. Bonitz<sup>643</sup>. Son trece en total: 5 en el *Sobre el Alma*, 4 en la *Física*, 2 en la *Metafísica*, 1 en *Sobre la Generación y la Corrupción* y 1 en *Tópicos*. Estas trece apariciones son las que se suelen comentar en los artículos especializados (como así se hace en los de H. Gomperz y R. Renehan, que hemos visto en un capítulo anterior), pero basta consultar el TLG (*Thesaurus Linguae Graecae*<sup>644</sup>) para darse cuenta de que aparecen otros ocho lugares más, que hemos señalada debajo con un + antepuesto: cinco en *Acerca del Cielo* y tres más en *Acerca de la Generación y la Corrupción*. Así que la lista total es la siguiente:

\* *Sobre el Alma*:

- I 2. 404b 31
- I 2. 405a 7
- I 2. 405a 27
- I 2. 405b 11
- I 2. 409b 21

\* *Física*:

---

<sup>643</sup> Bonitz, H., *Index Aristotelicum*, Berlin, 1870/1955, s. v.

<sup>644</sup> *Thesaurus Linguae Graecae (TLG)*, Workplace 4.a 9/8/95. Silver Mountain Software. Ver <http://stephanus.tlg.uci.edu/>.

- IV 1. 209a 16

- IV 4. 212a 12

- IV 8. 215b 5

- IV 8. 215b 10

\* *Metafísica:*

- I 8. 988b 25

- I 7. 988a 25

\* *Acerca de la Generación y la Corrupción:*

- I 5. 320a 30

+ I 2. 316b 26

+ I 5. 321a 5-6

+ I 5. 321b 16

\* *Tópicos:*

- VI 12. 149b 2

\* *Acerca del Cielo:*

+ III 6. 305a 14

+ III 6. 305a 17

+ III 6. 305a 18

+ III 6. 305a 20

+ III 6. 305a 32

Hemos agrupado los textos citados en distintos bloques de acuerdo con los significados diversos del término “incorpóreo” que hemos detectado en ellos. Se trata de una primera aproximación que permite clasificar los usos que Aristóteles hace del concepto en diferentes contextos, sin perjuicio de ulteriores presiones más finas sobre el asunto, al profundizar en su estudio.

## 1<sup>er</sup> Grupo de Textos:

En los textos siguientes se utiliza el término “*ἄσώματος*”, “incorpóreo” para referirse a elementos naturales (el fuego, el aire), no sólo en contextos estrictamente físicos, sino también en aquellos referidos a los elementos en cuanto constitutivos del alma según los presocráticos. Se usa la palabra en forma comparativa y superlativa –“el aire es más incorpóreo que el agua”, “el fuego es el más incorpóreo de los elementos”-, siempre refiriendo su significado a características físicas relativas a un tipo de cuerpo más sutil, más ligero, menos resistente, dotado de movimiento y con capacidad de mover, frente a otros tipos de cuerpos con rasgos opuestos a estos.

### Texto 1 (*Fís.* IV 8. 215b 5):

Así, el cuerpo A se desplazará a través del medio B en el tiempo C, y a través del medio D (que es menos denso) en el tiempo E; si las longitudes de B y D son iguales, los tiempos C y E serán proporcionales a la resistencia del medio. Sean entonces B agua y D aire; **en cuanto que el aire es más ligero y menos corpóreo {el original dice “más incorpóreo”, igual que en el texto siguiente} que el agua**, A pasará más rápidamente a través de D que a través de B<sup>645</sup>.

### Texto 2 (*Fís.* IV 8. 215b 10):

---

<sup>645</sup> Las traducciones están tomadas de la Biblioteca Clásica Gredos, salvo que se advierta expresamente otra edición. Ver Bibliografía. Las negritas marcadas siempre son nuestras.



...si el aire es dos veces más sutil que el agua, A pasará a través de B en el doble de tiempo que a través de D, y por tanto el tiempo C será el doble que el tiempo E. Y siempre, **cuanto más incorpóreo y menos resistente y más divisible sea el medio a través del cual el cuerpo se desplaza, tanto más rápidamente lo atravesará.**

Texto 3 (*De An.*, I 2. 405a 7):

De acuerdo con todas estas teorías dan cuenta del alma. Y no sin razón han supuesto que aquello que mueve a la Naturaleza ha de contar entre los primeros principios. **De ahí que algunos hayan opinado que era fuego: éste es, en efecto, el más ligero y más incorpóreo de los elementos, amén de que se mueve y mueve primordialmente todas las demás cosas.**

Texto 4 (*De An.*, I 5. 405a 27):

Diógenes —así como algunos otros— dijo que el alma es aire, por considerar que éste es no sólo lo más ligero, sino también principio, razón por la cual el alma conoce y mueve [...] Heráclito afirma también que el principio es alma en la medida en que **es la exhalación a partir de la cual se constituye todo lo demás; es además lo más incorpóreo y se encuentra en perpetuo fluir**; lo que está en movimiento, en fin, es conocido por lo que está en movimiento.

Texto 5 (*De An.*, I 2. 405b 11):

En resumidas cuentas, todos **definen al alma por** tres características: **movimiento, sensación e incorporeidad**. Cada una de estas características se remonta, a su vez, hasta los principios.

Texto 6 (*De An.*, I 2. 409b 21):

Tres son, por tanto, las **maneras de definir el alma** que se nos han transmitido: unos la definieron como el motor por antonomasia precisamente por moverse a sí misma; **otros, como el cuerpo más sutil o más incorpóreo** (acabamos de analizar qué dificultades y contradicciones comportan estas teorías); queda, por último, examinar la definición según la cual el alma se constituye a partir de los elementos.

El contexto de los dos textos de la *Física* es la negación de la posibilidad de que exista un vacío separado de los cuerpos, aduciéndose varios argumentos en contra de éste. Uno de ellos tiene que ver con el desplazamiento de las cosas en el vacío y con la rapidez con la que un cuerpo atravesará un medio dado, siendo este más o menos denso o más o menos pesado (en el sentido de cuerpo pesado aristotélico). Lo que lleva a que cuanto menos denso o pesado sea el medio, es decir, cuanto más incorpóreo sea, será menos resistente y será más divisible, haciendo que el cuerpo que lo atravesase vaya, en proporción, más rápido que en otro medio más denso. En el límite la rapidez del cuerpo sería infinita, o, dicho de otra forma, el tiempo en atravesar el medio sería nulo, si aceptáramos la existencia del vacío, por lo que para Aristóteles es absurdo, dadas sus consecuencias físicas, pensar en un vacío real. Por lo que nuestro autor concluye que “no hay ninguna proporción según la cual el vacío sea superado por un cuerpo, como no hay ninguna proporción entre la nada y el número. [...] si en un tiempo dado se atraviesa un medio más sutil en una determinada longitud, el desplazamiento a través del vacío (en el mismo tiempo) superaría en cambio toda proporción<sup>646</sup>.” Aquí incorpóreo se refiere, por tanto, a un cuerpo sutil, ligero, que presenta menos resistencia que otros y que es más fácil de atravesar; y, en el límite, este cuerpo sería tan sutil que se identificaría con el vacío.

El contexto del *De Anima* en los textos siguientes es una síntesis por parte de Aristóteles de las doctrinas previas a la suya sobre el alma, fijándose en las características esenciales de la misma resaltadas por los autores. Así se asociará el alma con lo incorpóreo en cuanto cuerpo sutil o ligero, como el fuego o el aire, citándose las doctrinas de Heráclito o de Diógenes de Apolonia, aunque también se citan como materia del alma las pequeñas partículas de los átomos en Demócrito o el intelecto de Anaxágoras en cuanto simple, puro y sin mezcla. Las otras características del alma destacadas y relacionadas con la incorporeidad serían la capacidad de movimiento (o de producir movimiento) así como la de sentir y conocer. Incorpóreo aquí sigue significando, por consiguiente, un cuerpo sutil, ligero y pequeño, asociado de forma directa con la capacidad de mover o de moverse, e indirectamente con la posibilidad de percibir y de poder conocer.

---

<sup>646</sup> *Fís.* 215b 12-24.

## 2º Grupo de textos:

En los textos siguientes se utiliza el término “ἀσώματος”, “incorpóreo” referido a puntos o líneas matemáticas, es decir, a entes matemáticos abstractos, que no pueden generar cuerpos físicos, porque no tienen magnitud (se sobreentiende magnitud *física*=tamaño). Dado que si esto fuera posible habría que aceptar que existen vacíos separados, materia sin magnitud o, como llega a decir Aristóteles, *cuerpos vacíos* (algo imposible para éste, pues el vacío no existe). Se mezclan aquí críticas a los atomistas (ya expuestas en otros lugares) con lo que parecen críticas indirectas a los elementos matemáticos platónicos (triángulos, superficies), como incapaces de constituir los cuerpos, es decir, elementos incapaces de dar cuenta del aumento y de la disminución de los cuerpos, y de su generación y disolución.

### Texto 7 (*De Gen. Et Corr.* I 2. 316b 26):

Pero parecería imposible que el cuerpo fuese en potencia divisible simultáneamente y en su totalidad. Pues, si esto fuera posible, la división podría efectivamente llevarse a cabo, con la consecuencia de que el cuerpo no sería en acto simultáneamente indivisible y dividido, sino dividido en el punto en que se quisiera. Mas, entonces, no restará nada, **el cuerpo se disolverá en la incorporeidad y, nuevamente, se constituirá a partir de puntos o de nada en absoluto.** ¿Y cómo es esto posible?

### Texto 8 (*De Gen. Et Corr.* I 5. 320a 30):

En lo concerniente a aquello a lo que se aplica el cambio por aumento y disminución (y es en el ámbito de la magnitud donde aumento y disminución parecen tener lugar), ¿cómo debemos concebirlo?, **¿acaso el cuerpo y la magnitud nacen de algo que es, en potencia, magnitud y cuerpo, pero, en acto, incorpóreo y carente de magnitud?**

### Texto 9 (*Fís.* IV 4. 212a 12):

...pues **parece posible que haya un intervalo extenso que sea distinto de las magnitudes en movimiento. El aire, que parece incorpóreo, contribuye también a esta creencia.** Pues no sólo los límites del recipiente parecen ser el lugar, sino también lo que está entre ellos, que es considerado como un vacío. Pero, así como el recipiente es un lugar transportable, el lugar es un recipiente no-trasladable.

Texto 10 (*De Gen. Et Corr.* I 5. 321a 5-6):

Por consiguiente, **el aumento acontece necesariamente por el agregado bien de algo incorpóreo o bien de un cuerpo. Si fuera por medio de algo incorpóreo, habría un vacío existiendo separadamente, pero es imposible –tal como antes se dijo- que la materia exista separada de la magnitud.** En cambio, si fuera por medio de un cuerpo, habrá dos cuerpos dentro del mismo espacio, a saber, el que ha aumentado y el que causó el aumento. También esto último es imposible.

Texto 11 (*De Gen. Et Corr.* I 5. 321b 16):

... es preciso también procurar la solución del problema salvaguardando las siguientes condiciones: que lo que aumenta persiste, que se aumenta por el agregado de algo y se disminuye porque algo se retira, que cada punto perceptible se ha vuelto más grande o más pequeño, que **no existe cuerpo vacío, ni dos magnitudes que ocupen el mismo espacio, ni aumento por agregado de algo incorpóreo.**

Los cuatro textos siguientes forman, de hecho, un texto único; siendo el quinto una conclusión extraída unas pocas líneas más abajo.

Texto 12 (*De Caelo* III 6. 305a 14):

Puesto que hay cosas generables, **la generación se producirá, bien a partir de algo incorpóreo, bien a partir de un cuerpo,** y si a partir de un cuerpo, bien a partir de otro, bien de manera recíproca.

Texto 13 (*De Caelo* III 6. 305a 16):

Pues bien, **el razonamiento que hace nacer <un cuerpo> a partir de algo incorpóreo postula un vacío separado.**

Texto 14 (*De Caelo* III 6. 305a 18):

En efecto, **todo lo que se genera se genera en algo, y aquello en lo que se da la generación, o bien será incorpóreo, o bien tendrá cuerpo;** y si tiene cuerpo, habrá simultáneamente dos cuerpos en la misma cosa, el que se genera y el preexistente...

Texto 15 (*De Caelo* III 6. 305a 20):

...en cambio, **si es incorpóreo, habrá necesariamente un vacío separado;** pero ya se ha demostrado antes que eso es imposible.

Texto 16 (*De Caelo* III 6. 305a 31):

Y puesto **que no es posible que se generen ni de algo incorpóreo ni de otro cuerpo distinto,** <sólo> queda que se engendren mutuamente.

El texto 7 de *Acerca de la Generación y la Corrupción* se contextualiza en el capítulo segundo del libro I de este tratado donde se discute si la generación podría darse a partir de magnitudes primeras indivisibles, algo que Aristóteles rechazaría. El primer planteamiento es: “si existieran las magnitudes indivisibles, ¿son ellas cuerpos, como afirman Demócrito y Leucipo, o son superficies, como se dice en el *Timeo*?<sup>647</sup>” Se hace una crítica a Platón por dejarse llevar por razonamientos sin tener en cuenta los fenómenos (no se pueden construir cuerpos a partir de superficies; o de triángulos *en sí* -¿Jenócrates?-, es decir, Formas matemáticas abstractas para Aristóteles), algo que sí tendría en cuenta Demócrito.

Centrándose en que los cuerpos o las magnitudes fueran totalmente divisibles, la dificultad sería la siguiente: “ya que el cuerpo se supone totalmente

---

<sup>647</sup> *De Gen. Et Corr.* I 2. 315b 29.

divisible, supongamos que se lo haya dividido. ¿Qué será lo que queda de esta división? ¿Una magnitud?” pero entonces faltaría algo por dividir, así que

... si, por el contrario, no restara ningún cuerpo ni magnitud, y se mantuviera la división, o bien el cuerpo estará constituido de puntos y sus componentes carecerán de magnitud, o bien no quedará absolutamente nada y, en consecuencia, el cuerpo procederá de nada y estaría compuesto de nada, y entonces el todo no sería sino una apariencia. Del mismo modo, si el cuerpo está constituido de puntos, no habrá cantidad [...] resulta absurdo que una magnitud esté compuesta de cosas que no son magnitudes<sup>648</sup>.

Aristóteles replantea esto recurriendo a una supuesta división en potencia de todo el cuerpo, que supone la posibilidad –como se ve en nuestro texto 7- de una división en acto del cuerpo, llevando a disolver el cuerpo... ¿en la nada? No, Aristóteles dice aquí que en lo incorpóreo, es decir, en una especie de *nada física*, o bien en un conjunto de puntos sin magnitud ni posición ni movimiento –es decir, en un incorpóreo abstracto matemático-. Esto puede llevar a pensar que la escisión o disolución del cuerpo no puede llegar al infinito y que el cuerpo no puede simultáneamente ser dividido en todos sus puntos, sino sólo hasta un límite: lo que apoyaría la existencia de átomos, de magnitudes indivisibles. Pero esto es un paralogismo, y Aristóteles argumenta que no hay puntos en todas las partes que forman el todo sino un punto en cada lugar, y, por tanto, no existe la divisibilidad total.

En el capítulo quinto del libro I de *Acerca de la Generación y la Corrupción* Aristóteles plantea el asunto del aumento y la disminución de los cuerpos y, como afirma el texto 8, se habla de la posibilidad de que la generación –en este caso el aumento- surja de una magnitud potencial, pero en acto carente de magnitud, lo que equivale para él a partir de una materia separada y existente por sí misma, o de una materia preexistente en otro cuerpo. Lo último lo desecha porque obligaría a que la materia esté *en* alguna cosa. Y lo primero tiene dos variantes, relacionadas con lo incorpóreo: a) una materia con existencia separada entendida como materia inespacial (los puntos), y b) una materia entendida como un vacío, “un cuerpo no

---

<sup>648</sup> *Ibid.*, 316a-b.

perceptible”. En el primer caso los puntos o líneas deberían estar en algún lugar a pesar de ser inespaciales (además de que “no se debe suponer que la materia del cuerpo consiste en puntos y líneas. La materia es aquello de lo que puntos y líneas son los límites...”<sup>649</sup>). En el segundo el vacío debería estar en la cosa y, a la vez, no pertenecer a ella ni de forma esencial ni de forma accidental.

En cualquier caso, aquí incorpóreo se hace equivalente a algo sin magnitud, o bien entendido como puntos abstractos inespaciales (puros límites de la materia), o bien haciéndolo equivalente al vacío en cuanto cuerpo imperceptible, como “un lugar desprovisto de cuerpo” (*Fís.* IV, 8, 214b 18).

Los textos 10 y 11 corroboran, dentro de esta argumentación, lo dicho. Un aumento por algo incorpóreo sería admitir un vacío que existiría separadamente del cuerpo, una materia separada de la magnitud (mientras que lo contrario sería admitir dos cuerpos en el mismo espacio), así que no tiene sentido plantear agregar algo incorpóreo a un cuerpo, pues sería agregar un “cuerpo vacío”, algo que no existe. Lo incorpóreo sigue siendo, en este contexto, algo sin magnitud, y en fórmula paradójica, un “cuerpo vacío”, según explica Aristóteles.

En los textos 12 a 16 se habla de la generación de los elementos en el mundo sublunar, después de determinar que no son eternos y que “necesariamente serán corruptibles y generables”. La argumentación es similar y más simplificada que la ya vista en *Acerca de la Generación y la Corrupción*, pero ahora centrada en la generación de los cuatro elementos primordiales. Postular la generación a partir de lo incorpóreo equivale de nuevo a aceptar un vacío separado y se vuelve a criticar este hecho remitiendo a las críticas contra el vacío en la *Física*, dirigidas contra los atomistas (y, a veces, contra la materia separada del *Timeo*). La opción de la generación de los elementos a partir de un cuerpo, lleva a plantearse la posibilidad de que este cuerpo sea un cuerpo matemático (contra versiones como la del *Timeo*), opción desechada porque “si no está en un lugar, nada surgirá de él: pues es necesario que lo que se genera y aquello a partir de lo que se genera sean coincidentes<sup>650</sup>”, criticando, una vez más, el inexplicable salto de las entidades

---

<sup>649</sup> *Ibíd.*, 320b 15.

<sup>650</sup> *De Caelo*, 305a 29-30.

matemáticas al plano de los cuerpos físicos tangibles, que para Aristóteles es lo que sostienen tanto Platón como los pitagóricos.

Hemos añadido en este grupo de textos el de *Física* 212a 12 donde se relaciona lo incorpóreo con la idea de un lugar vacío, es decir, una extensión donde aparentemente no hay nada, un vacío que parece incorpóreo, aunque esté lleno de aire, un vacío en un sentido, podríamos decir, menos filosófico que el vacío de los atomistas:

Pero lo que la gente entiende por vacío, es más bien una extensión en la que no hay ningún cuerpo sensible y, **como creen que todo ente es corpóreo, afirman que el vacío es aquello en lo cual no hay nada, y por esto lo que está lleno de aire para ellos está vacío.** Ahora bien, habría que mostrar, no ya que el aire es algo<sup>651</sup>, sino que no hay una extensión separable y actual que sea distinta de los cuerpos, sea que divida el cuerpo total de tal manera que rompa su continuidad (como afirman Demócrito, Leucipo y muchos otros fisiólogos), o que se encuentre fuera de todo el cuerpo continuo<sup>652</sup>.

Aquí lo incorpóreo vuelve a ser el vacío aparente, una extensión donde no hay cuerpos, donde no hay nada (nada *corpóreo*)<sup>653</sup>. En los otros casos citados lo incorpóreo sería irreal –pues el vacío no existe para Aristóteles- o meramente abstracto –los puntos o las superficies no tienen existencia en sí, no son sustancias-. Para llegar a una forma de entender lo incorpóreo como entidad substancial habrá que dirigirse a los textos siguientes.

---

<sup>651</sup> Aristóteles citaba unas líneas antes a Anaxágoras y a otros, y sus pruebas de resistencia del aire (de existencia, pues, del mismo) mediante compresión de odres o con una clepsidra o “ladrón de agua”.

<sup>652</sup> Aristóteles mantiene aquí la concepción del vacío atomista como una ruptura de la continuidad de lo corpóreo, esto es, de los átomos. Aparte de Metrodoro de Quíos no se sabe de más fisiólogos que mantuvieran esta idea de vacío. Por otro lado, la referencia a un vacío *fuera de todo el cuerpo continuo* remite al vacío exterior al Universo de los pitagóricos (al que se referirán, tiempo después, asimismo, los estoicos).

<sup>653</sup> *Fís.*, 216b 18: “(...porque el aire es algo, aunque no sea visible; tampoco el agua sería real para los peces, si éstos fueran de hierro, pues a lo tangible se lo distingue por el tacto.)”



### 3<sup>er</sup> Grupo de Textos:

En el primer texto se hace referencia a elementos inteligibles como incorpóreos referido a Platón (según detecta Guillermo R. de Echandía en su traducción de la *Física* para Gredos), elementos sin magnitud que no pueden producir una magnitud física, diría Aristóteles, pero que Platón consideraría entidades reales. Igual que en el primer texto de *Metafísica*, absolutamente explícito: se refiere a los principios platónicos de lo Grande y lo Pequeño<sup>654</sup> (junto con lo indeterminado de los pitagóricos, a lo que se añaden otras causas materiales inequívocamente corpóreas). En el texto del *De Anima*, como en el primero de la *Metafísica*, se podría pensar, leyendo el contexto, que Aristóteles podría hacer referencia a principios incorpóreos de su propia doctrina, más allá de los números abstractos, como el motor inmóvil, pero esto sería una deducción muy indirecta y nada explícita (demasiado fácil de prejuizar).

Texto 17 (*Fís.* IV 1. 209a 16):

¿Qué podemos suponer, entonces, que es **el lugar**? Por su propia naturaleza **no puede ser un elemento ni estar constituido por elementos, ni corpóreos ni incorpóreos**; posee ciertamente magnitud, pero no es un cuerpo. **Los elementos de los cuerpos sensibles son cuerpos, pero de los elementos inteligibles no puede surgir magnitud alguna.**

Texto 18 (*De Anima*, I 2. 404b 31):

**Discrepan, sin embargo, sobre cuáles y cuántos son los principios, especialmente aquellos autores que ponen principios corpóreos y aquellos otros que los ponen incorpóreos; de unos y otros discrepan, a su vez, los que proponen una mezcla** estableciendo que los principios proceden **de ambos tipos de realidad**. Discrepan además en cuanto al número de los mismos: los hay, en efecto, que ponen uno sólo mientras otros ponen varios. De acuerdo **con todas estas teorías dan cuenta del alma.**

---

<sup>654</sup> Aunque en el texto de la *Física* citado podría quizá referirse también a los números ideales platónicos o a lo inteligible en general, como principio de las cosas.

Texto 19 (*Met.* I 7. 988a 25):

**Algunos se han referido al principio entendido como materia propongan uno o más de uno, y afirmen que es de naturaleza corpórea o incorpórea.** (Así, Platón al referirse a **lo Grande y lo Pequeño**, los itálicos a **lo Indeterminado**, Empédocles al fuego, la tierra, el agua y el aire, y Anaxágoras a la infinitud de los cuerpos homeoméricos. Todos ellos se han atendido a este tipo de causa...

Texto 20 (*Met.* I 8. 988b 25):

**Cuantos proponen que el todo es uno y una cierta naturaleza única entendida como materia, corporal ella y dotada de magnitud**, es evidente que cometen **múltiples errores**. En efecto,

**(1) proponen exclusivamente los elementos de los cuerpos, pero no los de las cosas incorpóreas, a pesar de que las hay también incorpóreas**;

El texto 17 forma parte del planteamiento de Aristóteles en la *Física*, en el que se trata de averiguar cuál es el género del lugar, dando algunas ideas previas para poder enmarcarlo. Dado que el lugar tiene magnitud, aunque no es un cuerpo, no puede estar formado por elementos inteligibles, los cuales no tienen magnitud. Esta referencia parece aludir a Platón, al que Aristóteles le critica su pretensión de querer generar los objetos físicos a partir de elementos no físicos, que o bien son abstracciones para Aristóteles o bien no tienen existencia como tal, como las Ideas o lo Grande y lo Pequeño.

Podría pensarse que el uso de incorpóreo en este contexto podría remitir al uso platónico de incorpóreo, que aquí pudiera estar aplicado a los elementos inteligibles como las Ideas, los números o lo Grande y lo Pequeño. Pero no sería, claro está, un uso de incorpóreo referido a entidades sustanciales de la propia teoría aristotélica. Es decir, Platón sí hablaría de sustancias incorpóreas –las Formas inteligibles, lo Grande y lo Pequeño– pero esto no sería aceptado por Aristóteles, que las interpretaría como meras abstracciones o como algo irreal.

En el contexto del *De Anima* 404b 31, Aristóteles lleva a cabo, como suele hacer, un repaso por teorías previas que relacionan el alma con los diferentes tipos

de principios, recogiendo la concepción de Empédocles –“establece que el alma se compone de todos los elementos”-, la de Platón –“de la misma manera [que Empédocles] construye Platón el alma a partir de los elementos”-, la de un tratado platónico *Acerca de la Filosofía*, al que ahora volveremos, y luego pasa revista a teorías donde el alma se liga con el fuego, el aire, la tierra –Heráclito, Diógenes, Hipón, etc. Y es en medio de esta revisión teórica donde se enmarca el texto al que nos referimos, en el que los autores no se ponen de acuerdo sobre si los principios del alma son corpóreos o incorpóreos, divergen en cuántos son estos, etc.

En este contexto parece que los únicos posibles principios incorpóreos citados no son los de los presocráticos (salvo quizá el caso del *Nous* de Anaxágoras) ni los de Platón, sino los explicitados en el tratado *Acerca de la Filosofía*. Algunas partes significativas de este texto son las que transcribimos a continuación:

[...] que el animal en sí deriva de **la idea de Uno en sí y de la longitud, latitud y profundidad primeras** ...según otra versión, **el intelecto es lo Uno mientras que la ciencia es la Díada...** que **los números constituyen las ideas en sí y los principios...** estos números, por lo demás, son las ideas de las cosas. Y puesto que el alma les parecía ser a la vez principio de movimiento y principio de conocimiento, algunos llevaron a cabo una síntesis de ambos aspectos, afirmando **que el alma es número que se mueve a sí mismo**<sup>655</sup>.

Estas líneas parecen ser una amalgama de varias teorías académicas, de Espeusipo, de Jenócrates –es inequívoco que la definición de alma como número que se mueve a sí mismo es suya- y de otros, que Aristóteles trae a colación para poner un ejemplo de teorías sobre el alma muy alejadas de aquellas que recurren a simples elementos naturales. Los elementos incorpóreos citados en el texto son el Uno y la Díada, los números, las Ideas, las dimensiones primordiales, y algún otro que parece se había propuesto por parte de los platónicos de la Academia. En este caso habría que suponer que se consideran incorpóreos en el sentido substancial, como entes autónomos, por sus propios autores, aunque no sea así para Aristóteles, que no los aceptaría como algo real.

---

<sup>655</sup> *De Anima*, 404b 20-30. Trad. Tomás Calvo, Gredos.

En el resto del *De Anima*, como hemos visto, el calificativo de incorpóreo se refiere a cuerpos sutiles, ligeros, con movimiento propio, aunque se trate del material que forma el alma (tanto para el caso de los presocráticos como para el de Platón en el *Timeo*). Y no parece que haya indicios de que Aristóteles se refiera nunca a su propia concepción del alma, como forma y acto de un cuerpo natural organizado, ni, por supuesto, que la califique de incorpórea, ni siquiera en el caso particular del intelecto activo o agente.

Respecto al primer texto de la *Metafísica*, que pertenece al primer libro de esta obra -una síntesis que ofrece Aristóteles sobre los tipos de causas que se pueden rastrear en los filósofos anteriores a él-, se podría decir que indaga en los supuestos logros en el plano de la causa material a los que sus predecesores llegaron. Una causa material, como se puede apreciar, que puede ser corpórea o incorpórea (y recalcamos lo de *materia incorpórea* para contrastarlo con los amantes de identificar lo material con lo corpóreo, como ocurre con R. Renehan), que en este segundo caso se concreta en los principios de lo Grande y lo Pequeño de Platón (según interpreta Aristóteles), y en lo indeterminado o ilimitado de los pitagóricos (que no es una causa formal, pues es de lo que están hechas las cosas, su materia, tal y como lo ve el estagirita). Todas las demás propuestas caerían bajo el rótulo de “causa material corpórea”: Empédocles, Anaxágoras, y todos los demás que proponen elementos naturales solos o en combinaciones.

Lo incorpóreo, pues, sería aquí un tipo de materia para constituir las ideas a partir de lo Grande y lo Pequeño, es decir, la Díada indefinida (funcionando el Uno como causa formal, según Aristóteles<sup>656</sup>). Y lo mismo ocurriría con lo ilimitado de los pitagóricos, que funcionaría como materia frente al límite que actuaría como

---

<sup>656</sup> *Metafísica*, 988a 9-14: “Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas), y (a la pregunta sobre) cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predicen las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, (responde) que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño.”

forma<sup>657</sup>. Como antes decíamos, serían entidades substanciales para sus autores, pero algo puramente irreal, o meramente abstracto, para Aristóteles.

Y respecto al segundo texto de la *Metafísica*, que muchas veces se cita como si fuera referido a algo explícito, no parece que sea el caso, sabiendo que en Aristóteles los significados son todo menos unívocos, aunque muchos vean aquí claras connotaciones teológicas referidas a formas incorpóreas. Quizá convenga tomar en consideración que nuestro autor habla en estas líneas de los elementos de las cosas corpóreas frente a los **elementos de las cosas incorpóreas**, de las que no dice nada explícito. El capítulo segundo del libro XIV de la *Metafísica* comienza demostrando *la imposibilidad de que las entidades eternas consten de elementos constitutivos* (1088b 14-28):

**Conviene examinar, en general, si es posible que las cosas eternas estén compuestas de elementos, en cuyo caso tendrían materia, puesto que todo lo que procede de elementos es compuesto.** Pues bien, si una cosa —sea que existe eternamente, sea que ha sido generada— necesariamente se origina a partir de aquello de que se compone, y si todo se genera a partir de algo que es potencialmente aquello que se genera (pues no podría generarse ni ser a partir de algo que careciera de tal potencialidad), y si todo lo potencial puede actualizarse o no, entonces el número, o cualquier otra cosa que tenga materia, podrá no existir por más que de hecho existan siempre, lo mismo que aquello que dura un día y que aquello que dura años. Y si esto es así, también podrá no existir lo que dura por tiempo ilimitado. Todas las cosas, por tanto, no serían eternas, ya que no es eterno lo que puede no ser, como hubo ocasión de estudiar en otro tratado. Y si lo que se acaba de decir es universalmente verdadero, a saber, que ninguna entidad es eterna a no ser que sea actualidad, y que los elementos de la entidad son materia, **entonces ninguna entidad eterna tendrá elementos constitutivos de los cuales se componga.**

Según lo dicho, resulta problemático hablar de elementos constitutivos de entidades incorpóreas suprasensibles o eternas, lo que acarrearía algún tipo de materia según la explicación previa. Aunque sí cabría hablar de elementos de los entes matemáticos, con una materia inteligible, pero que son incorpóreos, pues son

---

<sup>657</sup> *Metafísica*, 987a 15-19: "...opinaban que lo Limitado y lo Ilimitado [y lo Uno] no son otras tantas naturalezas distintas como, por ejemplo, el fuego o la tierra o cualquier otra cosa semejante, sino que lo Ilimitado Mismo y lo Uno Mismo son la entidad de aquellas cosas de que se predicán, y de ahí que el Número sea la entidad de todas las cosas."

inmóviles, es decir, no físicos, y serían propiedades cuantitativas de los seres naturales. Tan imprevisibles son las denotaciones aristotélicas, que, como veremos en el siguiente apartado, y contra todo pronóstico, el estagirita denomina *incorpórea* a una cualidad accidental –a un color.

En síntesis, no hay ninguna declaración explícita de Aristóteles que diga, dentro de su propia filosofía, que algo substancial es incorpóreo, que es lo que de hecho muchos intérpretes dan por supuesto y lo llegan a decir como si fuera algo textual de nuestro autor. Así, no es raro encontrar que se habla del Dios incorpóreo o de los motores inmóviles incorpóreos de Aristóteles, o lo que podría parecer obvio, de las formas incorpóreas como principios equiparados a la esencia, separadas en cierto sentido. Lo que queremos afirmar es que, aunque se pudiera inferir que podría ser pertinente la utilización del concepto de *incorpóreo* dentro de sus propias teorías, por analogía con lo que dice de otros autores –el estatus de los principios en Platón u otros académicos, o las propias Formas inteligibles o el alma racional-, no se encuentra en la literalidad de los textos que conservamos. Algo similar a la inexistencia del término "inmaterial", usado de forma generalizada como una genuina creación aristotélica, que, para muchos, Aristóteles *debería* haber utilizado, aunque no lo haga. Sin duda, porque cierta tradición posterior lo vulgarizó y extendió, como también sucedió con "incorpóreo", en ciertos usos que les parecían obvios.

## 4º Grupo de Textos:

En este grupo encuadramos un único texto, un texto que podríamos considerar, pues, anómalo y en donde se utiliza la palabra “*ἄσώματος*”, “incorpóreo” para referirse a una cualidad, a un color (el blanco), en contraposición con un cuerpo (el fuego). Esto, como enseguida diremos, abre la posibilidad de un uso derivado del término más allá de su atribución a entes autónomos.

Texto 21 (*Top.*VI 12. 149b 2):

Y aún, si aquello de lo que se da el enunciado es de las cosas que existen, mientras que lo incluido en el enunciado no es de las cosas que existen, v.g.: **si lo blanco se definió como un color mezclado con fuego: pues es imposible que lo incorpóreo quede mezclado con un cuerpo**, de modo que no habrá un color mezclado con fuego; pero sí hay blanco.

Dentro de los libros de Lógica en Aristóteles los *Tópicos* están dedicados a los razonamientos probables, que parten de proposiciones verosímiles. En estos se estudian los tipos de predicados referidos a un sujeto, que pueden no ser esenciales (como los accidentes o lo propio; siendo coextensivo con la esencia el segundo, pero no el primero), o pertenecer a la propia esencia (como el género o la definición; igualmente, coextensivo con el sujeto la segunda pero no el primero). El texto citado pertenece al libro VI de los *Tópicos* en el que se estudian la definición, sus tipos y las deficiencias de las proposiciones que pueden surgir a la hora de enunciar aquella de forma correcta. Es en este contexto (como se ve muy alejado del resto de los textos transcritos en este apartado, que se movían en ámbitos físicos u ontológicos), el que plantea cómo llevar a cabo una definición bien construida y adecuada, en el que se rechaza que la definición de “blanco” sea correcta, pues incurre en ciertos defectos achacables a su contenido: se ha pretendido definir blanco como “color mezclado con fuego” siendo imposible que algo incorpóreo –el color- sea mezclado con un cuerpo –el fuego-, pues ambos pertenecen a categorías distintas (categorías ontológicas, habría que sobreentender, y que parecen considerarse, en términos de lógica de clases, disjuntas).

El problema para nosotros no es tanto este uso fuerte de incorpóreo (en cuanto opuesto a corpóreo) sino que se refiera a una cualidad como el *color*, que no tiene una existencia separada, no es, por tanto, un ente incorpóreo. Por un lado, se está en las antípodas de hablar de un cuerpo sutil, o de una extensión vacía, en apariencia o no, -y ni siquiera hablamos de una abstracción de la categoría cantidad- pero tampoco hablamos de un ente independiente como el entendimiento o el motor inmóvil, sino de otra categoría: la cualidad. Lo que complica aún más la tarea de dar cuenta de la extensión y el sentido del concepto de incorpóreo. Aunque podríamos argumentar que si Aristóteles no encuentra problemas en calificar de

incorpóreas a las abstracciones derivadas de la cantidad –continua o discreta-, a las abstracciones matemáticas, por qué iba a poner reparos a hacerlo con otras modalidades categoriales como las cualidades o las relaciones, que, al fin y al cabo, son afecciones que le ocurren a los cuerpos, y, por tanto, no son en sí mismas cuerpos, es decir, son incorpóreas (o, al menos, acorpóreas). Su existencia **autónoma** –la de las cantidades o cualidades, al margen de sus diferencias- sólo lo es para la mente humana, en la medida que las separa sensible o intelectualmente de su base física, *tangible*, en el proceso de conocimiento, lo que hace que se consideren formas de realidad derivadas y no substanciales (al fin y al cabo, *el ser se dice de muchas maneras*).

## 2. Distinción entre incorpóreo e inmaterial

### a. Material-corporal, materia y forma de un cuerpo, incorpóreo e inmaterial

Es muy usual utilizar los términos incorporeidad e inmaterialidad en Aristóteles como si fueran sinónimos. Pero esto no está justificado, e introduce graves equívocos si uno pretende profundizar en cualquiera de los dos conceptos. En principio habría que decir que "materia" y "cuerpo", en términos positivos, no tienen el mismo alcance ni el mismo sentido, es decir, no tienen la misma referencia ni el mismo significado.

Respecto al alcance, la extensión o referencia, de "lo material" y "lo corporal" habría que partir de una confusión en la que nos hemos centrado en el apartado anterior a éste. No se puede confundir la materia sensible o los cuerpos físicos con la materia inteligible o los cuerpos matemáticos. Si se quiere decir que todo lo material es corporal, o viceversa, entendiendo por esto que lo material sensible abarca el mismo ámbito que los cuerpos sensibles, podría ser aceptable, pero habría que tener



en cuenta que el concepto de materia, o el de cuerpo, también tienen un ámbito abstracto, ya que se puede hablar de *cuerpos matemáticos* o de *materia inteligible*. En este sentido restringido, y extensivo, se podría decir que "todo lo material es corporal" o viceversa. Pero no es aceptable de ninguna manera, como veremos, desde el punto de vista intensivo, de la significación de ambos conceptos.

Sobre el significado o el sentido que da Aristóteles al concepto *materia* en cuanto distinto del concepto *cuerpo*, que hemos tratado previamente, habría que decir lo siguiente. En términos generales, *materia* es un concepto que acuña Aristóteles para hablar en términos físico/metafísicos de la constitución de los cuerpos físicos (extendido luego esto a los abstractos) en cuanto principio constitutivo, junto con la forma, de una substancia o entidad. Sobre todo, en lo que refiere al cambio de los cuerpos, ya que los tipos de cambio determinan los tipos de materia: materia para la locomoción (materia local), para la alteración, para el cambio de tamaño, para la generación y corrupción de los seres. La materia local puede darse de manera independiente de las demás (por ejemplo, en los astros, los cuales no poseen las otras tres) y sólo afecta al cambio de lugar del cuerpo.

El cuerpo supone ya la estructura, la forma, y siempre es un compuesto, así que hablar de *corporal* sería hablar de su naturaleza, de su esencia, y sólo en última instancia de la materia que lo constituye. Y hablar de *material* (ὑλῆς) sería una abstracción física o *metafísica* respecto de un individuo real, que remitiría o bien a una referencia última material abstracta, la materia prima, o bien a un individuo que sufre cambios, de afecciones o cualidades o comportamientos, y cuya materia subyace al cambio. Esta materia próxima o determinada, que nunca existe separada, es la que a Aristóteles fundamentalmente le interesa porque es el sujeto de los cambios o transformaciones de los cuerpos. Pero, habría que insistir, en una idea: un cuerpo concreto tiene ya una forma y una materia, y no cabe hablar de cuerpos sin forma.

Por otra parte, si no es posible hacer sinónimos los términos positivos "corporeidad" y "materialidad", más problemático aún es hacer que lo sean sus términos negativos "incorporeidad" e "inmaterialidad". El término "ἄσώματος", "asómatos", parece ser un tecnicismo que Aristóteles recoge de Platón, aunque esta tesis presente graves problemas en cuanto a los usos que hace Aristóteles del

término. Sin embargo, no hay un término "inmaterial" paralelo, el cual aparece sólo muchos siglos después de Aristóteles (parece ser que no antes de Plutarco, si creemos a Renehan); luego hablar de *inmaterialidad* en Aristóteles es mucho más arriesgado.

## b. ¿Materia incorpórea? La materia inteligible

Bajo el epígrafe "Situación Precorpórea" dijimos que la materia prima era materia no informada, una situación límite, fruto del pensamiento, donde no habría cualidades ni estructura ninguna, es decir, previa a la constitución de los cuerpos. Guthrie afirmaba, como allí recogimos, que Aristóteles no aplicaría el término incorpóreo a la materia prima. Sin embargo, al hablar éste de la causa material en el libro primero de la *Metafísica*, como más arriba señalábamos, afirma:

Algunos se han referido al principio entendido como materia, propongan uno o más de uno, y afirmen que es de naturaleza corpórea o incorpórea. (Así, Platón al referirse a lo Grande y lo Pequeño, los itálicos a lo Indeterminado<sup>658</sup>, Empédocles al fuego, la tierra, el agua y el aire, y Anaxágoras a la infinitud de los cuerpos homeoméricos<sup>659</sup>).

Como se ve, el texto habla de principios materiales incorpóreos refiriéndose a la Díada de lo Grande y lo Pequeño de Platón (y posiblemente a lo Indeterminado pitagórico, según lo interpreta aquí Aristóteles) frente al Uno y las Formas como causas formales. Es decir que cabe hablar para Aristóteles de *materia incorpórea*, aunque aquí no se esté refiriendo a su materia prima sino a principios paralelos del sistema platónico (y quizá pitagórico). Lo hemos expresado de manera directa para

---

<sup>658</sup> Se está diciendo aquí que la materia puede ser corpórea o incorpórea, y se pone como ejemplo lo Grande y lo Pequeño de Platón, la Díada indeterminada, que sería incorpórea; ¿habría que entender según el texto que también lo Indeterminado de los itálicos? Y es un principio material porque es de lo que están hechas las cosas, mientras que las Formas no son materia de las cosas sensibles ni lo Uno materia de las Formas, pues actúan en cada caso como causas formales, como formas.

<sup>659</sup> *Met.* 988a 25.

señalar que aquí Aristóteles está hablando de la causa material, de aquello de lo que está hecho o constituido algo, y que puede ser tanto corpóreo como incorpóreo, lo cual supone una advertencia para no confundir lo material con lo corpóreo dentro de la terminología aristotélica.

Respecto a la expresión "materia inteligible", nos informa Guthrie de lo siguiente:

"La materia inteligible". Esto es una traducción libre de una expresión que aparece tres veces en los escritos de Aristóteles... su sugerencia [de Aristóteles] casi metafórica es que, en el mundo de los conceptos inteligibles, hay al menos una distinción comparable entre forma y materia.<sup>660</sup>

Guthrie señala que se utiliza en dos sentidos:

I) El género como materia de sus especies. "Figura" subyace a "un plano" o "un sólido", y el género "voz" es la materia de las letras (pronunciadas)<sup>661</sup>.

II) Como un concepto puramente matemático.

Las abstracciones matemáticas son puramente inteligibles, y en ellas puede trazarse también la distinción entre materia y forma. Alejandro, sigue diciendo Guthrie,

identificó la materia con la extensión, pero quizá matemáticamente la materia es sólo un ejemplo particular del sentido I), la materia como género. En 1045a 35, Aristóteles proporciona un ejemplo matemático de esto, a saber, un círculo, cuya materia inteligible es "figura plana", mientras que su diferencia específica o forma, que completa la definición, reside en el hecho de que su línea delimitadora es equidistante del centro en todos los puntos<sup>662</sup>.

---

<sup>660</sup> Guthrie, W. K. C., *Introducción a Aristóteles*, tomo VI de su *Historia de la Filosofía Griega*, p. 243.

<sup>661</sup> Pone este como ejemplo de este primer sentido (no de la expresión propiamente dicha): *Met.* 1058a 23-24; 1023b 1-2; 1024b 3-4; 1038a 6-8.

<sup>662</sup> Guthrie, *Op. cit.*, p. 244.

Los lugares donde aparece la expresión son estos:

TEXTO I:

Por lo demás, hay una materia inteligible y una materia sensible, y en la definición siempre lo uno es materia y lo otro es acto, por ejemplo, el círculo es una "figura plana". Pero aquellas cosas que no tienen materia, ni inteligible ni sensible...<sup>663</sup>.

TEXTO II:

La materia, a su vez, es por sí misma incognoscible. Y hay la materia sensible y la inteligible: sensible, como el bronce, la madera y toda materia sometida a movimiento; inteligible, la que se da en las cosas sensibles, pero no en tanto que sensibles, por ejemplo, las realidades matemáticas.<sup>664</sup>

Pero aunque aparece más veces la expresión "materia inteligible", se utiliza, por ejemplo, varias líneas más abajo en el texto anterior al decir que el ángulo matemático tiene como materia -"inteligible"- las rectas<sup>665</sup>.

Por último, quisiéramos citar dos textos de W.D. Ross. El primero nos dice cómo para llegar a la forma pura hay que abstraer todo tipo de materia, incluida la inteligible; y el segundo cómo este concepto parece ser tardío en Aristóteles y, según Ross, se podría identificar con la extensión (que, como vimos, fue la interpretación de Alejandro de Afrodisia):

---

<sup>663</sup> *Met.* 1045a 33-36. En su traducción de la *Metafísica* de Gredos, p. 359, nota 37, dice Tomás Calvo: «"Materia inteligible": se refiere al *género*, considerado por Aristóteles como materia en las definiciones (véase también: *supra*, V 24, 1023b 1-2, y 28, 1024b 4. Para otro sentido de la expresión "materia inteligible", cf. *supra* VII 10, 1036a 9, y n. 61)».

<sup>664</sup> *Ibidem*, 1036a 9-11. En la nota 61, p. 316, de su edición de la *Metafísica*, dice Tomás Calvo: «La expresión "materia inteligible" (*hyle noeté*) aparece también en VIII 6, 1045a 34, donde significa el *género* como parte determinable de la definición. (Sobre el género conceptualizado como materia, cf. *supra*, 7, 1033a 5, n. 419). En esta ocasión, sin embargo, no se refiere al género, sino a la "materia" de los objetos matemáticos, es decir, a la extensión o espacio geométrico por cuya distensión y delimitación se constituyen las figuras (cf. ALEJANDRO, 510, 1-5).»

<sup>665</sup> Véase la nota 62 de la ed. de T. Calvo en Gredos.

[...] una línea recta, un plano, un sólido particular se distinguen de la forma de la línea recta, un plano o un sólido... por el hecho de que están incorporados a una extensión particular. Abstraída esta extensión o "materia inteligible", no queda sino la forma pura.<sup>666</sup>

Y, en otro lugar, afirma:

Pero el pensamiento puede distinguir una materia aún más atenuada, aunque no exista jamás sin "materia sensible", es decir, al menos, sin material local. Es la "materia inteligible"; en otras palabras, la extensión espacial. El reconocimiento de este hecho por parte de Aristóteles es tardío y se limita, por lo menos explícitamente, a la Metafísica.<sup>667</sup>

### 3. Cuerpos animados y almas incorporadas

#### a. Los cuerpos animados son substancias individuales

Recordemos cómo Aristóteles señala que el alma no es un cuerpo, pero no se puede dar sin un cuerpo, porque es algo no sólo de un cuerpo genérico sino algo de un determinado tipo de cuerpo:

[...] están en lo cierto cuantos opinan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé en un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo...<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> Ross, W. D., *Aristóteles*, pp. 241-242.

<sup>667</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>668</sup> *Acerca del Alma*, 414a 19-22.

Lo anterior querría decir que el alma es una forma *añadida* a una organización de órganos que constituyen unidades corporales de varios tipos (los cuerpos de los seres vivos), forma que definiría sus interrelaciones y sus funciones (nutrición, sensación, pensamiento) y que llamamos alma. Realmente según los tipos de unidades corporales hay varios tipos de alma -vegetativa, sensitiva e intelectual-, varios tipos de estructuración y funcionamiento de los organismos en escala ascendente.

¿A qué se llama un cuerpo animado (dotado de alma)?

Los cuerpos son sustancias, y, sobre todo, los cuerpos naturales, origen de todos los otros (los artificiales se hacen a partir de estos). Dentro de los cuerpos naturales están:

- a) Los elementos y sus compuestos inanimados
- b) Los cuerpos animados

Los cuerpos animados son sustancias individuales, independientes, hechos de materia y forma (cuerpo y alma). En griego "ser vivo" se dice *émpsychos sôma*, "cuerpo animado", donde "animado" designa un atributo que distingue a los cuerpos vivos de los otros cuerpos (lo básico sería poder, al menos, alimentarse a sí mismo y reproducirse; al margen de que tenga otras facultades superiores).

En el primer libro del *Acerca del Alma* Aristóteles hace un recorrido por sus predecesores para ver que todos ellos coincidían en que el alma estaba ligada al movimiento, a la sensación y a la incorporeidad. Sobre esto último separa a los que hablaban de principios incorpóreos (los números, el *Nous*) de los que lo hacían de principios corpóreos, pero que eran escogidos para constituir el alma por ser elementos *más incorpóreos que otros*, caso del fuego, de la exhalación en Heráclito, o del aire de Diógenes de Apolonia.

## b. Las almas son formas inseparables del cuerpo

Pues bien, la *psyché*, en la teoría aristotélica madura, es inseparable del cuerpo (luego veremos el problemático caso del intelecto agente humano) en la medida en que ésta no sería otra cosa que las diferentes funciones que el cuerpo realiza gracias a su forma organizada<sup>669</sup>. La *psyché* es, entonces, la forma del cuerpo, de un tipo de cuerpo concreto, y no es una entidad o substancia en el sentido primordial aristotélico, ya que no puede existir por sí misma, de manera independiente, como los individuos corpóreos (ni tampoco a la manera del motor inmóvil, forma pura, es decir, siendo una forma *de ningún cuerpo*). Recuérdese lo que decíamos sobre la substancia sensible en el primer apartado de este trabajo, donde citábamos lo siguiente:

[...] el ser capaz de existencia separada y el ser algo determinado parecen pertenecer en grado sumo a la entidad<sup>670</sup>.

En este sentido, las almas no son incorpóreas, sino que están *in-corporadas*, pues son organizaciones, funciones, fines *de un cuerpo*, "algo de un cuerpo", como dice Aristóteles en el texto de arriba.

Aristóteles, en el caso del alma, mantiene una discusión que se mueve entre dos extremos teóricos: considerarla como un cuerpo, aunque sea muy sutil, como muchos presocráticos, o separar al alma y darle una existencia independiente, aunque ligada transitoriamente a un cuerpo, como número o inteligencia con entidad propia. La solución ya la vimos en el texto de arriba: el alma no es un cuerpo, pero es algo de un cuerpo, es la forma inseparable de un determinado tipo de cuerpo. En este sentido el alma no es propiamente incorpórea, en el sentido en que

---

<sup>669</sup> Aunque a veces Aristóteles hable del alma como si se tratara de una sustancia que maneja las funciones del cuerpo como un agente independiente.

<sup>670</sup> *Met.* 1029a 28.

lo es el alma platónica, salvo el caso del intelecto agente que ahora discutiremos, y que, por lo demás parece romper con toda la lógica aristotélica.

Muchos intérpretes recordarán, por el contrario, que en la *Metafísica* la entidad por antonomasia no es el compuesto de materia y forma, sino la forma misma, en cuanto esencia y, sobre todo, en cuanto alma, en cuanto productora de las actividades vitales. Aristóteles, en las antípodas de Platón (pero precisamente por mantener la teoría de las Formas de Platón) va a indentificar la forma de los seres vivos con su alma, que es su esencia, pues lleva a cabo las funciones vitales, las diferentes formas de ser y comportarse el ser vivo, pero siempre incardinadas en una estructura, en una *morphé*, en un tipo de cuerpo concreto que permite realizar ciertas funciones y no otras –de ahí la distinción básica entre plantas, animales y humanos.

Sin embargo, es en el contexto de los seres vivos donde más cruda se presenta la distinción ontológica entre lo eterno y lo sujeto a generación y corrupción. En la *Reproducción de los Animales* se puede leer:

**Dado que de las cosas que existen, unas son eternas y divinas y otras pueden ser y no ser; que lo bello y lo divino, por su propia naturaleza, son siempre causa de lo mejor en las cosas que lo admiten; que lo no eterno es posible que exista (y que no exista), y que participe de lo peor y de lo mejor; que el alma es mejor que el cuerpo, lo animado mejor que lo inanimado por causa del alma, y el ser mejor que el no ser y vivir mejor que no vivir, por todas estas causas hay reproducción de los animales. Como es imposible que la naturaleza de este género de seres sea eterna, lo que nace es eterno en la medida que puede. Ahora bien, en número (ἀριθμῶ) es imposible (pues la entidad de los seres está en lo particular; si fuera así, sería eterno); en forma (εἶδει), en cambio, sí es posible. Por lo tanto, siempre hay un género (γένος) de hombres, de animales y de plantas.<sup>671</sup>**

Estos géneros con sus formas eternas específicas parece que sí pueden perdurar, pero los compuestos de materia y forma, los seres animados sensibles nacen y mueren. Entonces ¿cómo identificar la esencia, la forma, la naturaleza de los seres vivos corruptibles con la esencia y forma eternas que nunca se generan ni se destruyen? ¿Cómo van a identificarse ambas naturalezas opuestas? La solución

---

<sup>671</sup> GA II 1, 731b24-732a1; Trad. E. Sánchez, Gredos.



aristotélica es decir que la forma, el alma del individuo perece con el individuo – "pues la entidad de los seres está en lo particular", dice el texto- pues cada ente individual no puede existir eternamente, y, sin embargo, la forma, el alma, se *traspasa* a la siguiente generación, *pervive* –en forma- en la cadena, en la serie continua eterna de seres humanos o caballos o pinos. ¿No es esto una bonita metáfora para decir algo muy básico de la sabiduría popular: que la persona sigue viviendo en sus hijos y en la memoria colectiva de la gente que recuerda sus actos, sus comportamientos y obras? Porque Sócrates nunca va a ser inmortal, pues no es un dios, ni va a poder hablar con Homero en el más allá –como quisiera creer en el *Fedón*-, porque su alma, la esencia concreta que le dio forma en vida, y modeló sus acciones y sus decisiones, su pensamiento y su ética, desaparece con él, aunque siga habiendo generaciones de seres humanos que lo recuerden.

"La entidad de los seres está en lo particular", en que son plurales y no eternos, numéricamente desaparecen en cuerpo y alma, y lo que perdura es una forma similar, no la misma, no hay una unidad de alma en la especie en sentido estricto (sólo genérico, teórico, universal). La forma humana perdura en otros individuos, pero sólo en sentido genérico (de la especie), pues, aunque no se plantee la extinción de una especie (imposible por definición), sí cabe que los individuos no tengan descendencia o que familias enteras se extingan en una guerra o un cataclismo o en una epidemia. ¿Qué pasa con la forma humana de un Sócrates que no tenga hijos? La forma no se destruye, pero tampoco continúa, y su alma traducida en la forma de sus actividades intelectuales, de sus enseñanzas, etc. sí perdurará, pero sólo metafóricamente, entre los hombres: en un recuerdo *inmortal*. No tiene sentido recordar lo que un humano puede hacer igual que otro humano, genéricamente.

En *De anima* II 4, Aristóteles es aún más explícito acerca de la manera en que un ente natural se vuelve eterno en forma:

"... para los vivientes (...) la más natural de las funciones es producir **otro como ellos mismos** –un animal otro animal, una planta una planta- para que, en la medida de lo posible, participen de lo eterno y de lo divino. Todos, en efecto, tienden a ello y hacen lo que hacen por naturaleza, en vista de ello. (...) Ahora bien, dado que es **imposible participar de lo eterno y de lo divino de manera continua, por cuanto**

**nada destructible puede persistir siendo lo mismo y numéricamente uno**, en la medida en que cada uno puede participar, así participa, uno más, otros menos, **y persiste siendo no el mismo [individuo], sino [en algo que es] como él mismo, es decir que no es uno en número sino uno en especie** (ἀριθμῶ μὲν οὐχ ἓν, εἶδει δ' ἓν)<sup>672</sup>.

¿Por qué en este texto no se abre un proceso al infinito? ¿Porque lo indivisible no tiene generación, y la forma en sí –dicho con connotaciones platónicas- no tiene generación? Pero los individuos que se reproducen -que *soportan* la forma- son seres contingentes y mortales... y forman una serie, ¿una serie eterna? ¿Por qué si se necesita un primer motor que cierre una serie, un límite, de los movimientos en el universo –para evitar un regreso al infinito-, no se necesita un padre originario de las diferentes especies de vivientes, un generador ingenerado, un padre sin padre? ¿O cumple este papel la actividad circular intelectual -*noesis noeseos*- ajena al Universo físico, actividad sin materia, forma sin nada que conformar, acto vivo sin organismo vivo? Aquí más que un tercer hombre hay infinitos hombres engendrándose unos a otros... porque la forma –y la materia- eterna no parecen justificar un primer viviente ingenerado.

Ya se sabe que Aristóteles estipula que el principio de la generación –la causa de la generación- no está sujeto a generación. Un razonamiento extraño para un *biólogo*, aunque sea predarwinista.

Volvemos al principio: de las cosas que existen unas son eternas y otras contingentes. Las primeras no se generan ni se destruyen, perduran a través de los individuos, pero estos en sí mismos sí se generan y se destruyen. ¿Cómo cosas eternas y cosas contingentes van a tener la misma naturaleza, van a tener la misma esencia y definición?, ¿cómo va a haber un compuesto unificado de lo eterno e inmutable con lo generado y destructible? ¿Cómo va a estar lo eterno y divino **en** lo contingente y cambiante, y haber una continuidad entre ambos y no una separación? ¿Cómo se pueden identificar las esencias de las especies vivas: hombre, caballo,

---

<sup>672</sup> (415a 26 – b 7). Trad. M. Boeri.

perro... no ya con los individuos de cada especie sino con las generaciones de individuos que van naciendo y muriendo de forma recurrente? Aunque haya infinitas generaciones de hombres sobre la Tierra siempre serán mortales, nunca divinos, nunca inmortales... y si su naturaleza es eterna es porque se la desliga, se la considera como algo autónomo, distinto, como algo separado, como otro tipo de ser, un ser eterno, que no se puede identificar con las generaciones de organismos vivos.

El problema es introducir una lógica platónica -no pensada en términos biológicos- en una naturaleza cambiante: intentar que las especies vivas no cambien, no se generen ni se destruyan, tengan algo eterno... un plasma germinal, un ADN eterno, un fijismo que permita montar una *episteme* biológica y no un conjunto de opiniones sistematizadas. El problema es dónde buscar lo que no cambia, lo inmutable, o, al menos, lo regular, lo legal, lo que ocurre casi siempre.

#### 4. A modo de conclusión provisional.

- a. ¿Pueden denominarse incorpóreos los atributos accidentales de los cuerpos? ¿Cuatro niveles del uso del término incorpóreo en Aristóteles? El extraño caso del entendimiento agente

El alma sólo se podría denominar incorpórea en el sentido de que no es un cuerpo sino la forma de un cuerpo, forma que junto con la materia constituye un cuerpo, y es principio del cuerpo. La forma, recordemos, es la substancia segunda, la

esencia y la naturaleza de un cuerpo, y, en cuanto es inseparable de éste, le ocurre lo que, al resto de las categorías o atributos aristotélicos, como la cualidad, la cantidad o la relación, que son cosas que se dicen o les ocurren a los cuerpos, y que no se deberían denominar propiamente incorpóreas, (¿aunque sí en sentido derivado?). Así el cambio de color, o el crecimiento en altura de un cuerpo, o su relación con otro, no parece que se puedan denominar propiamente atributos incorpóreos sino atributos de los cuerpos, cambios o relaciones que les ocurren a los cuerpos, aunque sean transitorios respecto a lo que es su naturaleza o su esencia propias.

Aunque, claro está que, en un sentido derivado, abstracto (captable por el intelecto; inteligible) las formas o el resto de las categorías -las cualidades de las cosas, las cantidades continuas o discretas de que se ocupa la matemática, y que tienen cierto tipo de existencia, aunque no sean sustancias- sí se podrían denominar incorpóreas.

Quizá se podría apoyar nuestra idea -de que el uso de incorpóreo aplicado no a las entidades sino a sus accidentes sería impropia- en una observación que hace Guthrie de pasada hablando de las palabras griegas construidas con alfa privativa:

Adam, en una nota sobre Platón, Eutifrón 7a, señala que las palabras griegas formadas con alfa privativa tienden a indicar el contrario positivo de una cualidad, en lugar de su mera ausencia, por ejemplo, ἀνωφελής es más bien «dañino» que «inútil.

En este sentido, y aplicándolo a nuestro caso, podría pensarse que una cualidad de un cuerpo, o incluso el alma entendida como la forma de un organismo, no serían propiamente *incorpóreas* sino más bien *acorpóreas*. Esto marcaría la diferencia entre decir simplemente “no tener cuerpo”, o que algo “carece de cuerpo”, frente a afirmar que algo es un “*ser incorpóreo*” o que “es un tipo de *ser incorpóreo*”; en el primer caso sólo se señalaría la ausencia de cuerpo (ni siquiera en un sentido de privación), como decir que el color rojo no es un cuerpo, mientras que en el segundo se afirmaría la existencia de un ser incorpóreo, como las Formas

inteligibles para Platón, un tipo de entes con características distintas a los entes corpóreos<sup>673</sup>.

En cualquier caso, esta distinción de términos nos serviría para diferenciar significados, lo cual no es poco; pero no dejaría de ser una estipulación y no la constatación de un uso efectivo de las palabras. Estas distinciones en cuanto intento de separar conceptos que tengan que ver con un genérico "no ser o tener o pertenecer a un cuerpo" están hechas desde fuera de la terminología de Aristóteles, claro está. Pero exactamente igual que toda la polémica sobre si el alma es corpórea o incorpórea, que viene de la ausencia de una declaración explícita, textual, dicha por nuestro filósofo sobre el tema, lo que lleva a los intérpretes a tener que deducir conceptos o términos de aplicación, que supuestamente encajen con las ideas aristotélicas. Lo que parece innegable es que Aristóteles utiliza varios usos de la palabra incorpóreo, como ahora señalaremos, es decir, que "incorpóreo" se dice de varias maneras, como tantas cosas en su filosofía.

Aristóteles habla, sin ir más lejos, del alma como incorpórea en sus predecesores, al igual que lo hace de los elementos físicos en general que, según aquellos, la forman -como el fuego o el aire- pues desde el punto de vista del tipo de materia formante de un cuerpo y de las cualidades correspondientes del mismo, éste tendrá mayor o menor tangibilidad o visibilidad, lo que lleva al estagirita a hablar de cuerpos más o menos incorpóreos. Sin duda, una forma peculiar de utilizar el término. Pero quizá el significado para Aristóteles fundamental: considerar a corpóreo e incorpóreo como opuestos dentro de un género físico, con gradaciones varias para las sustancias sensibles. Son los intérpretes los que siguiendo la tendencia esencialista platónica del estagirita quieren ver que lo más genuino sería denominar incorpóreo al alma (al menos al intelecto activo), a los motores inteligentes celestes, y, sobre todo, al acto divino de inteligir eterno (quizá el primer formato genuino de *espíritu* en el sentido de viviente incorpóreo). Lo único que nosotros constatamos es que en la amplia obra de Aristóteles que conservamos, no

---

<sup>673</sup> En un sentido parecido, por ejemplo, al uso de "amoral" frente a "inmoral". Destacando el primero la falta o carencia de sentido moral, o algo que se considera al margen de la moral, frente al segundo que indicaría acciones contra la moral, contra las normas morales, es decir, acciones distintas a las acciones morales, pero siendo, a su vez, otro tipo de acciones.

hay textos explícitos que digan esto, y por eso hablamos de los significados que encontramos en sus escritos.

En consonancia con esto, podemos hablar de cuatro niveles distintos en el uso de la palabra “ἀσώματος”, “incorpóreo”, en los textos aristotélicos:

a) incorpóreo como cuerpo más sutil o con componentes más tenues desde el punto de vista táctil o visual (el fuego o el aire). Un sentido relativo de incorpóreo apoyado en la percepción (y que parece dar por supuesto un sentido absoluto del concepto).

b) incorpóreo asimilado a una extensión vacía, a un lugar donde no hay nada, a un “cuerpo vacío”; en cualquier caso, un incorpóreo imposible para Aristóteles en la medida en que para él el vacío no existe, aunque otras teorías filosóficas se empeñen en postularlo; para explicar ciertos fenómenos físicos, o como un componente primordial de la Naturaleza.

c) incorpóreo como algo abstracto de un cuerpo tomado por separado intelectualmente, como las cualidades (el color), o las cantidades estudiadas por las matemáticas (los puntos, las líneas, etc.). Un sentido derivado de la palabra (no aplicada a entidades).

d) incorpóreo como una substancia o entidad que existe por separado, lo cual sólo se utiliza para referirse a los principios de Platón (quizá también de los pitagóricos; aunque podría pensarse más bien en una interpretación académica, platónica, de los pitagóricos) o de Espeusipo y Jenócrates, y que, sólo de manera indirecta, se podría inferir que abarca a entidades introducidas en su filosofía por el propio Aristóteles, como el acto puro o los motores inmóviles de las esferas celestes en general.

El caso d) es problemático en Aristóteles porque la palabra “ἀσώματος”, “asómatos”, no aparece de forma directa aplicada al motor inmóvil (o a los otros motores), como hemos dicho, y porque, desde el punto de vista del contenido más que la denominación, siempre se ha discutido sobre cómo ha de entenderse el intelecto agente humano, en la medida en que *rompe* con la teoría sobre el alma

expuesta en el *De Anima*. Sí parece razonable, en cambio, aceptar que Aristóteles admite una acepción absoluta de incorpóreo -que heredaría del propio Platón-: la que él utiliza para hablar de los principios platónicos y de otros académicos (y que, sólo de forma indirecta, parece que podría ser aplicable a su propia filosofía).

Como acabamos de señalar, hay una excepción a la inseparabilidad del alma del cuerpo que se argumenta a lo largo de todo el *De Anima* para los organismos vivos, y se refiere a una parte del alma humana: el intelecto activo. Esta separación llevaría a entender este intelecto como un tercer caso de ser incorpóreo en Aristóteles, junto al Acto puro y los motores cósmicos planetarios (dejando de lado los usos derivados o *degenerados* del término, en todo caso siempre referidos al uso estricto o absoluto del mismo).

En el famoso capítulo quinto del libro III del *De Anima* dice Aristóteles:

Así pues, **existe un intelecto que es capaz de llegar a ser todas las cosas y otro capaz de hacerlas todas... Y tal intelecto es separable, sin mezcla e imposible, siendo como es acto por su propia entidad...** no ocurre, desde luego, que el intelecto entienda a veces y a veces deje de entender. Una vez separado es sólo aquello que en realidad es y únicamente esto es inmortal y eterno. Nosotros, sin embargo, no somos capaces de recordarlo, porque tal principio es imposible, mientras que el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende.<sup>674</sup>

Según Ross está claro aquí que el intelecto pasivo perece con la muerte y que el activo sobrevive después de ésta. Y comentando la última frase del texto se pregunta: «¿Implica esto que el *intelecto desincorporado* es consciente del alcance total de su conocimiento, mientras que el *intelecto incorporado* no lo es?»<sup>675</sup> He

---

<sup>674</sup>*De Anima*, 430a 15-25. Negrita nuestra.

<sup>675</sup> W. D. Ross, Aristóteles, p. 218. En otro lugar, dice Aristóteles: «Las motrices son causas en tanto que existen con anterioridad, mientras que las que son como la forma existen simultáneamente. Efectivamente, cuando el hombre sano, en ese momento existe también la salud, y la figura de la esfera de bronce existe a la vez que la esfera de bronce. (En cuanto a si, además, permanece algo *después*, habrá que estudiarlo: en algunos casos nada lo impide, por ejemplo, si tal es el caso del alma, no toda el alma, sino el Entendimiento. Toda es, seguramente, imposible.» (*Met.* XII, 1070a 21-25).

remarcado las expresiones porque se podría preguntar apoyándose en ellas: ¿el intelecto activo tiene cuerpo? y responder que está asociado a un cuerpo al menos mientras existe el ser humano vivo, pero que se des-incorpora, deja de tener cuerpo, al morir el hombre, y, al parecer, quedarse este intelecto en estado incorpóreo. ¿Esta separabilidad e impasibilidad implican sin más una separación absoluta de todo cuerpo, incluidos los cuerpos perfectos, eternos e impasibles del mundo supralunar?

En cualquier caso, el párrafo citado del *De Anima* sí admite que algo eterno e inmortal, impasible y sin mezcla, como el entendimiento agente, pasa unos cuantos años asociado a un cuerpo humano, pues un Sócrates, digamos, goza de intelecto activo a lo largo de su vida. Luego "tener un cuerpo" –al menos en el sentido de estar asociado a él durante un tiempo- no quiere decir "ser un cuerpo" o "ser corpóreo"; *algo incorpóreo puede "tener un cuerpo"*, como ya vimos en el caso de las almas en Platón, es decir, puede estar ligado a un cuerpo de forma temporal o sempiterna.

Los ríos de tinta que han corrido comentando e interpretando el pasaje anterior del *De Anima* a lo largo de la tradición son innumerables. La interpretación más natural en la tradición cristiana (no así en la árabe) fue entender que el alma, o más bien el intelecto activo o agente, al separarse del cuerpo al morir, perduraba como algo espiritual más allá del mundo de los cuerpos (¿sublunares?). Por supuesto que se podría hablar también, en otras concepciones, de una especie de alma universal, o, más en sentido aristotélico, de una fusión del alma particular con el acto puro más allá del universo sensible. La versión explícita de esto la recuerda Guthrie:

Fue Alejandro de Afrodisias, a finales del siglo II d. C., quien mantuvo expresamente que la razón creadora de Aristóteles no era una parte del alma humana, sino el *Nous* divino

en sí, que «nos vino del exterior»<sup>676</sup>.

Una opinión que prácticamente nadie mantiene en la actualidad, ¡salvo el propio Guthrie! Una de las pocas veces que este autor se desmarca en términos absolutos de los demás intérpretes es, precisamente, en este asunto:

---

<sup>676</sup> Guthrie, W. K. C., *Op. cit.*, p. 337.



Yo susiero, pues (aunque quizá me quede solo) que [...] La última causa motriz «en la naturaleza» es el Primer Motor Inmóvil, aunque él no está en las cosas físicas, ni nadie intente imponer ese sentido al griego de Aristóteles. Está fuera de ellas, pero es la causa del movimiento de ellas (έν τη φύσει). Del mismo modo la causa motriz de las cosas psíquicas (έν τη ψυχή), activando los pensamientos de los hombres, es algo trascendente, un *nous* eternamente activo de suyo<sup>677</sup>.

Guthrie reconoce que los autores contemporáneos normalmente admiten que el entendimiento activo está más allá del individuo, y que tiene una existencia separada y eterna, pero no lo identifican con la Mente divina, aunque crean que es semejante a ella, e incluso que puede ser semejante en todos los individuos humanos (Ross).

Sin embargo, en ningún caso se acaba de explicar totalmente lo que un autor como Rist<sup>678</sup> entiende –y nosotros también lo entendemos así– que es una dificultad fundamental, y que *suen*a así tal y como la enuncia el propio Guthrie: “cómo, si la razón activa que está en el alma individual, pueda existir también separada, cuando el alma humana, en cuanto la forma del cuerpo, es según todos los principios del aristotelismo inseparable de él.<sup>679</sup>”

## b. ¿A qué se podría aplicar, por consiguiente, *incorpóreo* en Aristóteles (aunque él no lo haga)?

---

<sup>677</sup> *Ibidem*.

<sup>678</sup> Rist, J. M.: "Notes on Aristotle *De anima* 3-5", *CP*, 61, 8-20, 1966 (reimpreso en Anton y Kustas, *Essays*, pp. 505-21). Citado por Guthrie.

<sup>679</sup> *Guthrie, Op. cit.*, pp. 341-342.

Con el intelecto activo nos desprendemos –según interpretan muchos especialistas- del cuerpo y entramos en el reino de lo que no tiene cuerpo, ni es una abstracción de un cuerpo, ni está asociado a un cuerpo, ni es una afección o un principio de un cuerpo; estamos en el reino de lo incorpóreo e inmaterial. Estamos en el reino de las formas y los actos puros. Según Ross «... sólo son formas puras Dios, las inteligencias que mueven las esferas y quizá la razón humana antes y después de su periodo de unión con el cuerpo.<sup>680</sup>»

Según la jerarquía de seres aristotélica, por encima del intelecto activo estarían las inteligencias celestes, motores activos de los astros. Como la luna, el sol y los planetas implican esferas que giran en sentido diferente al primer cielo Aristóteles recurre, dice Ross, a «un agente motor distinto para cada esfera: las "inteligencias" de los escolásticos... como son seres incorpóreos, es probable que también actúen, no como agentes físicos sino como objetos de deseo.<sup>681</sup>»

En el capítulo octavo del libro XII de la *Metafísica* se lee:

[...] y puesto que, de otra parte, además de la traslación simple del Todo [del Universo] que consideramos producida por la entidad primera e inmóvil [Dios, acto puro y motor inmóvil], observamos otras traslaciones [además de la esfera más exterior de las estrellas fijas] que son eternas, las de los planetas... es necesario también que cada una de estas traslaciones sea movida por una entidad inmóvil por sí y eterna. Pues la naturaleza de los astros es cierta entidad eterna, y lo que los mueve es eterno y anterior a lo movido, y lo anterior a una entidad es necesariamente entidad. Es, por consiguiente, evidente que habrá otras tantas entidades de naturaleza eterna e inmóviles por sí mismas y carentes de magnitud por la razón anteriormente expuesta.<sup>682</sup>

---

<sup>680</sup> Ross, Op. cit., *Aristóteles*, p. 99.

<sup>681</sup> *Ibidem*, p. 144. La interpretación de Ross que entiende el motor inmóvil (o los motores inmóviles) como objeto de deseo, como una causa final además de eficiente, ha tenido mucha fortuna, aunque se sigue discutiendo sobre qué tipo de causa, o mezcla de causas, interviene en el movimiento de los cielos y del universo en general, partiendo del efecto de los distintos motores inmóviles (y en este tema se encuentran todo tipo de variantes, incluidas algunas que rompen el paradigma de explicación clásico).

<sup>682</sup> *Met.*, 1073a 29-37.

No obstante, habría que decir, a pesar de Ross, que hay especialistas incluso que siguen pensando, con Jaeger, que este capítulo es una interpolación, un añadido tardío que contrasta con la teoría del capítulo anterior sobre la unicidad del Motor Inmóvil. Pero otros eruditos, como G. Reale, defienden a capa y espada, sin embargo, su autenticidad.

Por encima de toda la jerarquía de naturalezas eternas, inmóviles y sin magnitud, estaría el Dios aristotélico, motor inmóvil del Universo, que ya en términos físicos engendra varios problemas. Según Ross la conclusión de la *Física* nos deja con dos asuntos sin resolver: «1) ¿Cómo el primer motor, incorpóreo y sin extensión, puede estar en la circunferencia del universo? Y 2) ¿Cómo un ser incorpóreo y sin extensión puede imprimir un movimiento?»<sup>683</sup>»

### c. Diferencias y similitudes entre el uso platónico y el aristotélico del concepto de incorpóreo. Las distintas referencias de lo incorpóreo en Platón y en Aristóteles

Si volvemos por un momento al artículo de H. Gomperz, "ASWMATOS", ya tratado ampliamente en el capítulo correspondiente, y en particular a la nota

---

<sup>683</sup> *Ibidem*, p. 139. En el último párrafo de la *Física* se dice: «... es evidente que el primer moviente inmóvil no puede tener magnitud... Luego es evidente que es indivisible y sin partes y que no tiene magnitud». (267b 19 y 26). Cf. *Met.* 1073a 4-11 y 1073a 36-37.

dedicada en éste a Aristóteles, vemos que Gomperz trata de utilizar expresamente a Aristóteles para apoyar la tesis de la existencia de un uso popular y vulgar del término “incorpóreo”, el referido a cuerpos sin límites fijos, imperceptibles o sutiles. Lo cual no es óbice para que, al mismo tiempo, quiera dejar constancia de que el estagirita utiliza y lleva más allá, según el propio Gomperz, el uso platónico del término, aquel que identificaría a lo incorpóreo con lo inespacial y lo que no tiene cuerpo en términos absolutos.

En este último caso, y si se atiende a los textos citados en su artículo, Gomperz confunde nuestro cuarto significado de la palabra –el referido a entes autónomos incorpóreos- con el de cualidades incorpóreas (como el blanco) o, incluso –en su referencia a *Gen. et Corr.* I, 5, 320a 30.- con el de abstracciones matemáticas, como puntos, líneas o figuras que darían lugar a cuerpos físicos. Y contrapone estos tres significados refundidos en uno solo –bajo las características de aquello que es inespacial e inmaterial- con el supuesto significado primigenio (presocrático) de incorpóreo como cuerpo sutil y sin límites fijos.

Este, por una parte, ahondar en el significado platónico –«se acentuará {en Aristóteles} la diferencia entre corpóreo e incorpóreo», dice Gomperz- a la vez que *regresar* en otras ocasiones al significado presocrático no utilizado por Platón, es en principio chocante. ¿No sería más lógico, diríamos por nuestra parte, interpretar todo bajo el mismo principio: una diversificación de significados aristotélicos *a posteriori* partiendo del significado introducido por Platón? Es lo que a nosotros -y aquí nos alineamos con Renehan- nos parece más coherente. Porque, como ya dijimos, es muy difícil para Gomperz probar que existió un viejo uso vulgar o popular de la palabra “incorpóreo” –por no decir imposible-, pues nadie parece haber encontrado textos fidedignos posteriormente que lo establezcan. Esa carencia de un léxico en que apoyarse habría llevado a Gomperz a recurrir a los textos aristotélicos, aunque parece que de forma ¿anacrónica? Sin embargo, Gomperz no repara en los textos aristotélicos que critican el vacío en los atomistas y lo denominan incorpóreo, ni en los textos donde lo incorpóreo está referido a abstracciones matemáticas como puntos o líneas o superficies. Y si es cierto que el concepto de incorpóreo puede tener su historia presocrática, como hemos visto, no habría que justificarla a través de un léxico cuyo uso no aparece de hecho hasta Aristóteles.

Por lo demás, y respecto a la terminología, parece que la explicación alternativa presentada por R. Renehan es más convincente: la palabra sería acuñada por Platón como un tecnicismo dentro de un contexto filosófico, a partir de una negación del concepto σῶμα, que habría extendido su campo de aplicación en esa época.

Por otra parte, en su artículo, que comentamos ampliamente al principio de este trabajo, este autor constataba cómo, por un lado, Aristóteles utilizaba sentidos inéditos del término “incorpóreo” en los Diálogos platónicos, aplicándolo a cuerpos sutiles, al aire o al fuego, en formas comparativas o superlativas, aunque siempre tomando como referencia el sentido absoluto de lo incorpóreo<sup>684</sup>, y cómo, por otro lado, la nómina de seres incorpóreos en Aristóteles de alguna manera decrecería respecto a Platón. Dentro de esta lista reducida de entes incorpóreos Renehan no tiene claro en absoluto que el alma en Aristóteles –ninguna función del alma- sea de hecho incorpórea, ateniéndose a la definición aristotélica del *De Anima*, y dado que éste no aceptaba la realidad de las Ideas o Formas, sólo quedarían en esta categoría el motor inmóvil y sus réplicas cósmicas de las distintas esferas celestes. Por lo demás, Renehan está convencido de que Aristóteles –sobre todo por su teoría del alma- ya supone una desviación respecto de la forma canónica de entender lo incorpóreo en Platón (en cuanto realidad suprema y fundamental), que sólo se retomará en los autores del platonismo medio y del neoplatonismo.

Retomando, pues, el análisis hecho de los textos de Aristóteles en las secciones anteriores, que hemos podido contrastar con lo mantenido por Gomperz y por Renehan en cuanto especialistas en el asunto, podríamos ordenar en una tabla los distintos significados y las diferentes referencias que hemos detectado en sus textos sobre lo que el estagirita entiende por ἀσώματος.

---

<sup>684</sup> Tampoco Renehan considera los textos donde Aristóteles asimila lo incorpóreo al vacío o a los entes abstractos matemáticos. Se limita a interpretar los textos que hablan de cuerpos sutiles como un uso relativo, más bien como una forma de expresión metafórica, que remitiría siempre al uso fuerte platónico del concepto de entes incorpóreos. No es que el fuego o el aire sean más incorpóreos, dice Renehan, sino que tienen menos materialidad, son cuerpos menos materiales: lo que desplaza el problema de una imposible gradación de lo incorpóreo a una supuesta y aceptable gradación de lo material (o más bien de lo inmaterial) de un cuerpo. Y aunque no desarrolla el asunto, también interpretaría de forma relativa la referencia a una cualidad como el color blanco, dando por supuesto que es un uso derivado, excepcional, y, en todo caso, *degenerado* de la palabra.

## 5. Cuadro de incorpóreos en Aristóteles. Contraste con los incorpóreos en Platón.

| <b>Significados del término “incorpóreo”</b>   | <b>Referencias fuera de su filosofía (reinterpretadas por Aristóteles)</b>  | <b>Referencias en su propia filosofía</b>   |
|--|---|---|
| Usado para hablar de cuerpos físicos <sup>685</sup> sutiles, ligeros, en términos comparativos, en la medida que son menos densos que otros y ofrecen menos resistencia a ser atravesados. | Como el fuego o el aire en cuanto materia del alma en los presocráticos <sup>686</sup> como Heráclito, Diógenes, etc., con la capacidad de mover y conocer. | El Aire, que es más ligero, menos resistente, más divisible que otros cuerpos físicos (con el límite del vacío; algo absurdo para Aristóteles en términos físicos). |

<sup>685</sup> Textos sobre cuerpos físicos sutiles considerados *más o menos* “incorpóreos”: *Fís.* IV 8. 215b 5; *Fís.* IV 8. 215b 10.

<sup>686</sup> Textos sobre la materia de la que está hecha el alma en los presocráticos – aire o fuego, visto este último como “el más incorpóreo de los elementos”, y sobre la incorporeidad como característica básica del alma en estos: *De An.*, I 2. 405a 7; *De An.*, I 2. 405a 27; *De An.*, I 2. 405b 1; *De An.*, I 2. 409b 21.

|   |   |   |
|---|---|---|
| <p>Se usa el término “<i>ἄσώματος</i>” (“incorpóreo”) con el significado de entes sin magnitud física (los entes matemáticos: puntos, líneas, superficies), que al no tener tal magnitud no pueden generar cuerpos físicos<sup>687</sup>; o bien con el significado de vacíos separados, materia sin magnitud, “cuerpos vacíos”, lugares sin cuerpo, o cuerpos imperceptibles<sup>688</sup>, en el ámbito físico.</p> | <p>Entes geométricos (como puntos, líneas, triángulos, etc.) entendidos, según les atribuye Aristóteles a sus autores, como si fueran entes físicos que generan cuerpos tangibles en los pitagóricos o Platón, pero que Aristóteles reinterpreta como meramente inteligibles o abstractos, y, por tanto, incorpóreos.</p> <p>El término también se refiere, fuera de la filosofía aristotélica, a lugares o extensiones pretendidamente vacías según sus autores -<i>cuerpos vacíos</i>- en los atomistas o los pitagóricos (entre los cuerpos o fuera del Universo).</p> | <p>Los entes matemáticos serían meros entes abstractos según el estagirita (considerados así por la mente atendiendo sólo a la cantidad, al margen de sus propiedades físicas), límites geométricos abstractos de la materia.</p> <p>Y para Aristóteles, por consiguiente, incorpóreos.</p> <p>Un lugar o extensión vacía no puede ser incorpórea para Aristóteles (aunque algunos lo pretendan) porque no existe y es un absurdo (él dice “cuerpo vacío” en el sentido de “círculo cuadrado”).</p> |
|---|---|---|

<sup>687</sup> Textos sobre entes matemáticos entendidos como “incorpóreos”: *De Gen. Et Corr.* I 2. 316b 26; *De Gen. Et Corr.* I 5. 320a 30; *De Gen. Et Corr.* I 5. 321b 16; *De Caelo* III 6. 305a 18; *De Caelo* III 6. 305a 31.

<sup>688</sup> Lugares donde se refiere específicamente a *vacíos separados* o materia sin magnitud en cuanto incorpóreos (“cuerpos vacíos”): *Fís.* IV 4. 212a 12; *De Gen. Et Corr.* I 5. 321a 5-6; *De Gen. Et Corr.* I 5. 321b 16; *De Caelo* III 6. 305a 16; *De Caelo* III 6. 305a 20.

|  |  |   |
|--|--|---|
| <p>Se usa el término “incorpóreo” con el significado de seres únicamente inteligibles, lógicos o abstractos –sin base física-: principios ontológicos como Uno/Díada<sup>689</sup>, Ilimitado, Formas (en cuanto universales)<sup>690</sup>.</p> | <p>Aristóteles considera incorpóreos en cuanto principios meramente inteligibles a: Grande/Pequeño en Platón, y posiblemente Formas y números ideales atribuidos a éste; Uno/Díada, número que se mueve a sí mismo (=alma) en Jenócrates... (quizá a lo ilimitado de los pitagóricos), que sus autores consideran entidades reales (substancias no físicas, pero tampoco abstracciones) pero no así Aristóteles.</p> | <p>Parecería <i>lógico</i> un uso en la filosofía aristotélica referido a: el Motor inmóvil del Universo y los motores inmóviles de las esferas celestes. Pero <b>no hay textos con este uso</b>. Ni tampoco los hay referidos al entendimiento activo como incorpóreo. Tan sólo que “las hay {cosas} también incorpóreas”. <b>Los intérpretes deducen el resto... pero Aristóteles no lo dice.</b><sup>691</sup></p> |
|--|--|---|

<sup>689</sup> Textos con usos de “incorpóreo” referidos a principios ontológicos (inteligibles para Aristóteles) como lo Grande/lo Pequeño: *Fís.* IV 1. 209a 16; *De Anima*, I 2. 404b 31; *Met.* I 7. 988a 25.

<sup>690</sup> Aristóteles dice que *también hay cosas incorpóreas*: *Met.* I 8. 988b 25. Pero, contra todo pronóstico, sólo lo dice una vez, y no explicita cuáles son esas cosas (y habría que sobreentender que lo dice referido a su propia filosofía).

<sup>691</sup> Sin embargo, hay un uso excepcional (único) del término “ἄσώματος”, “incorpóreo”, aplicado a una cualidad, no a una entidad: ¿una pura anomalía, un desliz, una simple excepción? Es un ejemplo de los *Tópicos* donde se critica que la definición de “blanco” sea correcta, pues incurre en ciertos defectos achacables a su contenido: se ha pretendido definir blanco como “color mezclado con fuego” siendo imposible que algo incorpóreo –el color- sea mezclado con un cuerpo –el fuego-, pues ambos pertenecen a categorías distintas (categorías ontológicas, habría que sobreentender, y que parecen considerarse en términos de lógica de clases, y de clases disjuntas). El texto dice: “Y aún, si aquello de lo que se da el enunciado es de las cosas que existen, mientras que lo incluido en el enunciado no es de las cosas que existen, v.g.: **si lo blanco se definió como un color mezclado con fuego: pues es imposible que lo incorpóreo quede mezclado con un cuerpo**, de modo que no habrá un color mezclado con fuego; pero sí hay blanco.” (*Top.*, VI 12. 149b 2). Podríamos argumentar que si Aristóteles no encuentra problemas en calificar de incorpóreas a las abstracciones derivadas de la cantidad –continua o discreta-, a las abstracciones matemáticas, por qué iba a poner reparos a hacerlo con otras categorías accidentales como las cualidades o las relaciones, que, al fin y al cabo, son afecciones que le ocurren a los cuerpos, y, por tanto, no son en sí mismas cuerpos, es decir, son *incorpóreas* (o, quizá el término no sería apropiado y debería decirse, más bien, *acorpóreas*). Su existencia *autónoma* –el de las cantidades o cualidades- sólo lo es para la mente humana, en la medida que las separa sensible o intelectualmente de su base física, *tangible*, en el proceso de conocimiento, lo que hace que se consideren formas de realidad derivadas y no substanciales (al fin y al cabo, *el ser se dice de muchas maneras*).



Más allá de lo dicho por Gomperz y Renehan, y si volviéramos a nuestro propio planteamiento de tratar de ver los significados y las supuestas referencias del término “asómatos” que hemos utilizado para Aristóteles, pero dirigiéndolo en esos términos a Platón de forma comparativa, quizá pudiéramos entender de forma más exacta las diferencias y similitudes que hay en el uso que hacen de la palabra y del concepto de incorpóreo.

Habría que reconocer que el uso del término “ἄσώματος”, “incorpóreo”, que hemos calificado de absoluto en cuanto que Platón lo refiere a seres como las Formas inteligibles y a las almas de los dioses y de los humanos (su alma racional), tal y como lo hemos analizado en el capítulo correspondiente, no es del todo correcto. Es indudable su asignación a las Formas tanto en la primera aparición de la palabra en el *Sofista* como en la del *Político*, pero ya no es lo mismo en las otras tres apariciones, la del *Fedón*, la del *Filebo*, o la segunda vez que aparece en *El Sofista*. ¿Por qué decimos esto? Pues por el hecho de que, aunque el contexto de la utilización del término en estos textos está claramente referido al alma –el alma humana en el *Fedón* y el *Sofista*, y el alma de un ser vivo, como analogía entre humanos y el propio Universo como ser vivo en el *Filebo*–, nunca se aplica el calificativo de “incorpóreo” al alma de forma directa<sup>692</sup>.

De hecho, la primera aparición de la palabra “incorpóreo” es para calificar a la armonía de una lira, que no es más que una cualidad o propiedad de un instrumento musical, una cualidad incorpórea que desaparecía al desaparecer el *cuerpo* de la lira,

---

<sup>692</sup> Como así lo reconoce R. Renehan en la nota 64 de su artículo “On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality”: “Pudiera objetarse a esta reconstrucción que Platón no llama al alma ἄσώματος, por lo que alguien ha mantenido que no lo hace (Cf. Bömer [*supra* n.41] 35). Esto podría ser accidental, si fuera así. Platón cree ciertamente que el alma es incorpórea, lo que es el punto esencial para mi análisis. De hecho, en *Sof.* 247b-d el alma es incluida entre los ἄσώματα. La tradición posterior fue clara sobre este punto...”. La referencia en el *Sofista* sigue siendo dialécticamente indirecta, de ahí que Renehan no pueda decir de forma tajante que Platón sí llama al alma “incorpórea”, y discute si esto podría ser accidental –¿para qué discutir, entonces, una posibilidad que no es cierta?–, aunque Renehan está convencido de que Platón sí cree que es incorpórea –¿para qué recurrir, entonces, a la creencia si este lo estuviera afirmando de forma explícita?–, y así lo ratificaría la tradición posterior –¿para qué recurrir, pues, a ésta si ya Platón...?–. El lector llega a la conclusión, después de la explicación indirecta y dubitativa de Renehan, de que ciertamente Platón no califica nunca explícitamente al alma de ἄσώματος, y de que la pregunta pertinente sería: ¿es accidental este hecho?

es decir, la caja, las cuerdas, los montantes, el yugo, etc. El argumento apuntaba a que no por el hecho de que algo sea incorpóreo va a ser inmortal o indestructible –si se destruye en este caso el instrumento físico desaparece la armonía que deriva de éste-, lo que se podría aplicar a la relación del cuerpo y del alma humanas (sin que en este pasaje se afirme aún que el alma es una proporción armónica de partes o cualidades físicas en sí mismas)<sup>693</sup>.

En el *Filebo*, si bien la referencia es claramente el alma de un ser vivo –en la comparación de los humanos y el Universo, ciertamente-, vuelve a ser indirecta en la medida en que 'incorpóreo' se aplica al orden –el “orden incorpóreo”-, a la buena organización y armonía que muestra el alma, como en el *Fedón*, y con una referencia similar en el *Sofista* al hablar de las virtudes del alma –como la inteligencia, sensatez o justicia- en cuanto propuestas como candidatas a los corporeístas para que acepten –junto con la sede de éstas: el alma- que existe algo incorpóreo. En el *Filebo* se llega a proponer una vida buena equilibrando saberes y placeres, con ciertas limitaciones, haciendo que la mezcla esté regida por la belleza, la verdad y la medida, y así el alma de los virtuosos será un alma ordenada (como en el *Gorgias*, 507a5-7; 508a), un *kosmos* incorpóreo que, a semejanza del intelecto universal (del Alma del Mundo que rige el cuerpo del Universo<sup>694</sup>), llevará la mejor vida posible.

---

<sup>693</sup> En su momento hemos intentado separar el ejemplo de la lira del ejemplo de ajuste de las partes corporales propuesto por Simmias, y de la posterior aplicación de la armonía a las virtudes del alma. El ejemplo de la lira –que es previo a qué se entienda por *armonía*- plantea que pudiera darse una armonía en la música producto del instrumento que se podría considerar incorpórea –primera vez que se utiliza este adjetivo en Platón- y que, sin embargo, que ésta desaparezca al desaparecer el cuerpo de la lira, es decir, que algo que de por sí no es corpóreo (físico, si se quiere) se destruye en la medida en que se destruye el cuerpo que la produce.

Podría aplicarse esto a Aristóteles: ¿cómo es posible que una forma eterna identificada con el alma –el alma es la forma, el cuerpo, la materia- deje de existir cuando el cuerpo se destruye? Se podría decir: no se destruye la forma –humana, por ejemplo- sino el compuesto, el organismo vivo. Pero el alma de Sócrates deja de funcionar: de sentir, de percibir, de pensar, de juzgar... sea ésta el agente que produce las funciones o las actividades vitales, o se identifique con los propios actos del ser vivo. Y es una pura metáfora –hubiera, a lo mejor, dicho Aristóteles- decir que el alma de Sócrates perdura en sus hijos o en sus amigos, porque el alma del cadáver Sócrates no existe más que la vista del ojo de una estatua, es una pura homonimia vacía decir que el alma del ateniense perdura entre nosotros.

<sup>694</sup> Como dice M. Migliore en su artículo “Oltre lo scontro tra edonismo e antiedonismo. El ‘kosmos asomatos’ del *Filebo*”: ...come il *Nous* divino vive una vita perfettamente mista, così l’uomo divino vive una vita mista, analoga e perfetta nel suo genere di imperfezione; come il *Noûs* ordina e fa esistere il cosmo fisico, così l’uomo, organizzando la propria esistenza, dà luogo a un *kósmos asómatos*.”, *Méthesis* VIII, pp. 49-64 (1995), p. 63.

Parecería lógico afirmar, según el párrafo anterior, que “el orden incorpóreo” del alma = el alma incorpórea ordenada. Pero Platón asevera lo primero y no lo segundo, y desde luego no son lo mismo las virtudes del alma que el alma misma. De hecho, en el *Sofista* los corporeístas están más inclinados a creer que las virtudes –la justicia, la sensatez- pueden ser incorpóreas o, al menos, invisibles e intangibles, que a creer que el alma sea incorpórea en sí misma. Y basta con volver al *Fedón* para entenderlo: la armonía de una lira puede ser incorpórea –como las virtudes- sin que la lira –el instrumento físico que la produce- tenga por qué ser ella misma incorpórea. Así que un alma física –de aire o de fuego, por ejemplo- podría ser sensata o justa, como se había mantenido en la tradición presocrática, sin prejuizar que estas virtudes tengan por qué ser incorpóreas o no (los estoicos, sin ir más lejos, reivindicarán -y son postaristotélicos- que las virtudes, en cuanto seres existentes, son corpóreas).

Así que cuando hemos hablado de utilizaciones derivadas o secundarias del término “asómatos” en Aristóteles, por ejemplo, al referirse a cualidades como el color blanco, no estábamos tan lejos del uso real que Platón llevaba a cabo en sus Diálogos, aunque el estatus ontológico de lo calificado de *incorpóreo* sea diferente en el maestro y el discípulo. A lo mejor no sería del todo acertado pensar que la armonía de una lira o el orden virtuoso del alma en Platón fueran algo abstracto (en sentido aristotélico) pero desde luego no están referidos a un ente autónomo, a una entidad subsistente. Renehan señalaba este hecho de pasada en estas líneas:

Esto implica un uso transferido de ἀσώματος {se refiere al uso espurio para Renehan de la expresión ἀσώματος ζώή en Filolao}, que no tiene parangón ni siquiera en Platón o Aristóteles, quienes normalmente usan la palabra para sustancias, οὐσίαι, no para propiedades o accidentes. (*Fed.* 85e no es una excepción)<sup>695</sup>.

Que Renehan entienda que la armonía sea una sustancia es para nosotros asombroso (y lo hemos discutido en el capítulo sobre Platón), en primer lugar, porque el texto literalmente habla de la armonía *de una lira*, y en segundo lugar

---

<sup>695</sup> R. Renehan, “On the Greek Origins of the Concepts Incorporality and Immateriality”, p. 123.

porque, aunque dijera la “armonía del alma”, parece claramente que apunta a que es *algo* del alma, no a que el alma es una armonía en sí misma (algo que, por otra parte, refuta Sócrates más adelante, según la formulación del Diálogo.) Aunque lo que más nos interesa recalcar es que Renehan reconozca implícitamente que no sólo Aristóteles sino también Platón utiliza ἁσώματος aplicándolo a “propiedades o accidentes”.

Lo expuesto es los párrafos anteriores nos lleva a plantear, por analogía con Aristóteles, una doble significación del término ἁσώματος en Platón:

a) un primer uso referido a entidades reales autónomas como son las Formas inteligibles, en cuanto realidad suprema y primera.

b) y un segundo uso referido a cualidades o propiedades del alma en cuanto ordenada según proporciones y medida, provocando movimientos o comportamientos virtuosos de un ser vivo determinado, con un tipo de cuerpo organizado de cierta manera, sea un ser humano o sea un dios como el Cosmos<sup>696</sup>. Intentamos ajustarnos al máximo aquí al uso literal que hace Platón en los textos, pues habría que **sobreentender** que la sede de las virtudes o de las propiedades anímicas –el alma- es en sí misma incorpórea.

Un cuadro nos permite ver de forma sintética la analogía con Aristóteles, y sus similitudes y diferencias:

---

<sup>696</sup> Habría que recalcar, recordando el citado *Filebo*, que la analogía del Alma del Mundo que da orden y dirige el mundo físico –que mueve racionalmente el cuerpo del mundo, desde los astros a los minerales- con el alma humana virtuosa que, sin desechar su cuerpo, admite placeres y llega a la sabiduría sin necesidad de un *asceticismo* o de la muerte del individuo –como se propone en el *Fedón*-, vincula de forma indeleble cualquier cuerpo en el universo con el alma, o, expresado a la inversa, vincula cualquier alma, divina o humana, con determinados tipos de cuerpos, desde las estrellas a los vegetales. Repetimos: no hay almas exocósmicas, ni hay movimientos incorpóreos del alma que no muevan cuerpos o que se limiten a pensar en sí mismos de forma reflexiva (como un *pensamiento de su pensamiento* aristotélico), como si las Formas inteligibles fueran inmanentes al Universo o al alma misma, y no realidades distintas a los seres sensibles y a los propios conceptos pensados.

## Significados y referencias de “incorpóreo” en Platón

| Significados directos de la palabra “incorpóreo”  | Referencias directas o indirectas de lo incorpóreo   | No aparece referido como “incorpóreo” -en comparación con Aristóteles-   |
|---|--|--|
| <p>Armonía producida por una lira<br/> <i>-Fedón-</i> con el significado de algo invisible, imperceptible a los sentidos (no los sonidos, sino sus relaciones o proporciones), sólo captable por el alma.</p>                           | <p>Analogía con la supuesta incorporeidad del alma, en cuanto contradistinta a la armonía corpórea, pero sin tener clara la dependencia respecto a los cuerpos</p>                               | <p>a) Cuerpos sutiles o imperceptibles<br/> b) El vacío</p>  |
| <p>Lo incorpóreo con el significado de seres sólo captables por el alma racional, no tangibles ni perceptibles si no es a través del pensamiento<br/> <i>-Sofista-</i></p>  | <p>Formas inteligibles e incorpóreas como la verdadera realidad frente al ámbito de los cuerpos</p>  | <p>c) Entes matemáticos entendidos como abstractos<br/> d) Lo que Aristóteles u otros entienden como “Principios” de la filosofía platónica:</p>                     |
| <p>Incorpóreo en cuanto movimientos o cualidades del alma imperceptibles en el ámbito sensible, organizadas de cierta forma: inteligencia, sensatez, justicia...=virtudes del alma inteligibles (intangibles)<br/> <i>-Sofista-</i></p> | <p>Enmarcadas en la sede donde las virtudes se producen: el alma -propuesta, como las virtudes, como incorpórea- en cuanto contrapuestas al ámbito de los cuerpos y sus relaciones sensibles</p> | <p>Grande/Pequeño o Díada, Uno, Limite/Ilimitado, números ideales, etc.<br/> e) Ni nada referido a otros autores –presocráticos, platónicos de la Academia, etc.</p> |
| <p>Las realidades más altas y valiosas, e incorpóreas en cuanto sólo alcanzables por la razón, por el alma racional<br/> <i>-Político-</i></p>  | <p>Las realidades incorpóreas como las más importantes y bellas de lo existente</p>  |  |

|   |  |  |
|---|--|--|
| <p>Orden incorpóreo en cuanto<br/>armonía o buena<br/>organización del alma<br/>virtuosa sólo inteligible y<br/>captable por la razón<br/><i>-Filebo-</i></p> | <p>El alma humana o la de un un<br/>dios (el Universo)<br/>considerada como virtuosa y<br/>equilibrada, dispuesta para<br/>llevar una vida buena</p> |  |
|---|--|--|

# CONCLUSIONES FINALES

## Sobre los físicos preplatónicos

Quizá la conclusión de fondo sobre los presocráticos emergió después de un tiempo de ver a los intérpretes funcionando con una especie de esquizofrenia al querer mantener dos teorías a la vez para distintas épocas, pero contradictorias entre sí. Es decir, aceptar que había un progreso gradual en la adquisición del concepto de incorpóreo en la etapa preplatónica, y, a la par, dar por sentado que Platón daba un brusco salto cualitativo en su pensamiento sobre lo incorpóreo.

Por vía de ejemplo. ¿Qué diferencia habría entre el intento fallido (visto desde Platón) de Anaxágoras de introducir un *Nous* ordenador en el origen del Cosmos y lo que hará el filósofo de Atenas con su concepto de alma racional (luego elevado al nivel cósmico con el Alma del Mundo)?

Que el intento de Anaxágoras funcionaría dentro de una ontología física *plana*, pues el *Nous* no deja de ser una *cosa muy sutil*, es decir, una idea límite que intenta introducir una *cosa* que no es una *cosa física*, y cuyo estatus, muy prometedor, parece desactivarse a sí mismo. Es decir, que Anaxágoras no llega a saltar por encima del género de lo físico, que es lo que Platón intenta hacer con el alma racional en el *Fedón*, en un primer momento con la contraposición entre el cuerpo y el alma de los humanos (pero a un nivel de generalidad exportable por lo menos a los animales). Que el alma sea inmortal, indestructible, eterna (a diferencia de los cuerpos humanos) la lleva a otro género ontológico, en el que ya se habían postulado las Formas inteligibles previamente, de las que las almas son afines. Lo de que *habiten* con las Ideas o Formas es una metáfora para indicar ciertas características del género

–indestructibilidad, eternidad-, de las que ellas son un subgénero, pues no son inmutables como las Formas, al ser movimiento, y movimiento de cuerpos cósmicos. Pero sí son afines a las Formas al menos para poder captarlas y entenderlas; de hecho, se postula primera la capacidad cognoscitiva del alma, no ligada a los cuerpos, a lo sensible, para proponer unos seres eternos e inmutables, incorpóreos se dirá en *El Sofista*, que será la hipótesis de las Formas inteligibles.

Esto es lo que no parecen ver los intérpretes, al menos con la claridad exigida, y que nosotros hemos introducido como contexto determinante en el caso del pensamiento preplatónico: el horizonte conceptual que acarrea la construcción de la naturaleza (*Physis*) de los seres, de los conjunto de seres, y del conjunto de todos ellos (Filolao (B1) comienza significativamente afirmando esto: “La Naturaleza {*Physis*} en el cosmos fue dispuesta en su conjunto a partir de limitadores e ilimitados, tanto el cosmos como un todo como cada cosa en él”).

Teniendo en cuenta esta determinación ontológica que tendríamos que introducir en los preplatónicos, en cuanto el horizonte de sus explicaciones es la *Physis* como marco conceptual global, para entender lo incorpóreo antes de Platón - como una primera conclusión general-, se podrían derivar otras conclusiones específicas:

1. La necesidad de hacer ver no sólo la posibilidad sino la pertinencia de optar por una interpretación de Parménides que lo vuelva a colocar como un *físico* (en el sentido en que lo trata varias veces Aristóteles, aunque también detecta otra cara de algo distinto a lo físico en sus argumentaciones) y como un presocrático, no como un *Platón presocrático* que ya distingue claramente una vía de conocimiento sensible frente a una vía de conocimiento inteligible (como hace Guthrie, Curd y muchos más), lo que acarrea un remedo de referentes ontológicos platónicos (esto es, una metáfora de la línea o una versión de la caverna de *La República* en versión primigenia más o menos tosca).
2. La conclusión positiva sobre Parménides es que su Poema era en su mayor parte (aunque nosotros conservemos pocos fragmentos por avatares históricos) una versión *perì physeos* como la de otros preplatónicos (hasta



Filolao, Diógenes de Apolonia o Demócrito) pero con una inteligente introducción posterior al Proemio poético-mítico tradicional, en el que plantea las reglas de un lenguaje argumentativo –del griego de su época, no de una lógica formal- que servirán como reglas básicas de funcionamiento de los elementos de la *Physis* –como una lógica material.

3. Los dos puntos anteriores permiten entender que Parménides no introduce un Ser incorpóreo inteligible como si fuera una supraForma platónica, que sería el objeto de conocimiento del pensamiento genuino (como afirma Patricia Curd entre muchos otros). Es decir, que Parménides no es un Platón presocrático fundador de una ontología, aunque vaya a tener una influencia importante en el pensamiento posterior al definir las reglas de funcionamiento de lo-que-es frente a lo-que-no-es, en cuanto incognoscible y no significativo en el ámbito de la *Physis* (aunque nombrable en el metalenguaje lógico).
4. Meliso tratará de hacer una adaptación directa de la lógica de Parménides sin pasar por los *principia media* –que en Parménides son el dualismo de luz y oscuridad- *fisicalizándolos* sin más. Así lo-que-es se convierte en un Ser uno (no limitado por otro, B5-6) infinito en magnitud (B3), que nada puede perder o ganar, que no puede cambiar de forma ni tener dolor o sufrir pena (B7), que no puede desplazarse de un lugar a otro (porque lugar=vacío=nada), y es un pleno inmóvil homogéneo (sin más o menos densidad de ser=mayor o menos cantidad de vacío). Y aquí es donde Meliso abre la vía de Protágoras –o en paralelo con éste- al afirmar que lo-que-es verdaderamente tiene que ser uno, porque las multiplicidades son aparentes, y los seres que creemos ser ciertos como tierra, agua, aire, fuego, hierro, oro, negro o blando –y lo vivo y muerto- no es más que el fruto de ver y oír y comprender incorrectamente cosas que se transforman continuamente, lo que equivale para Meliso a ver y conocer cosas que no son en sentido estricto (B8).
5. Este planteamiento de Meliso lo ha llevado a ser en ocasiones el eslabón más débil de una supuesta escuela de Elea, un representante de Parménides, para muchos más tosco, menos sutil, o simplemente un

traidor a su maestro. Meliso se aleja de los pluralistas de su época, y, al introducir el tema del vacío fundamenta por vía negativa el pluralismo atomista. A la vez que avanza el relativismo cognoscitivo de un Protágoras con el que Platón luchará desde la *Doxa* de *La República* hasta el *Teeteto*. Pero para nosotros era más importante su negación de un *Ser uno* que no tiene cuerpo (B9), puesto como ejemplo de la comprensión de lo incorpóreo en el siglo V desde Gomperz. Palmer ha demostrado que Meliso rechaza para lo-que-es un cuerpo zoomórfico (*soma* tal y como se entendió en el siglo V a. C.), un cuerpo como el de un humano o animal, a pesar del malentendido de Simplicio. Lo-que-es en Meliso no es un ser incorpóreo físico (o extenso geométrico en abstracto), sino algo más parecido al dios de Jenófanes sin aspecto humano, y sin dolor ni sufrimiento.

6. Sin embargo, el caso más sintomático de no orientar la idea de incorpóreo hacia el vacío de los atomistas quizá haya sido la identificación de éste con la nada como hizo Meliso, y, a la vez, la confusión constante del vacío con la idea de espacio moderna y con la idea de extensión o de lugares extensos más o menos abstractos (muy lejos, a su vez, de la noción de lugar de Aristóteles). Los intérpretes han intentado retraducir la idea de vacío atomista desde la idea de extensión moderna –traspasando la idea de tamaño o grandeza=*mégethos* en el sentido clásico a una extensión abstracta-, o confundiendo la idea de vacío con un vacío fenoménico, o móvil o integrante efectivo de los cuerpos. Pero el vacío no son los vacíos ni los intervalos no ocupados, ni unos substantificados componentes múltiples de los cuerpos, sino que el vacío es infinito y sin límites, salvo los que marcan los átomos que se mueven en él, o a través de él, pues átomos y vacío son principios últimos –*archai*- de la *Physis*.
7. Con lo dicho anteriormente, habría que aceptar que no hay constancia de que los átomos sean llamados “cuerpos mínimos”, antes de Aristóteles, o de que los atomistas consideren ni a los átomos ni a los compuestos *cuerpos en sentido físico general*. Los fragmentos de Demócrito utilizan muchas veces la palabra “*soma*” pero siempre en el sentido tradicional de

cuerpo orgánico normalmente de un ser humano o un ser vivo. Así que las cosas o los seres, vivos o no, están constituidos por átomos y vacío, y éste nunca es denominado incorpóreo, aunque los traductores e intérpretes suelen darse cuenta de que es un nuevo tipo de ser. El vacío, por definición, no es un ser pleno, es otro tipo de realidad, y visto desde una concepción posterior, que identifica las estructuras autónomas físicas como cuerpos, el vacío no podría considerarse corpóreo. En definitiva, como hemos afirmado, es un incorpóreo (físico) *avant la lettre*. Y el vacío siempre ha sido un concepto físico (al margen de usos metafóricos o por extensión), no propiamente ontológico ni transfísico en ningún sentido, se haya aceptado como existente o no en términos absolutos, se lo haya retraducido en algún tipo de vacío con contenido (energético, por ejemplo), o bien se lo haya relegado a un vacío fenoménico (sea en sentido vulgar o bien en sentido científico, que mide la *intensidad* del vacío según el número de moléculas por unidad de volumen).

8. Como conclusiones preliminares de carácter metodológico sobre los pitagóricos habría que decir que 1. No se deben confundir las matemáticas griegas con las matemáticas hechas por pitagóricos, 2. No se debe confundir a Pitágoras con los así llamados pitagóricos de Aristóteles ni con los pitagóricos de las fuentes postaristotélicas, 3. No se debe caer en el círculo vicioso de deducir teorías pitagóricas de Platón cuando no se conocen las fuentes pitagóricas de Platón (salvo casos concretos muy específicos de textos de Filolao y su posible influencia en el *Filebo*, o de su contemporáneo Arquitas), 4. No hay un *Timeo* pitagórico salvo para los neopitagóricos mitificadores de Pitágoras (desde quizá Jenócrates, y continuando por toda la tradición de apócrifos en que se basa todo el neopitagorismo), 5. No se deben utilizar las fuentes mistificadoras postaristotélicas, y en particular neopitagóricas/neoplatónicas como Jámblico y seguidores (Siriano, Proclo), ni siquiera Diógenes Laercio o Porfirio, deudoras de siglos de manipulaciones de textos, de atribuciones falsas a Pitágoras y otros, y de interpretaciones absolutamente falsificadas (la línea Eudoro y Filón de Alejandría, Moderato de Gades, Numenio de Apamea, Nicómaco de Gerasa) como si fueran fuentes históricas. Y en el

caso de Aristóteles (y Aristóxeno, Eudemo o Dicearco) con sumo cuidado. Todas las advertencias sobre estos puntos son pocas. Salvo que se quiera seguir falsificando la historia y alimentando los mitos.

9. El interés sobre los pitagóricos en el tema de lo incorpóreo viene de una extraña mezcla de una supuesta metafísica pitagórica de *todas las cosas son números*, derivada de Aristóteles, con un indefinido uso del concepto de abstracción aplicado de forma acrítica a las matemáticas (declaraciones del tipo: “las matemáticas son abstractas”, “los números de los pitagóricos aún no son abstractos”). El problema de los intérpretes aquí consiste en, por una parte, dar por supuesto que los números por el hecho de serlo son abstractos, y, por otro, considerar que los primeros pitagóricos (presocráticos) hablaban de “números corpóreos” –por decirlo con expresión aristotélica-, lo que parece una manifiesta contradicción. A lo que habría que añadir que se suele interpretar, a su vez, lo abstracto como contrapuesto a lo físico, a la realidad externa al sujeto pensante, y, entonces se diría que es incorpóreo, aunque un incorpóreo mental (una categoría cuantitativa extraída de lo real, en cuanto propiedad continua o discreta de los objetos tangibles, en versión de Aristóteles; o simplemente, una construcción humana convencional, un tipo de lenguaje formal –sin contenido propio- para hablar del mundo, si se opta por el subjetivismo que comienza con los empiristas ingleses, ejemplificados por Hume en su versión más depurada).
10. Para la mayor parte de los intérpretes, como decíamos, el reino de los números es el reino de la abstracción, y este es lo contrapuesto al mundo físico, al ámbito de los cuerpos. Y entonces habría tres opciones básicas (en la filosofía de las matemáticas actuales hay más opciones y más variantes, claro está), dos de tipo incorpóreo: la versión vulgar del llamado platonismo en matemáticas, donde los números son Ideas o Formas reales pero incorpóreas; o bien la versión aristotélica, que dice que los números son meras construcciones mentales incorpóreas (salvo que se identifique mente y cerebro), pero no Formas autónomas ni tampoco meros objetos físicos. La versión nominalista neutralizaría de alguna forma la posibilidad de hablar de lo corpóreo/incorpóreo, pues los números serían un lenguaje

sin referentes externos e incluso sin significados propios (hasta que los signos sean interpretados o dotados de contenido)<sup>697</sup>, lo que llevaría al famoso misterio de por qué funcionan las matemáticas en la Física si no se refieren al mundo externo al propio lenguaje vacío de contenido. ¿Se preguntan los mantenedores de estas ciencias formales –o lenguajes numéricos o geométricos- si estos signos, y sus propiedades y relaciones, son corpóreos o incorpóreos?

11. Hemos intentado mantener que, en primera instancia, no se puede sostener que existió una teoría presocrática que afirmaba que *todas las cosas son números*, más que en las propias elucubraciones de Aristóteles, que por supuesto no se la asigna a ningún autor de carne y hueso ni cita ningún texto que la muestre. Nos apoyamos para esto en dos autoridades en pitagorismo que son Carl Huffman y Leonid Zhmud, pues la afirmación es demasiado fuerte como para que el lector se la tome en serio dicha sin más por el autor de este trabajo. Sí parece suficientemente objetivo decir que para el caso de Pitágoras –citado una vez por Platón y dos por Aristóteles en su magna obra- nunca se habla de una teoría sobre la *Physis* paralela a la de cualquier presocrático, ni hay ninguna referencia a las matemáticas de Pitágoras en el siglo VI y V a. C. No aparece ni en las referencias de *El Sofista* platónico ni en la historia de los predecesores *físicos* de la *Metafísica* de Aristóteles en relación con los números como *arché*.
12. Pero tampoco se conocen fuentes de la teoría de que *las cosas son números* en pitagóricos previos a Aristóteles. El caso más prometedor es el de Filolao, donde los números juegan un papel epistemológico –se

---

<sup>697</sup> Salvo en versiones formalistas tipo David Hilbert, donde los signos matemáticos son, de alguna manera, la referencia de las matemáticas en cuanto lenguaje, pero siendo signos formales sin contenido. O en una versión como el *materialismo formalista* de Gustavo Bueno, donde se entiende que los signos son los cuerpos reales con los que trabajan los matemáticos, con los que operan, y sus significados son autodefinidos dentro del propio sistema en sus interrelaciones, sin necesidad de ser referidos a contenidos externos. Con los que, no obstante, se pueden coordinar en la medida en que compartan operaciones, relaciones o estructuras similares, y los modelos matemáticos –tan corpóreos como cualesquiera otros salvo que están contruidos por humanos- pueden servir de canon para explicar los fenómenos físicos, genéticos o económicos.

necesitan los números para conocer las cosas- pero no hay una identificación de números=cosas (ni una imitación), a pesar de ser una fuente importante para Aristóteles en cuestiones de cosmología y otras. Por lo demás, el Estagirita no atribuye la teoría a pitagóricos concretos, como decíamos, sino a un colectivo indefinido, y parece que mezcla asuntos de numerología mítica o mágica (que sí se pueden arrastrar desde Pitágoras, y aparecen en los *acusmata*=cosas escuchadas del maestro, con preceptos o máximas para recordar), con posibles referencias como las de Filolao, y quizá con teorías de su propia época de sus excompañeros académicos –Espeusipo y, sobre todo, Jenócrates- que pusieron las matemáticas en primer plano, y podrían haber comenzado a hablar de precedentes pitagóricos de Platón (que a Aristóteles le vendrían de perlas para criticar esta tendencia matematizante de la filosofía platónica, aunque siempre distingue a los supuestos pitagóricos de su maestro –por la Teoría de las Ideas o Formas autónomas-, etc.).

13. Hemos intentado indagar, asimismo, el concepto de número –ἀριθμός- en la Grecia antigua, apoyándonos en una obra de P. Pritchard, que aúna conocimientos de griego, de matemáticas y, algo esencial, de historia, y que no pretende buscar en los griegos lo que hoy en día se sabe de matemáticas, viendo si estos acertaron o no con nuestros conceptos o desarrollos (enfoque nefasto que suele ser el usual). Viendo que la definición de “número” hasta Euclides es la de un conjunto o multiplicidad de cosas unitarias numeradas, un grupo numerado de cosas. De tal manera que las famosas piedrecitas –como los diagramas geométricos- no son representaciones de nada, sino conjuntos modelo de objetos numerados, exactamente igual que un triángulo pintado en la tierra sobre el que uno puede operar –como en el *Menón*-, y que conllevan ya una cierta abstracción imaginativa, sin por ello pensar que los supuestos pitagóricos identificaban números y cosas, o que hablaban de números corpóreos.<sup>698</sup>

---

<sup>698</sup> Es cierto que Platón critica la matemática práctica –como se ve en *La República* al introducir las ciencias de la aritmética, geometría, astronomía...- , subrayando de paso con claridad el origen técnico de estas ciencias *puras* (el caso de la geometría suele ser reconocido al remontarlo a los agrimensores, pero se olvida por ejemplo el uso de ábacos al menos

14. La propia reflexión filosófica sobre las ciencias matemáticas lleva a una primigenia filosofía de la ciencia, tanto en Platón como en Aristóteles. Y no es cierto que Platón hable de números intermedios como dice Aristóteles. Da igual que utilicemos piedrecitas, diagramas o signos en una pizarra, todos son objetos físicos, y lo que Platón quiere es que cualquier triángulo o cualquier 2 que pintemos esté referido a una Forma inteligible única e inmutable, e incorpórea; a una definición unívoca (que una unidad es una unidad estemos hablando de manzanas, de árboles o de personas). Eso hace que las matemáticas prácticas de la *Doxa* –de la famosa representación de la línea platónica en *La República* VI- no se queden en el plano sensible, sino que estén referidas a la *Dianoia*, a las Ideas o Formas inteligibles incorpóreas del ámbito de la *Episteme*. ¿Dónde están aquí los números matemáticos intermedios? Aristóteles no aceptará las Formas numéricas, los triángulos o las superficies ideales, las matemáticas como estructura real del mundo físico, sino las abstracciones incorpóreas del entendimiento (¿incluso un entendimiento productivo incorpóreo?), por eso sus críticas al *Timeo*. Porque para él la verdadera realidad son los objetos físicos, tangibles, con su lugar en el Universo, en un mundo sublunar cualitativo. ¿Cómo aceptó entonces cuerpos de éter inmutables girando en torno a la Tierra con precisión matemática (pero con rozamiento)?

---

desde el siglo V a.C., que utilizan cuentas de piedra unitarias para hacer operaciones mercantiles, y que suponen un conocimiento abstracto de la aritmética, o de la utilización práctica de la astronomía para la agricultura y la navegación – como en *Trabajos y Días* de Hesíodo), intentando crear una matemática teórica como las que se sistematizará en los *Elementos* de Euclides, con conceptos muy depurados que prescinden ya de las referencias físicas –puntos sin dimensión, líneas sin anchura. La verdadera revolución en la ciencia de la geometría –de las figuras construidas a partir de puntos, líneas, superficies, cuerpos geométricos- hay que entenderla al recordar que los griegos no tuvieron un sistema numérico independiente de las letras del alfabeto (con algunos añadidos) ni descubrieron el cero (de ahí los ábacos para operar, con un sistema posicional), como los romanos.

# Sobre Platón (y Aristóteles)

1. Aunque durante mucho tiempo nos pareció difícil de argumentar el hecho de que no hay pruebas fehacientes de usos del término "σῶμα" *soma*, cuerpo, antes de Platón con un sentido de cuerpo inanimado o físico generalizado, luego fuimos constatando que los textos auténticos conservados no corroboran este uso preplatónico, a pesar de que la doxografía de Aristóteles en adelante lo da ya por asumido. La conclusión parecía, pues, obvia: Platón es el autor que introduce este concepto de *soma* más allá de su aplicación a seres humanos o animales. Dicho al revés: no sabemos de otro autor –no conocemos textos genuinos suyos- previo a Platón que use *soma* como cuerpo abstracto, físico en general o inanimado, o como cuerpo geométrico con tres dimensiones.
2. Aunque Guthrie ya había advertido -con algunos reparos que hubo que examinar en su momento- que no se encontraban pruebas de un uso de *soma* fuera del campo de cuerpos de humanos o de animales, la pista básica vino del erudito argentino Conrado Eggers Lan. Ni en Meliso (como dejamos constancia en su momento) ni en Filolao ni en los atomistas se puede encontrar este uso, al menos en fragmentos auténticos de los mismos. Ni se sostienen como auténticas las tan citadas frases –los testimonios, que no fragmentos- de la obra de Gorgias *De lo que no es, o de la naturaleza*, en su transmisión por parte de Sexto Empírico (pues en el Anónimo en el que éste podía basarse no aparecen), que son puro lenguaje tardío aristotélico (y posterior) con reconstrucciones que no tienen ninguna garantía de fiabilidad histórica, a pesar de que los filólogos se han inventado literalmente en los fragmentos corruptos del texto términos como “asómatos” (sin ningún manuscrito de respaldo) o “magnitud”, sin tener ningún paralelo histórico en el siglo V para este uso conceptual de estos términos.
3. El uso de cuerpo en su sentido abstracto nos llevó a Platón, pero no al de los primeros Diálogos, sino a su argumentación del *Fedón* donde se trata de contraponer el cuerpo humano con un concepto de alma inmortal, indestructible, no corpórea (por definición). Aquí Platón da un primer paso



para caracterizar en términos generales (al menos para seres vivos) *soma* frente a *psyché* (apoyándose incluso en la hipótesis –así la denomina- de las Formas inteligibles en cuanto pertenecientes a otro ámbito ontológico).

4. Platón comenzará a intentar fundamentar la existencia de realidades incorpóreas captadas por la inteligencia (como género de conocimiento distinto de la opinión verdadera) en el *Fedón* al plantearlas como hipótesis que darían cuenta de las cosas no como meras explicaciones naturalistas, mecánicas o físicas, al estilo presocrático –que serían meras concausas- sino como causas últimas y verdaderas. De ahí que desde *La República* la auténtica realidad serán las Formas inteligibles, que serán las esencias de las cosas del ámbito sensible, siendo ellas mismas transfísicas e incorpóreas. Las hemos denominada incorpóreas transfísicos absolutos para diferenciarlas de las almas, en la medida en que no están intercaladas con los cuerpos en el Cosmos, de ahí que sean externas al Cosmos en términos ontológicos, aunque no cosmológicos (ni trascendentes en un sentido espiritualista).
5. Nunca se plantean las Formas en Platón como cualidades en sí reificadas, es decir, como entes abstractos derivados del ámbito sensible convertidos en realidades autónomas –como quieren Aristóteles y muchos autores más. Si existe la inteligencia como género independiente de conocimiento (esencialmente distinto de la opinión sensible, que depende de las percepciones corporales), existirán las Formas como objetos reales captados por esa inteligencia en un ámbito inteligible autónomo. Platón ensaya en varias ocasiones saltar de la Opinión –*Doxa*- a la Ciencia –*Episteme*- (la última en el *Teeteto*) pero ve que es imposible. El reino de lo inteligible no deriva del sensible. Las realidades incorpóreas son simples, únicas, de naturaleza invariable y siempre la misma, realidades indestructibles y eternas, y paradigmas causales del ámbito del devenir.
6. Las Formas inteligibles funcionarán como modelos de las cosas en una relación asimétrica y transgénica –de lo incorpóreo invisible a lo corpóreo visible-, desde una realidad plena y total a una pseudorrealidad cambiante. Pero que hasta el *Timeo* –ese relato verosímil- no se completa con la necesidad de aceptar que bajo la *Physis* subyace un nuevo género de realidad, la *Chora*, que hará que una figura mítica funcional (artesanal) no pueda organizar el Universo de forma perfectamente racional (siguiendo el modelo Ideal,

coronado por el Bien), pero sí delegar en un Alma del Mundo todos los movimientos ordenados, tanto físicos como intelectuales, utilizando como mediadores las estructuras matemáticas, como organizadores formales de los elementos y los compuestos corpóreos (desde fenómenos físicos terrestres hasta los movimientos celestes) de ese Cosmos viviente. De ahí deriva toda una ontología de tipos de seres, que surge del cruce de distintos tipos de cuerpos con distintos tipos de almas –que hemos intentado condensar en el texto en forma de tabla.

7. A pesar de los pesares, sabemos que es muy complicado desarraigar de la mente de las personas lo que ya creen saber, y en este caso se trata de qué es una Idea o Forma en Platón. Y se nos ocurrió la arriesgada tarea de ensayar una especie de definición por vía negativa, por contraste. Es decir, intentar sistematizar algunas de las concepciones o interpretaciones sobre las Formas de Platón que históricamente se han planteado, y que nosotros consideramos erróneas, a la vista de los textos. De ahí una serie de argumentaciones muy concisas, como es lógico, para afirmar que las Formas no son: abstracciones o universales en sentido aristotélico, estructuras “a priori” en sentido kantiano, significados lingüísticos; paradigmas lingüísticos u objetos lógicos, sujetos de predicación o de análisis lógico-conceptual; opiniones o constructos culturales; ni dioses ni contenidos en la mente de dioses; ni un tipo de incorpóreos en una larga jerarquía de estos, tal y como lo plantean las visiones teológicas, esotéricas o metafísicas de los medioplatónicos, neoplatónicos o la moderna Escuela de Tubinga. Esto permite colocar en su sitio el tipo de incorpóreos que Platón defendía, frente a quienes proponen otros, o los niegan.
8. Desde el *Fedro* hasta *Las Leyes* Platón tiene claro que las almas son aquello que se mueve a sí mismo y que mueve a lo inerte en sí, a los cuerpos. Movimiento aquí es equivalente a la realización de toda una gama de funciones, desde las más simples de traslación hasta las funciones psíquicas del pensamiento o razonamiento. En el Universo todo está animado para Platón, sea de manera directa en los seres vivos o de manera indirecta a través del Alma del Mundo. La dificultad es cómo explicar que un alma incorpórea mueve a los distintos tipos de cuerpos, lo que lleva a diversificar las funciones (los movimientos) del alma al interactuar con estos, y a limitar o

expandir estas funciones según la estructura de cada tipo de cuerpo. En el caso humano, Platón plantea un modelo trifuncional que distingue, dentro de un continuo, una zona de deseos, otra de *pasiones* y una tercera de funciones intelectuales, asignadas a áreas más o menos localizadas en el cuerpo humano.

9. Los cuerpos, en cuanto derivación de la *Chora* subyacente, ofrecen resistencia y tienen una serie de tendencias que el alma racional no siempre puede controlar aun aliándose con el alma fogosa e iracunda (el *thymós*, cuya virtud es el valor/fortaleza –según se mire hacia afuera o hacia dentro; la que motiva, compite y se indigna, diría la moderna psicología), plasmadas en diversos tipos de deseos innatos, *coloreados* culturalmente. Estas funciones anímicas existen en los humanos, y, en diversos grados en los animales, junto con las funciones del alma incorpórea y racional, que es inmortal, a diferencia de las otras funciones que están ligados a los cuerpos y desaparecen con ellos. La metempsicosis del alma racional incorpórea en el ámbito de los animales y humanos (no las plantas) genera toda una jerarquía moral de premios y castigos asociados a la vida de los tipos de seres, asociados a las formas de vida. Los dioses serán el modelo ideal de vida, en cuanto contemplan la verdadera realidad de las Formas, aunque las propias almas racionales incorpóreas pasarán a formar parte de la realidad verdadera a partir del *Sofista* (aunque los corporeístas no lo vean así).
10. Las almas son, pues, incorpóreos diasomáticos relativos (a diferencia de las Formas), pues las almas divinas y las humanas están asociadas a cuerpos y no están más allá del Cosmos: las divinas están asociadas a los cuerpos celestes permanentemente, y las humanas transitan de los cuerpos celestes a los cuerpos terrestres en ciclos sucesivos, y cuando consiguen romper estos ciclos se asimilan a los de los dioses en sus moradas celestes. Estas almas son incorpóreas en sí, pero están asociadas a cuerpos siempre. Aunque por supuesto tanto las almas como las Formas son heterofísicas: su naturaleza no es la de las cosas físicas, ni son cuerpos sutiles o algo parecido. Sin embargo, siempre están asociadas a cuerpos planetarios o astrales (aunque en algunos mitos parecen ser autónomas). Los démones saltan del mundo astral al mundo terrestre (o planetario) como mediadores (Platón llega a sugerir, sin ratificarlo, que podrían identificarse con las almas racionales), es decir, migran

de un tipo de cuerpo a otro. El Alma del Mundo es un caso límite asociada con el Cuerpo del Mundo, formando el Cosmos viviente.

11. Los dioses en Platón tampoco son almas autónomas, puros entendimientos, al estilo del *Nous* aristotélico *extracósmico*. Pensamos en los dioses como vivientes con cuerpo y alma unidos para siempre, es decir, como seres inmortales, afirma Platón, pero no podemos percibir las almas divinas, ni las almas en general, y tampoco podemos entenderlas de manera directa como si fueran Formas inteligibles. La diferencia de los dioses con los mortales es su cuerpo, un tipo de cuerpo que nunca se destruye, y que, por esto, está asociado a su alma para siempre (está claro que tampoco podríamos comprender qué es un cuerpo indestructible, que Aristóteles heredará como cuerpos de éter) y que tienen un intelecto perfecto en su alma, que les permite contemplar las Formas de manera directa (sin recurrir a la *anámnesis* y sin los estorbos de un cuerpo terrestre en un entorno de cambios continuos).
12. ¿Quiénes son estos vivientes inmortales denominados dioses? En principio, el propio Universo como un Todo es un viviente divino, pero también los astros y los planetas, y la Tierra, dotados de cuerpos que no se pueden destruir y almas que los conducen, de forma circular o más o menos errante (la Tierra está en una especie de *estatismo dinámico*, pues su quietud es la anulación de varios movimientos conjuntos y contrapuestos). Sin embargo, Platón rescata a los dioses tradicionales y los asimila a los dioses astrales hasta cierto punto, manteniendo cierta antropomorfización, pero evitando las características humanas imperfectas (no pueden ser agresivos, malvados o envidiosos, por ejemplo, pues dejarían de ser dioses). El demiurgo del *Timeo* sería, igualmente, un dios, pero ejerciendo como ser mítico que personifica una serie de funciones creativas y organizativas, algunas intelectuales, pues por encima de todo ejerce como un Intelecto; aunque también manifiesta funciones artesanales o productivas, como si estuviera dotado de un cierto tipo de cuerpo. Insistimos: los dioses son compuestos de almas -con intelectos perfectos- asociados a cuerpos indestructibles, sean astros, planetas, o el propio Cosmos imperecedero.
13. En conclusión, los dioses no son seres externos al Universo, trascendentes, sino todo lo contrario, son todos los vivientes eternos que están por encima de

los humanos y animales, desde El Alma del Mundo incorpórea unida con el Cuerpo del Mundo formando el Cosmos, hasta las almas incorpóreas de los astros o planetas o la Tierra, asociados en cada caso con sus cuerpos permanentes. Y son los que rigen el mundo, lo cuidan y a los que cualquier filósofo debería intentar asimilarse en la medida de lo posible.

14. Aristóteles heredará de Platón conceptos como “cuerpo físico o geométrico” o “incorpóreo”, aunque él los interpretará de manera diferente dentro de una ontología muy distinta a la de su maestro. Su división de los seres en materia y forma llevará al planteamiento de que pudiera existir la posibilidad de seres inmateriales –que muchos hacen equivalente a seres incorpóreos-, un caso límite que para muchos llevará al filósofo *empirista*, y pegado al mundo físico sublunar, a ser el creador de la teología natural, al plantearse la realidad de motores inmóviles extracósmicos, actos puros o formas puras sin materia de ninguna clase. No es fácil explicar esta paradójica situación de que un supuesto *realista* apegado a los individuos como paradigma de la verdadera realidad, que no acepta ni los entes matemáticos ni las Formas platónicas como realidades auténticas, acabe derivando hacia Intellectos puros inmateriales en versión transhumana (intelecto productivo o agente) o en versión cósmico-ontológica (motor extracósmico, más allá del mundo supralunar, forma pura intelectual que desconoce el mundo y que se agota en ser un puro bucle intelectual): la perfección que no es de este mundo. Algo que, en primera instancia, puede sonar, como mínimo, bastante extraño.
15. Nosotros no hemos podido entrar a desentrañar este misterio –que quizá no esté en su contraposición con Platón sino en su transformación de Platón- pues Aristóteles sólo figura en este trabajo como comparación o contraste con su maestro en cuanto al uso de los conceptos de “cuerpo” y de “incorpóreo”. Lo llamativo de Aristóteles, en este sentido, es que use el término “incorpóreo” para referirse a cuerpos sutiles –aire, fuego, en comparativo o superlativo-, a objetos matemáticos –números, figuras- que son incorpóreos abstractos (pensados por el matemático) o a extensiones vacías –el vacío- para él imposibles (a no ser que sean vacíos fenoménicos, aparentes, en confusión con el aire, por ejemplo), pero nunca lo utilice para hablar del entendimiento activo o del Acto o Forma que ejerce de motor del Universo, y que tiene el formato de un Intelecto que no piensa en nada (es decir, que sólo

piensa en sí mismo, como si fuera un ojo que se mirara a sí mismo). Sí es cierto que usa incorpóreo para hablar de las Formas de Platón, o los principios que llama Grande/Pequeño o los supuestos números ideales, o ciertos principios de Espeusipo o Jenócrates, pero que no dejan de ser incorpóreos ajenos a su filosofía. Ciertamente, hay algún caso raro como denominar a un color, a una cualidad, incorpórea, y, quizá más raro aún, especificar que el lugar, tal y como él lo define, no puede ser ni corpóreo ni incorpóreo (no es un cuerpo físico, pero no es un abstracto, pues es objetivo, *real*, diríamos).

16. Y, por último, Aristóteles no inventa el término “inmaterial” ni utiliza el término “incorpóreo” para sustituirlo, como afirma Renehan, dentro de su propia filosofía, en particular para aplicarlo explícitamente al Dios por antonomasia del que pende todo de su *Metafísica*, o al intelecto activo separado y eterno. Lo cual no deja de ser bastante asombroso, dado el constante uso que los intérpretes hacen de estos adjetivos como si fuera genuina terminología aristotélica<sup>699</sup>.

---

<sup>699</sup> Véase nuestro artículo “Incorpóreo e inmaterial en Aristóteles”, *Laguna: Revista de Filosofía*, Nº 40, La Laguna (ULL), 2017, págs. 27-38.



# Bibliografía

## Fuentes principales:

- Curd, P. (2009). "Thought and Body in Heraclitus and Anaxagoras. With commentary on Curd of Keith McPartlan". *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy.* , 25, 1-39.
- (2011). "Thought and Body in Parmenides". En N. Cordero (Ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome. Proceedings of the International Symposium* (págs. 115-135). Las Vegas: Parmenides Publishing.
- (2013). "Where Are Love and Strife? Incorporeality in Empedocles". (J. McCoy, Ed.) *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*, 57, 113-139.
- Gomperz, H. (1906). "ΑΣΩΜΑΤΟΣ". *Hermes*, 32, 155-167.
- Reneham, R. (1980). "On the Greek origins the Concepts of Incorporeality and Immateriality". *Greek Roman and Byzantien Studies*, 21, 105-138.



### **Diccionarios:**

- Bailly, A. (1963). *Dictionnaire grec-français, 26e éd. par Séchan L. et Chantraine P.*, Paris: Hachette.
- Bonitz, H. (1870). *Index Aristotelicus*. Graz: Akademische Druck.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: Histoire des Mot.* Paris: Éditions Klincksieck.
- Lampe, G.W.H. (Ed.) (1961). *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Liddell H.G. & Scott, R. (Eds.) (1996). *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.

### **Bibliografía Presocráticos: artículos y capítulos de libro**

- Alcalá, R. (1994). "Meliso de Samos: La corrección de la ontología parmenídea y sus inevitables consecuencias escépticas". *Éndoxa: Series Filosóficas* (3), 179-193.
- Barker, A. (1994). "Ptolemy's Pythagoreans, Archytas, and Plato's conception of mathematics". *Phronesis*, XXXIX (2), 113-135.
- Bernabé, A. (2011). 'Ἰδέα en los filósofos Presocráticos. (A. P. Jiménez, & I. C. Secall, Edits.) *Δῶρον Μνημοσύνης. Miscelánea de estudios ofrecidos a M<sup>a</sup> Ángeles Durán López*, 21-28.
- (1998). "Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la Grecia antigua". *Revista Española de Lingüística*, 307-331.
- (2013). "Ἔϊδος en los filósofos presocráticos". En *Τη γλώσσα μου ἔ'δωσαν ἑλληνικη*. *Homenaje a la profesora Penélope Stavrianopulu* (F. G. Romero, P. G. Serrano, F. H. Muñon, & O. O. Sáenz, Trads.), (págs. 91-104). Berlín: Logos.
- Betegh, G. (2007). "On the Physical Aspect of Heraclitus' Psychology". *Phronesis*, 52, 3-32.
- Bredlow, L. A. (2010). "Cosmología, Cosmogonía y Teogonía en el poema de Parménides". *EMERITA, Revista de Lingüística y Filología Clásica*, LXXVIII (2), 275-297.

- (1997). "De lo eterno a lo infinito: un intento de reconstrucción del argumento de Meliso". *Convivium* (10), 1-16.
- (2011). "Parménides o la identidad imposible". *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* (6), 195-208.
- (2011). "Parmenides and the Grammar of Being". *Classical Philology* (106), 283-298.
- (2013). "Parménides científico y las opiniones de los mortales (Apuntes para una nueva interpretación)". *Méthexis*, XXVI, 5-22.
- (2011). "Verdad, creencia y convención en el poema de Parménides". *Ontology Studies*, 11, 263-279.
- Brisson, L. (2012). "Les pythagoriciens". En *Lire les Présocratiques* (págs. 217-227). Paris: PUF.
- (2007). "Platon, Pitágoras y los pitagóricos". *Eikasia. Revista de filosofía*, 12 (1), 39-67.
- (2003). "Platon, Pythagore et les pythagoriciens". (M. Dixsaut, & A. Brancacci, Edits.) *Platon, source des Présocratiques. exploration*, 21-46.
- (2012). "Pythagore". En *Lire les Présocratiques* (págs. 97-107). Paris: PUF.
- (2012). "Xenophane". En *Lire les Présocratiques* (págs. 109-115). Paris: PUF.
- Brown, L. (1994). "The verb "to be" in Greek Philosophy: some remarks". En S. Everson (Ed.), *Language (Companions to Ancient Thought)* (págs. 212-236). Cambridge: Cambridge University Press.

- Burkert, W. (1982). "Craft Versus Sect: the problem of Orphics and Pythagoreans". (B. Meyer, & E. Sanders, Edits.) *Jewish and Christian Self Definition III; Self-Definition in the Graeco-Roman World*, 1-22.
- Calvo Martínez, T. (2000). "El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso". *CONVIVIUM*, 1-13.
- (1972). "El poema de Parménides" (extracto de la Tesis de Doctorado). [s.n.].
- (2005). "El verbo "ser" y el desarrollo de la filosofía griega". (A. A. Ezquerro, Ed.) *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos, I*, 253-274.
- (2000). "La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega". *Daimon, Revista de Filosofía* (21), 21-38.
- (1971). "Léxico y Filosofía en los Presocráticos". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 6, 7-23.
- Candel, M. (1999). "Demócrito y Epicuro: El átomo como elemento y como límite onto-lógico". *CONVIVIUM* (12), 1-20.
- Cherniss, H. (1951). "The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy". *Journal of the History of Ideas*, 12 (3), 319-345.
- Cordero, N. L. (1989). "Le procès de Parménide dans le *Sophiste* de Platon", Conférence de M. Nestor-Luis Cordero. *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 98, 323-326.
- (2004). "La pensée s'exprime «grâce» à l'être". *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 129, 5-13.

- (2008). "Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas". *Rev. Filosofía Univ. Costa Rica*, XLVI (117/118), 119-128.
- (2010). "The "Doxa of Parmenides" Dismantled". *Ancient Philosophy*, 30(2), 1-18.
- (2011). "Parmenidian "Physics" is not Part of what Parmenides calls 'δόξα'". En N. Cordero (Ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome. Proceedings of the International Symposium* (págs. 95-115). Las Vegas: Parmenides Publishing.
- (2015). "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio". *Argos* 38, 32-51.
- (2016). "Aristote, Créateur du Parménide Díkranos que *Nous* Héritons". *Anais de Filosofia Clássica*, 10(19), 1-25.
- Curd, P. (2011). "New Work on the Presocratics". *Journal of the History of Philosophy*, 49 (1), 1-37.
- (2011). "Thought and Body in Parmenides". En N. Cordero (Ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome. Proceedings of the International Symposium* (págs. 115-135). Las Vegas: Parmenides Publishing.
- (2013). "Where Are Love and Strife? Incorporeality in Empedocles". (J. McCoy, Ed.) *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*, 57, 113-139.
- (2013). "The Divine and the Thinkable Toward an account of the intelligible cosmos". *Rhizomata*, 1(2), 217-247.

- Detienne, M. (1959). "Sur la démonologie de l'ancien Pythagorisme". *Revue de l'histoire des religions*, 155 (1), 17-32.
- Escudero, S. G., & García, V. D. (2007). "Los presocráticos". En A. Naya, *Historia Universal del pensamiento filosófico* (págs. 137-211). Ortuella: Liber Distribuciones Educativas, D. L.
- Finkelberg, A. (1998). "On the History of the Greek κ ο σ μ ο ς ". *Harvard Studies in Classical Philology*, 98, 103-136.
- Furley, D. J. (1976). "Anaxagoras in Response to Parmenides". *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume*, 61-84.
- (1974). "The Atomists' Reply to the Eleatics". En A. P. Mourelatos (Ed.), *The Pre-Socratics: A Collection of Critical Essays* (págs. 504-526). Princeton University Press.
- (1956). "The early history of the concept of soul". *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, III (1), 1-18.
- García Díaz, A. (1998). "Historia del concepto de la nada en la filosofía griega". *Revista de Filosofía* (29), 9-32.
- Hallyn, F. (2006). "Le modèle alphabétique de l'atome ancien". *Alliage* (57-58), 63-78.
- Heidel, W. A. (1910). "A Study of the Conception of Nature among the Pre-Socratics". *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 45 (4), 79-133.

- Hendrik, L. (2003). "Ancient Theory of Soul". (E. Zalta, Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, year 2009 Summer Edition*.
- Huffman, C. (2013). "Reason and Myth in Early Pythagorean Cosmology". (J. McCoy, Ed.) *Early Greek Philosophy: The Presocratics and the Emergence of Reason*, 57, 55-77.
- (2009). "The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus". En D. Frede, & B. Reis (Edits.), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (págs. 21-45). Berlin: Walter de Gruyter.
- (1999). "The Pythagorean tradition". En A. Long (Ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (págs. 66-87). Cambridge: Cambridge University Press.
- (1988). "The Role of Number in Philolaus' Philosophy". *Phronesis*, 33 (1), 1-30.
- (1999). "Limite et illimité chez les premiers philosophes grecs". En Dixsaut, M. (ed.) *La Felure du Plaisir: Études sur le Philèbe de Platon*, 2, 11-31
- (2001). "The Philolaic Method: The Pythagoreanism Behind the Philebus". En Preus, A. (ed.) *Before Plato: Essays In Ancient Greek Philosophy*, 6, 67-85.
- (2008). "Two Problems in Pythagoreanism". En P. Curd, & D. W. Graham (Edits.), *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* (págs. 284-304). Oxford University Press.
- Kahn, C. H. (1966). "The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being". *Foundations of Language*, 2 (3), 245-265.

- (1969). "The Thesis of Parmenides". *The Review of Metaphysics*, 22 (4), 700-724.
- (1976). "Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 58, 323-334.
- Kerferd, G. (1969). "Anaxagoras And The Concept Of Matter Before Aristotle". *Bulletin of the John Rylands Library*, 52(1), 129-143.
- Lacy, R. M. (2000). "Un nuevo fragmento de Pitágoras". *DIÁNOIA*, XLVI (46), 109-115.
- Malcolm, J. (1991). "On Avoiding the Void". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 9, 75-94.
- McDiamird, J. B. (1953). "Theophrastus on the Presocratic Causes". *Harvard Studies in Classical Philology*, 61, 85-156.
- Megino Rodríguez, C. (2002). "El origen de la idea de vacío en Grecia". *ENDOXA: Series Filosóficas*, 1 (16), 313-332.
- Nussbaum, M. C. (1972). "Ψυχὴ in Heraclitus (I)". *Phronesis*, XVII (1), 1-16.
- (1973). "Ψυχὴ in Heraclitus (II)". *Phronesis*, XVII (2), 153-170.
- Owen, G. (1971). "Eleatic Questions". En R. E. Allen, & D. J. Furley (Edits.), *Studies in Presocratic Philosophy Vol. II* (Vol. II, págs. 48-81). Reino Unido: Routledge.
- Palmer, J. (2004). "Melissus and Parmenides". (D. Sedley, Ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXVI, 19-54.



- (2003). "On the Alleged Incorporeality of What Is in Melissus". *Ancient Philosophy*, 23, 1-10.
- Patricios, N. N. (1971). "The Spatial Concepts of the Ancient Greeks". *AClass* (14), 17-36.
- Salem, J. (1999). "Le rationalisme de Démocrite". *Laval Théologique et philosophique*, 55 (1), 73-84.
- Sedley, D. (1982). "Two Conceptions of Vacuum". *Phronesis*, 1-2, 175-213.
- Solana Dueso, J. (2001). "Lenguaje y filosofía en el poema de Parménides". *CONVIVIUM* (14), 31-48.
- (2011). "Parmenides: Logic and Ontology". En N. Cordero (Ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome. Proceedings of the International Symposium* (págs. 271-289). Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Solmsen, F. (1969). "The "Eleatic One" in Melissus". *Nieuwe Reeks*, 32 (8), 221-233.
- Vlastos, G. (1955). "On Heraclitus". *The American Journal of Philology*, 76 (4), 337-368.
- Zhmud, L. J. (1989). ""All is number"? "Basic Doctrine" of Pythagoreanism Reconsidered". *Phronesis*, 34 (1), 270-292.
- (1989). "Pythagoras as a mathematician". *Historia Mathematica*, 16 (3), 249-268.
- (2013). "Pythagorean Number Doctrine in the Academy". (G. Cornelli, R. McKirahan, & C. Macris, Edits.) *ON PYTHAGOREANISM (STUDIA PRESOCRATICA)*, 5, 323-345.

- (1998). "Some Notes on Philolaus and the Pythagoreans". *Hyperboreus*, 4 (2), 243-270.
- (2014). "Sixth-, fifth- and fourth-century Pythagoreans". (C. Huffman, Ed.) *A History of Pythagoreanism*, 88-111.

## Bibliografía presocráticos: libros

- Barker, A. (2007). *The Science of Harmonics in Classical Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barnes, J. (1982/1979). *Los Presocráticos*. (E. M. López, Trad.) Madrid: Cátedra.
- Beardslee, J. W. (1918). *The Use of Physis in Fifth Century Greek Literature*. Illinois: The University of Chicago Press.
- Bernabé, A. (Ed.). (2003). *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Akal.
- (2004). *Textos órficos y Filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Ed. Trotta.
- Brea, M. (1980). *Antónimos latinos y españoles, Estudio del prefijo IN-*. Santiago de Compostela: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.
- Brisson, L., Macé, A., & Therme, A.-L. (Edits.). (2012). *Lire les présocratiques*. Paris: PUF.
- Burkert, W. (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. (E. Minar, Trad.) Cambridge: Harvard University Press.
- Burnet, J. (1930). *Early Greek Philosophy* (4ª ed.). London: Adam & Charles Black.
- Candel, M. (2002). *El nacimiento de la eternidad. Apuntes de filosofía antigua*. Barcelona: Idea Books.

- Capepelletti, Á. J. (1986). *Mitología y filosofía: Los presocráticos*. Prólogo de Francisco Rodríguez Adrados, Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Cardini, M. T. (1958). *Pitagori: Testimonianze e Frammenti (Fase I)*. Firenze: La Nuova Italia.
- (1962). *Pitagori: Testimonianze e Frammenti (Fase II)*. Firenze: La Nuova Italia.
- Cassin, B. (Ed.). (1980). *Si Parménide: Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire B. Cassin. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires de Lillies.
- Centrone, B. (1996). *Introduzione a i Pitagorici*. Roma: Laterza.
- Cherniss, H. (1991/1935). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. (I. B. Eggers, N. O. Helgera, M. B. Curcó, & C. E. Lan, Trans.) México: UNAM.
- Claus, D. B. (1981). *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psyche before Plato*. West Hanover, Mass: Yale University Press.
- Colli, G. (2000/1975). *El nacimiento de la filosofía*. (C. Manzano, Trad.) Barcelona: Tusquets.
- Cordero, N.-L. (2008). *La invención de la filosofía; una introducción a la filosofía antigua*. Argentina: Editorial Biblos.
- (2014). *Cuando la realidad palpitaba. La concepción dinámica del ser en la filosofía griega*. Argentina: Editorial Biblos.
- Cornelli, G., McKirahan, R., & Macris, C. (Edits.). (2013). *On Pythagoreanism*. Berlin: De Gruyter.

- Curd, P., & Graham, D. W. (Edits.). (2008). *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Detienne, M. (1963). *La notion de Daïmôn dans le pythagorisme ancien. De la pensée religieuse à la pensée philosophique*. Préface de J.P. Vernant, Paris: Les Belles Lettres.
- Gadamer, H.-G. (1995/1993). *El inicio de la filosofía occidental*. (R. A. Díez, & M. C. Blanco, Trads.) Lecciones compiladas por Vittorio De Cesare. Barcelona: Paidós.
- (1997/1993). *Mito y razón*. (J. F. García, Trad.) Prólogo de J. C. Mèlich, Buenos Aires: Paidós.
- (2001/1999). *El inicio de la sabiduría*. (A. G. Ramos, Trad.) Buenos Aires: Paidós.
- García Calvo, A. (1981). *Lecturas presocráticas*. Madrid: Lucina.
- Graham, D. W. (2006). *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Gurtler, G. M., & Wians, W. (Edits.). (2010). *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy: Volume XXV*. Leiden-Boston: Brill Academic Pub.
- Hermann, D. (2007). *La evolución de la filosofía griega*. (R. Acevedo, Trad.) Buenos Aires: Editorial Quadrata.
- Holmes, B. (2010). *The Symptom and the Subject: The Emergence of the Physical Body in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.

- Huffman, C. A. (1993). *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2005). *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher, and Mathematician King*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2014). (Ed.). *A History of Pythagoreanism*. Cambridge: Cambridge University Press. *Essays on Being*. New York: Oxford University Press.
- Kahn, C. H. (1960). *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.
- (1979). *The art and thought of Heraclitus: An edition of the fragments with translation and commentary*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001). *Pythagoras and the Pithagoreans. A brief history*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- (2009). *Essays on Being*. New York: Oxford University Press.
- Kingsley, P. (2010/1999). *En los oscuros lugares del saber* (segunda ed.). (C. Francí, Trad.) Girona: Atalanta.
- Kingsley, P. (2005/1995). *Filosofía antigua, misterios y magia. Empédocles y la tradición pitagórica*. (A. Coroleu, Trad.) Girona: Atalanta.
- Laks, A. (2010/2006). *Introducción a la filosofía "presocrática"*. (L. Iribarren, Trad.) Madrid: Gredos.
- Laks, A., & Louguet, C. (Edits.). (2002). *Qu'est-ce que la philosophie presocratique? What is presocratic philosophy?* Villeneuve d'Ascq: Du Septentrion.

- Long, A. A. (1999). *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge - USA: Cambridge University Press.
- Mattéi, J.-F. (Ed.). (1990). *La naissance de la raison en Grèce*. Paris: PUF.
- McCoy, J. (Ed.). (2013). *Early Greek Philosophy. The Presocratics and the Emergence of Reason*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- Mondolfo, R. (1966). *Heráclito: Textos y Problemas de su Interpretación*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- Motte, A., & Somville, P. (Eds.). (2008). *Ousia Dans La Philosophie Grecque Des Origines À Aristote*. Paris: Éditions PEETERS.
- Nadaff, G. (2008). *Le concept de nature chez les présocratiques*. Millau: Klincksieck.
- O'Meara, D. J. (1990). *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Oñate y Zubía, T. (2004). *El nacimiento de la filosofía en Grecia*. Madrid: DYNKINSON.
- Palmer, J. (2009). *Parmenides and Presocratic Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Poratti, A. (2000). *El pensamiento antiguo y su sombra*. Buenos Aires: Eudeba.
- Raven, J. E. (1966/1948). *Pythagoreans and Eleatics. An account of the interaction between the two opposed schools during the fifth and early fourth centuries B.C*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

- Riedweg, C. (2008). *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence*. Ithaca, Cornell University Press.
- Solana Dueso, J. (2006). *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza: Mira Editores.
- Thesleff, H. (1961). *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- (1965). *The pythagorean texts of the Hellenistic Period*. Åbo: Åbo Akademi.
- Vernant, J.-P. (1992/1962). *Los orígenes del pensamiento griego*. Buenos Aires: Paidós.
- (1983/1965). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. (J. D. Bonillo, Trad.) Barcelona: Ariel.
- Vogel, C. d. *Pythagoras and Early pythagoreanism: An Interpretation of Neglected Evidence of the Philosopher Pythagoras*. Assen, Netherlands: Royal VanGorcum.
- Zhmud, L. (2006). *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity*. Berlin: De Gruyter.
- (2012). *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. (K. Windle, & R. Ireland, Trads.) Oxford: Oxford University Press.



## Bibliografía presocráticos: textos y traducciones

- *Fragmentos Presocráticos. De Tales a Demócrito* (2ª ed.). (2008/2001). Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Madrid: Alianza.
- García Calvo, A. (1985). *Razón común. Lecturas presocráticas II: Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito* (cuarta edición ed.). Madrid: Lucina.
- García Calvo, A., & Bredlow, L.-A. (Edits.). (2018). *Parménides*. Zamora: Lucina.
- Heráclite. (1998). *Fragments* (cuarta ed.). (M. Conche, Trad.) Texte établi, traduit, commenté par M. Conche. Paris: Presses Universitaires de France.
- Huffman, C. A. (2005). *Archytas of Tarentum: Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*. New York: Cambridge University Press.
- (1993). *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kirk, G. S., & Raven, J. E. (1979/1966). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. (J. G. Fernández, Trad.) Madrid: Gredos.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (2008/1983). *Los filósofos presocráticos*. (J. G. Fernández, Trad.) Madrid: Gredos.
- *Los Filósofos Presocráticos I*. (1978). Introducción, traducción y notas: C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid: Gredos.

- *Los Filósofos Presocráticos II*. (1979). Introducción, traducción y notas: N. L. Cordero, F. J. Olivieri, E. la Croce y C. Eggers Lan, Madrid: Gredos.
- *Los Filósofos Presocráticos III*. (1980). Introducciones, traducciones y notas: A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz de Prunes y N. L. Cordero, Madrid: Gredos.
- Marcovich, M. (ed.) (1968). *Heraclitus: Texto Griego y Versión Castellana*. (M. Marcovich, Trad.) Merida-Venezuela: Talleres Gráficos Universitarios.
- Parménide. (1998). *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être? (Bilingue Grec-Français)*. (B. Cassin, Trad.) Paris: Seuil.
- Parménides. (2007). *Poema*. (J. Llansó, Ed., & A. Bernabé, Trad.) Madrid: Akal.
- Taylor, C. C. (1999). *The Atomists: Leucippus and Democritus: Fragments*. Toronto: University of Toronto Press.

## Bibliografía Platón: artículos y capítulos de libro

- Allen, R. E. (1980). "Ideas as Thoughts". *Ancient Philosophy*, 1 (1), 29-38.
- (1960). "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues". *The Philosophical Review*, 69 (2), 147-164.
- Annas, J. (1982). "Plato's Myths of Judgement". *Phronesis*, 27 (2), 119-143.
- Baldry, H. C. (1937). "Plato's 'Technical Terms'". *Classical Quarterly*, 3 (1), 141-150.
- Bergomi, M. (2012). "Εἶδος παραδείγματος. Ordres et harmonie de la forme platonicienne". En S. Alexandre, & E. Rogan (Edits.), *Ordres et désordres* (Vol. 2, págs. [En ligne] URL:  
  
<http://www.zetesis.fr/actes/spip.php?article17>), Zetesis - Actes des colloques de l'association.
- Bernabé, A. (2000). "Platón y el orfismo". En *Ciencia y cultura en la Grecia Antigua, Clásica y Helenística* (págs. 213-234). Actas del Seminario Orotava de Historia de la Ciencia, año VII, Santa Cruz de Tenerife: Consejería de educación, cultura y deportes del Gobierno de Canarias.
- (2011). "Métodos de la transposición platónica". En *Platón y el Orfismo* (págs. 233-246). Madrid: Abada Editores.
- Bravo, F. (2004). "Menón: La ontología de la definición en el Menón". *Hypnos* (13), 40-52.

- Brisson, L. (1990). "Mythe, écriture, philosophie". En s. I.-F. Mattéi, *La naissance de la raison en Grèce, [Actes du Congrès de Nice. Mai 1987]* (págs. 50-58). sous la direction de J-F- Mattéi, Paris: PUF.
- (1991). "Le corps selon Platon", Préface à C. Joubard. En *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du Timée* (págs. 7-17). Paris: Vrin.
- (1993). "Présumposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon". *Méthexis*, VI,11-35.
- (1993). "Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón". *Méthexis*, 6, 13-36 (versión en español).
- (1997). "Percepcion sensible et raison dans le *Timée*". En T. Calvo, & L. Brisson (Edits.), *Interpreting Timaeus-Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, (págs. 307-316). Sankt Augustin (Academia Verlag).
- (1999). "Un si long anonymat". En J.-M. Narbonne, & L. Langlois (Edits.), *La métaphysique. son histoire, sacritique, ses enjeux*, (págs. 37-60). Paris/Québec: Vrin/Presse de l'Université Labal.
- (2001). "Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon?" En J. Pradeau (Ed.), *Platon: les formes intelligibles* (págs. 55-85). Paris: PUF.
- (2003). "Le corps des dieux". En *Les dieux de Platon [Actes du Colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie, les 24, 25 et 26 janvier2002]* (págs. 11-23). textes réunis et présentés par J. Laurent, Caen: Presses Universitaires de Caen.

- (2003). "À quelles conditions peut-on parler de la "matière" dans le *Timée* de Platon". *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (37), 5-21.
- (2005). Entry "PLATO". En L. Jones (Ed.), *Encyclopedia of Religion* (2<sup>a</sup> ed., págs. 7181-7187). Detroit: Macmillan Reference USA.
- (2006). "Le monde et les corps". En *Lire Platon* (págs. 109-122). Paris: PUF.
- (2006). "La science et les savoirs". En *Lire Platon* (págs. 83-98). Paris: PUF.
- (2006). "Le continuum de la vie chez Platon: des dieux aux plantes". En *Lire Platon* (págs. 147-154). Paris: PUF.
- (2006). "L'histoire de l'Académie et la tradition platonicienne". En *Lire Platon* (págs. 249-260). Paris: PUF.
- (2006). "Plato's natural philosophy and metaphysics". En M. L. Gill, & P. Pellegrin (Edits.), *A Companion to ancient Philosophy* (págs. 212-231). Oxford: Blackwell.
- (2007). "Platón, Pitágoras y los Pitagóricos". *Eikasia. Revista de Filosofía*, [URL:] <http://www.revistadefilosofia.org> (12), 39-64.
- (2007). Prefacio a Nikseresht, Iraj. En *Démocrite, Platon et la physique des particules élémentaires* (págs. 5-8). Paris: L'Harmattan.
- (2007). "La réminiscence dans le *Ménon* (81c5-d5)". En M. Erler, & L. Brisson (Edits.), *Gorgias-Menon. Selected papers from the seventh Symposium Platonicum*. (págs. 199-203). Sankt Augustin: (Academia Verlag).
- (2007). "El sembrador divino (*phutourgós*)". En F. L. Lisi (Ed.), *The Ascent to the Good* (págs. 229--240). Academia Verlag.

- (2007). "What is a god according to Plato". En K. Korrigan, & J. D. Turner (Edits.), *Platonisms: Ancient, Modern, and Postmodern* (págs. 42-52). Leiden/Boston: Brill.
- (2008). "La définition de l'être par la puissance. Un commentaire de *Sophiste* 247b-249d". En M. Crubellier, A. Jaulin, D. Levebvre, & P.-M. Morel (Edits.), *Dunamis. autour de la puissance chez Aristote* (págs. 173-186). Louvain-la-Neuve / Paris / Dudley [MA]: Peeters.
- (2011). "La 'matière' chez Platon et dans la tradition platonicienne". En D. Giovannozzi, & M. Veneziani (Edits.), *Materia*. (págs. 1-40). XIII Colloquio Internazionale [Roma, 7-8-9 gennaio 2010], Firenze: Leo S. Olschki editore.
- Broadie, S. (2001). "Soul and Body in Plato and Descartes". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, 295-308.
- Calvo, T., & Brisson, L. (1997). "Timeo-Critias. Contenido y cuestiones hermenéuticas". En *Interpreting the Timaeus-Critias* (págs. 11-24). Proceedings of the IV Symposium Platonicum, Sankt Agustin: Academia Verlag.
- Cherniss, H. (1936). "The Philosophical Economy of the Theory of Idea". *The American Journal of Philology*, 57 (4), 445-456.
- (1951). "Plato as Mathematician". *The Review of Metaphysics*, 4 (3), 395-425.
- (1957). "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues". *The American Journal of Philology*, 78 (3), 225-266.
- Clegg, J. S. (1973). "Self-predication and Linguistic Reference in Plato's Theory of the Form". *Phronesis*, 18 (1), 26-43.

- Cordero, N-L. (1991). "Les circonstances atténuantes dans le parricide du Sophiste de Platon". En *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes. Actes du 1er colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 27 au 30 septembre 1990.* (págs. 29-33). Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- (2008). "Antístenes: un testigo directo de la teoría platónica de las Formas". *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 46 (117), 119-128.
- Cornford, F. M. (1965/1932). "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII". En R. E. Allen (Ed.), *Studies in Plato's Methaphysics* (págs. 61-91). London: Routledge & Kegan Paul.
- Eggers Lan, C. (1993). "Breve introducción al problema de las enseñanzas orales de Platón". *Méthexis*, 6, 1-12.
- Ferber, R. (1993). "¿Ha sostenido Platón en la «enseñanza no escrita» una «metafísica dogmática y sistemática»?" *Méthexis*, 6, 37-53.
- García Gual, C. (1986). "Introducción". En *Fedón* (págs. 9-23). Madrid: Gredos.
- Gil, C. (1993). "La dialéctica platónica y el status de verdad de las doctrinas no escritas". *Méthexis*, 6, 55-72.
- Gil, L. (1956). "Divagaciones en torno al mito de Theuth y Thamus". *Estudios Clásicos*, 9, 343-360.
- (1959). "El «logos» vivo y la letra muerta". *Emérita*, 27, 239-268.
- Gillespie, C. M. (1912). "The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates". *Classical Quarterly*, VI (3), 179-203.

- González Escudero, S. (1999). "El problema de 'lo mismo' en Timeo, 35 a 1-b". 1. *Corona Spicea: in memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*, 179-193.
- (2009). "El mito de la caverna de Platón". *La oscuridad radiante: lecturas del mito de la caverna en Platón: (en homenaje al profesor Santiago González Escudero)*, 11-20.
- Gottschalk, H. (1971). "Soul as Harmonia". *Phronesis*, 16 (1), 179-198.
- Guthrie, W. (1955). "Plato's Views on the Nature of the Soul". En *Recherches sur la tradition platonicienne* (págs. 3-22). Entretiens sur l'Antiquité Classique, 3, Genève: Fondation Hardt.
- Hall, R. W. (1963). "ΨΥΧΉ as Differentiated Unity in the Philosophy of Plato". *Phronesis*, 8 (1), 63-82.
- Irwin, T. (1977). "Plato's Heracliteanism". *Philosophical Quarterly*, 27 (106), 1-13.
- Isnardi Parente, M. (1993). "Platón y el problema de los *ágrapha*". *Méthexis*, 6, 73-93.
- Jirsa, J. (2008). "Plato on characteristics of god: Laws X. 887c5-899d3". *Rhizai. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 2 (5), 265-285.
- Kahn, C. H. (1981). "Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato". *Phronesis*, 26 (2), 105-134.
- Kapp, E. (1968). "The Theory of Ideas in Plato's Earlier Dialogues". En *Ausgewählte Schriften* (págs. 55-150). Berlin: H. Diller.



- Kiniwa, K. (2009). "The Fundamental Characters of Soma in Plato's Later Dialogues: an Introduction to the Reanalysis of Plato's Physical Education Theory". *Journal of Physical Education*, 16(10), 29-37.
- Krämer, H. (1993). "La imagen antigua de Platón y la nueva". *Méthexis*, 6, 93-110.
- Lafrance, Y. (1982). "Les fonctions de la doxa-épistémè dans les dialogues de Platon". *Laval théologique et philosophique*, 38 (2), 115-135.
- Lear, J. (1982). "Aristotle's Philosophy of Mathematics". *Philosophical Review*, 91 (2), 161-192.
- Lefka, A. (2012/2003). "La présence des divinités traditionnelles dans l'œuvre de Platon". En J. Laurent (Ed.), *Les dieux de Platon* (2<sup>a</sup> ed., págs. 97-117). Caen: PUC.
- Lisi, F. (2007). "Individual Soul, World Soul and the Form of the Good in Plato's *Republic* and *Timaeus*". *Études Platoniciennes*, 4, 105-118.
- (1992). "Ontología y Política en Platón". *Estudios Clásicos*, 101, 7-21.
- Lloyd, G. E. (1968). "Plato as a Natural Scientist". *The Journal of Hellenic Studies*, 88, 378-92.
- Long, A. (2005). "Platonic Souls as Persons". En R. Salles (Ed.), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought: Themes From the Work of Richard Sorabji* (págs. 173-191). Oxford: Clarendon Press.
- Luce, J. V. (1965). "The Theory of Ideas in the *Cratylus*". *Phronesis*, 10 (1), 21-36.
- Mansion, S. (1969). "L'objet des mathématiques et l'objet de la dialectique selon Platon". *Revue Philosophique de Louvain*, 67 (95), 365-388.

- Méndez Lloret, M. I. (2001). "La simplicidad del alma en Platón y su inserción en el mundo sensible". *Daimon. Revista de Filosofía* (23), 21-30.
- Naddaf, G. (2004). "Plato. The Creator of Natural Theology". *International Studies in Philosophy*, 36 (1), 129-150.
- Owen, G. E. (1953). "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues". *The Classical Quarterly*, 3, (1/2 New Series), 79-95.
- Pérez Herranz, F. M. (2007). "La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas". *Eikasía. Revista de Filosofía. Extraordinario I* (12), 219-252.
- Pradeau, J.-F. (2001). "Les formes et les réalités intelligibles". En *Platon: Les formes intelligibles* (págs. 17-54). Paris: PUF.
- Rees, D. A. (1957). "Bipartition of the Soul in the Early Academy". *The Journal of Hellenic Studies*, 77 (1), 112-118.
- Renaut, O. (2009). "Le rôle de la partie intermédiaire (*thumós*) dans la tripartition de l'âme". *Plato. The Internet Journal of the International Plato Society, [en ligne], mis en ligne: mars 2006, URL: <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article24.html>, 6.*
- Rist, J. M. (1964). "The immanence and Transcendence of the Platonic Form". *Philologus*, 108, 217-232.
- Rodríguez Moreno, I. (1994). "Démones y otros seres intermedios entre el hombre y la divinidad en el pensamiento platónico". *Fortunatae: Revista canaria de filología, cultura y humanidades clásicas* (6), 185-198.

- Ryle, G. (1965/1939). "Plato's Parmenides". En R. E. Allen (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (págs. 97-147). London: Routledge & Kegan Paul.
- Santa Cruz, M. I. (2000). "Platón y Aristóteles frente al problema de la cualidad". *Areté. Revista de Filosofía*, XII (1), 67-90.
- Solmsen, F. (1983). "Plato and the Concept of the Soul (*Psyche*): Some Historical Perspectives". *Journal of the History of Ideas*, 44 (3), 355-367.
- Suzanne, B. (2006). "LA FORTUNE DÉTOURNÉE DE PLATON. Une étude sur le mot *ousia* dans les dialogues". *Klēsis –Revue philosophique* (1-2), 1-46.
- Tigerstedt, E. N. (1974). "The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato". An Outline and Some Observations. *Commentationes Humanarum Litterarum*, 55, pp.108.
- Vallega-Neu, D. (2005). "On the Origin of the Difference of *Psyche* and *Soma* in Plato's *Timaeus*". En *The Bodily Dimension in Thinking* (págs. 3-19). Albany: State University of New York Press.
- Vernant, J.-P. (1990). "El individuo en la ciudad". *Cuaderno Gris* (6), 10-29.
- Vlastos, G. (1965). "Degrees of Reality in Plato". En R. Bambrough (Ed.), *New Essays in Plato and Aristotle* (págs. 1-19). Routledge & Kegan Paul.
- (1969). "Plato's "Third Man" Argument (PARM. 132A1-B2): Text and Logic". *The Philosophical Quarterly*, 19 (77), 289-301.
- White, N. P. (1992). "Plato's metaphysical epistemology". En R. Kraut (Ed.), *The Cambridge Companion to Plato* (págs. 277-310). New York/Cambridge: CUP.
- Zhmud, L. (1998). "Plato as 'Architect of Science'". *Phronesis*, 43 (3), 211-144.

## Bibliografía Platón: libros

- Allen, R. E. (Ed.). (1965). *Studies in Plato's Metaphysics*. New York: Routledge & Kegan Paul.
- (1970). *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*. New York: Humanities Press.
- Arana Marcos, J. (1998). *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- AA.VV. (1999). *Corona Spicea: in memoriam Cristóbal Rodríguez Alonso*. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Bernabé, A. (2011). *Platón Y el Orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- Bernabé, A., Madayo, K., & Santamaría, M. A. (Edits.). (2011). *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*. Madrid: Abada.
- Bernhardt, J. (1971). *Platon et le matérialisme ancien: la theorie de l'ame-harmonie dans la philosophie de Platon*. Paris: Payot.
- Brandwood, L. (1990). *The Chronology of Plato's dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bremmer, J. N. (1983). *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.

- (2002). *El concepto de alma en la antigua Grecia*. (M. Gutiérrez, Trad.) Madrid: Ediciones Siruela.
- Brisson, L. (1998/1974). *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* (3ª ed.). Sankt Augustin: Academia Verlag.
- (1994/1982). *Platón, las palabras y los mitos. ¿cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* (J. M. Calvo, Trad.) edición corregida y actualizada, Madrid: Abada.
- (2000). *Lectures de Platon*. Paris: Vrin.
- (2017). *L'écrivain qui inventa la philosophie*. Paris: Cerf.
- Brisson, L., & Fronterotta, F. (Edits.). (2006). *Lire Platon*. Paris: PUF.
- Brisson, L., & Meyerstein, F. W. (1995). *Inventing the Universe. Plato's Timaeus, the Big Bang, and the problem of Scientific Knowledge*. Albany: State University of New York Press.
- Brisson, L., & Pradeau, J.-F. (2007). *Dictionnaire Platon*. Paris: Ellipses.
- Brun, G. (1961/1960). *Platón y la Academia*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Burkert, W. (2007/1977). *Religión griega arcaica y clásica* (2ª ed.). (H. Bernabé, Trad.) revisión de la traducción A. Bernabé, Madrid: Abada.
- Burnet, J. (2013). *La aurora del pensamiento griego*. México: Coyoacán.

- Burnet, J., & Taylor, A. E. (1990/1917). *Varia Socratica. Doctrina socrática del alma - Biografía socrática de Sócrates*. (A. G. Robledo, Trad.) Presentación A. Gómez Robledo, México: UNAM.
- Cordero, G. (2016). *Platón contra Platón. La autocritica del Parménides y la ontología del Sofista*. Buenos Aires: Alianza Biblos.
- Chatelet, F. (1967/1965). *El pensamiento de Platón*. (J. G. Mora, Trad.) Barcelona: Labor.
- Cherniss, H. (1944). *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy. Vol. I*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- (1945). *The riddle of early Academy*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- (1993/1944). *El enigma de la primera Academia*. (S. M. Delgado, Trad.) México: UNAM.
- Cornford, F. M. (1983). *La teoría platónica del conocimiento*. Barcelona: Paidós.
- (1957). *Plato's cosmology; the Timaeus of Plato*. New York: Liberal Arts Press.
- Droz, G. (1993/1992). *Los mitos platónicos*. Barcelona: Labor.
- Field, G. C. (1948/1930). *Plato and his contemporaries; a study in fourth-century life and thought* (2ª ed.). London: Methuen & Co.
- Findlay, J. (1974). *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

- Fränkel, H. (1993/1962). *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*. (R. S. Urbina, Trad.) Madrid: Visor.
- Frede, D., & Reis, B. (Edits.). (2009). *Body and Soul in Ancient Philosophy*. Berlin: De Gruyter.
- Friedländer, P. (1969). *Plato* (Vol. 3). London: Routledge and Kegan Paul.
- (1989). *Platón. Verdad del ser y realidad de vida* (1ª ed.). (S. González Escudero, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Gaiser, K. (1994). *La dottrina non scritta di Platone*. Milán: Vita e Pensiero.
- Gangutia Elícegui, E. (1977). *Vida/muerte de Homero a Platón. Estudio de semántica estructural*. Madrid: CSIC.
- García Gual, C. (Ed.). (1997). *Historia de la Filosofía Antigua*. Madrid: Trotta-CSIC.
- García Santos, C. (2014). *Los escritos de Gadamer sobre Platón: un diagnóstico de Verdad y Método (Tesis)*. UNED: Madrid.
- Gentili, B. (1996). *Poesía y público en la Grecia antigua*. Barcelona: Quaderns Crema.
- Giovannozzi, D., & Veneziani, M. (Edits.). (2011). *Materia. XIII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*. (Roma, 7-9 gennaio 2010), Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Gómez Pin, V. (1995/1974). *El drama de la ciudad ideal*. Madrid: Taurus.
- Grube, G. (1987/1935). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos.

- Guthrie, W. (1990/1975). *Historia de la Filosofía Griega (Vol. IV). Platón: el hombre y sus diálogos, primera época.* (A. M. González, Trad.) Madrid: Gredos.
- (1992/1978). *Historia de la Filosofía Griega (Vol. V). Platón: segunda época y la Academia.* (A. M. González, Trad.) Madrid: Gredos.
- Havelock, E. A. (1994). *Prefacio a Platón.* Madrid: Visor.
- (1982). *The literate revolution in Greece and its cultural consequences.* Pinceton: Princeton University Press.
- Joubaud, C. (2000). *Le corps humain dans la philosophie platonicienne: étude à partir du "Timée".* Préface de L. Brisson, Paris: Vrin.
- Kahn, C. H. (2010/1996). *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria.* (A. G. Mayo, Trad.) Prólogo de Beatriz Bossi, Madrid: Escolar y Mayo.
- Krämer, H. (1996/1982). *Platón y los fundamentos de la metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía.* (Á. J. Cappelletti, & A. Rosales, Trads.) Caracas: Monte Ávila Editores.
- Krant, R. (Ed.). (1992). *The Cambridge companion to Plato.* New York: Cambridge Univ. Press.
- Laurent, J. (2012). *Les dieux de Platon.* Caen: Presses universitaires de Caen.
- Lledó, E. (1992). *El silencio de la escritura.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.



- (1984). *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo platónico*. Madrid: Taurus.
- Lloyd, G. E. (1987/1966). *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. (L. Vega, Trad.) Barcelona: Taurus.
- Luri, G. (2011). *Introducción al vocabulario de Platón*. Sevilla: Fundación Ecoem.
- Maiatsky, M. (2005). *Platon, penseur du visuel*. Paris: Editions L'Harmattan.
- Migliori, M., Fermani, A., V., N., & M., L. (Edits.). (2007). *Interiorità e anima. La psychè in Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Mohr, R. D. (2005). *God and Forms in Plato*. Ed. revisada y ampliada de *The Platonic Cosmology* (1985), Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Montserrat, J. (1995). *Platón. De la perplejidad al sistema*. Barcelona: Ariel.
- Moreau, J. (1939). *La construction de l'idéalisme platonicien*. Paris: Boivin & Cia. Editeurs.
- (2013/1939). *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens*. Hildesheim: Olms Verlag.
- Nikseresht, I. (2007). *Démocrite, Platon et la physique des particules élémentaires*. Préface de L. Brisson, Paris: L'Harmattan.
- Nuño, J. A. (1988/1983). *El pensamiento de Platón* (2ª ed.). México: FCE.
- Peters, F. (1970). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Pradeau, J.-F. (2001). *Platon. Les Formes inteligibles*. Paris: PUF.

- Reale, G. (1999). *Corpo, anima e salute. Il concetto dei uomo da Omero a Platone*. Milano: Raffaello Cortina Editore.
- (2002/1998). *Platón. En Busca De La Sabiduría Secreta* (2ª ed.). (R. H. Bernet, Trad.) Barcelona: Herder.
- (2003/1991). *Por una nueva interpretación de Platón: Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las "Doctrinas no escritas"* (20ª ed.). (M. P. Irazazábal, Trad.) Barcelona: Herder.
- (2005/2003). *Raíces culturales y espirituales de Europa: Por un renacimiento del hombre europeo*. (M. P. Irazazábal, Trad.) Barcelona: Herder.
- Ribas Massana, A. (1997). *Biografía del vacío. Su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*. Barcelona: Destino.
- Robinson, T. M. (1970). *Plato's Psychology*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rosen, S. (1983). *Plato's Sophist. The drama of original and image*. New Haven/London: Yale University Press.
- Ross, D. (1996/1951). *Teoría de las Ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
- Sarri, F. (1997). *Socrate e la nascita del concetto occidentale di anima*. Introduzione di Giovanni Reale, Milano: Vita e Pensiero.
- Sinnige, T. G. (1968). *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato* (2ª ed.). Assen: Royal VanGorcum Ltd.
- Souilhe, J. (1919). *Étude sur le Terme Dynamis dans les Dialogues de Platon*. Paris: Félix Alcan.

- Szlezàk, T. A. (1997). *Leer a Platón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Taylor, A. E. (1980/1932). *El pensamiento de Sócrates*. México: FCE.
- Tigerstedt, E. N. (1977). *Interpreting Plato*. Estocolmo: ALMQVIST & WIKSELL INTERNATIONAL.
- Timotin, A. (2011). *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*. Lieden: Brill Academic Publishers.
- Tovar, A. (1984/1966). *Vida de Sócrates* (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Trabattoni, F. (Ed.). (1993). *Méthesis. Vol. VI - Monográfico sobre las doctrinas no escritas de Platón*. Con un suplemento para los países de habla hispana con la traducción de los artículos al español, St. Augustin: Academia Verlag.
- Urmson, J. (1990). *The Greek Philosophical Vocabulary*. New York: Bloomsbury Academic.
- Vallejo Campos, Á. (1993). *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla: Er, Revista de Filosofía.
- Wedberg, A. (1995). *Plato's Philosophy of mathematics*. Stockholm: Almqvist & Wiksell.

## Bibliografía Platón: textos y traducciones

- (1981). *Diálogos (Vol.I): Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general: Emilio Lledó; Traducción y notas: J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid: Gredos.
- (1983). *Diálogos (Vol. II): Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Traducciones, introducciones y notas: J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J. L. Calvo: Gredos.
- (1986). *Diálogos (Vol.III): Fedón, Banquete, Fedro*. Traducciones, introducciones y notas: C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid: Gredos.
- (1986). *Diálogos (Vol. IV): República*. Traducción, introducción y notas: C. Eggers Lan, Madrid: Gredos.
- (1988). *Diálogos (Vol. V): Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducciones, introducciones y notas: M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos, N. L. Cordero, Madrid: Gredos.
- (1992). *Diálogos (Vol. VI): Filebo, Timeo, Critias*. Traducciones, introducciones y notas: M. A. Durán, F. Lisi, Madrid: Gredos.
- (1992). *Diálogos (Vol.VII.): Dudosos, Apócrifos, Cartas*. Introducciones, traducciones y notas: J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, Madrid: Gredos.

- (1999). *Diálogos (Vol. VIII): Leyes (Libros I-VI)*. Introducción, traducción y notas: F. Lisi, Madrid: Gredos.
- (1999). *Diálogos (Vol. IX): Leyes (Libros VII-XII)*. Introducción, traducción y notas: F. Lisi, Madrid: Gredos.
- (2002). *Apología de Sócrates - Fedón (ed. bilingüe)*. Introducción, trad. y notas: E. Ángel Ramos Jurado. Madrid: CSIC.
- (1999). *Menón (ed. bilingüe)*. Introducción, traducción y notas de E. López Castellón, Madrid: Istmo.
- (1986/1958). *Menón (3ª ed.)*. Ed. bilingüe, estudio crítico, trad. y notas de Antonio Ruiz de Elvira, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1982/1966). *El Banquete- Fedón*. Introducción, traducción y notas de Luis Gil, Barcelona: Planeta.
- (1987). *Fedón*. Introducción, trad. y notas de C. Eggers Lan, Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- (2002). *Fedón*. Ed. y trad. de Francisco Lisi; trad. y notas de L. Gil, Madrid: Tecnos.
- (2010). *Fedro (Ed. bilingüe)*. Introducción, traducción, notas y comentario de Armando Poratti: Akal.
- (2007). *Fedro*. Introd., trad. y notas de M. I. Santa Cruz y M<sup>a</sup>. I. Crespo, Buenos Aires: Losada.

- (1981/1949). *La República* (trisième ed.). Ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar: José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (2010). *El Sofista*. Traducción, introducción y notas: F. Casadesús Bordoy, Madrid: Alianza Editorial.
- (2010). *Timeo* (ed. bilingüe). Traducción e introducción de J. M. Zamora Calvo; notas y anexos de L. Brisson, Madrid: Abada.
- (2012). *Timeo* (ed. bilingüe). Ed. crítica, introducción, trad. y notas de R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez, Madrid: CSIC.
- (1983/1960). *Las Leyes (Tomo 1)*. Ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar: J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1984/1960). *Las Leyes (Tomo 2)*. Ed. bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar: J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1926). *Oeuvres Complètes (Tome IV - 1<sup>re</sup> Partie): Phédon*. Texte Établi et Traduit par L. Robin, Paris: Les Belles Lettres.
- (1933). *Oeuvres Complètes (Tome IV - 3<sup>re</sup> Partie): Phèdre*. Texte Établi et Traduit par Léon Robin, Paris: Les Belles Lettres.
- (1925). *Oeuvres Complètes (Tome VIII - 3<sup>re</sup> Partie): Le Sophiste*. Texte Établi et Traduit par A. Diès, Paris: Les Belles Lettres.

- (1993/1941). *Oeuvres Complètes (Tome IX - 2<sup>a</sup> Partie): Philèbe*. Texte Établi et Traduit par A. Diès, Paris: Les Belles Lettres.
- (1985/1925). *Oeuvres Complètes (Tome X): Timée - Critias*. Texte établi et traduit par A. Rivaud, Paris: Les Belles Lettres.
- (2007/1956). *Oeuvres Complètes (Tome XII - 2<sup>a</sup> Partie): Les Lois (Livres XI et XII) - Epinomis*. (A. Diès, & É. Des Places, Trads.) Texte établi et traduit par A. Diès et E. des Places, Paris: Les Belles Lettres.
- (2012). *Phèdre*. Présentation et traduction par L. Brisson; Dossier par O. Renaut, Paris: Flammarion.
- (2011/1994). *Parménide* (troisième ed.). Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris: Flammarion.
- (1993). *Le Sophiste*. Présentation et traduction par N. L. Cordero, Paris: Flammarion.
- (2003/1999). *Le Politique* (sixième ed.). (L. Brisson, & J.-F. Pradeau, Trads.) Traducción, Presentación y notas de L. Brisson, J. F. Pradeau, Paris: Flammarion.
- (2011/2003). *Le Politique*. Présentation et traduction par L. Brisson et J. F. Pradeau, Paris: Falammarion.
- (1999). *Timeo*. Trad., introd. y notas de C. Eggers Lan (hasta la nota 103, I. Costa realizó las notas 104-273 después de la muerte de C.E.L), Buenos Aires: Ediciones Colihue.

- (2001 (5<sup>a</sup> ed.)/1992). *Timée - Critias* (cinquième ed.). Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris: Flammarion.
- (2004/1987). *Lettres* (quatrième ed.). Présentation et traduction par Luc Brisson, Paris: Flammarion.



## Bibliografía Aristóteles: libros

- Ackrill, J. (1987). *La filosofía de Aristóteles*. Caracas: Monte Avila Editores.
- Aristóteles. (1998). *Acerca de la generación y la corrupción / Tratados breves de historia natural*. (E. I. croce, & A. Bernabé, Trads.) Madrid: Gredos.
- (1999). *Acerca del alma*. (T. C. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- (1996). *Acerca del cielo*. (M. Candel, Trad.) Madrid: Gredos.
- (1995). *Física*. (G. R. Echandía, Trad.) Madrid: Gredos.
- (1994). *Metafísica*. (T. C. Martínez, Trad.) Madrid: Gredos.
- (1998). *Metafísica. Edición trilingüe*. (V. G. Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.
- (1996). *Meteorológicos*. (M. Candel, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aubenque, P. (1994). *El problema del ser en Aristóteles*. (V. Peña, Trad.) Madrid: Taurus.
- Berti, E. (2011). *Estructura y significado de la metafísica de Aristóteles*. Buenos aires: Oinos.
- Bonitz, H. (1955/1870). *Index Aristotelicus* (2ª ed.). Berlin: Akademische Druck - U. Verlagsanstalt.
- Castillo Velasco, J. (1999). *La teoría de la abstracción en el empirismo inglés*. Santiago de Chile: Rumbos.

- Cencillo, L. (1958). *Hyle: Origen, concepto y funciones de la materia en el Corpus Aristotelicum*. Madrid: CSIC.
- Cherniss, H. (1944). *Aristotle's criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. México: U.N.A.M.
- Düring, I. (1990). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. (A. Bernabé, Trad.) México: U.N.A.M.
- Guthrie, W. (1991). *Historia de la filosofía griega, 6ª Vol.* (A. Medina, Trad.) Madrid: Gredos.
- Jagger, W. (1955/1922). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Lloyd, G. (1968). *The Growth & Structure of his Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- M. Knox, T. (1960/1936). *Aristotle's physics. A revised text with introduction and commentary by W. D. Ross*. Oxford: Clarendon Press.
- Marieta, I. (2010). *Tentativas sobre la Filosofía Griega*. (Logoi), Ed. Laertes.
- Martínez, T. C. (1996). *Aristóteles y el aristotelismo*. Madrid: Akal.
- Montoya Saenz, J., & Conill Sancho, J. (1985). *Aristóteles: Sabiduría y felicidad*. Bogotá: Editorial Cincel.
- Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

- Nuyens, F. (1948). *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote. Aus dem Niederländischen übertragen. Mit einem Vorwort von A. Mansion.* Louvain / La Haye / Paris: Librairie Philosophique J. Vrin u.a., Louvain.
- Oñate y Zubía, T. (2001). *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI: Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera.* Madrid: DYNKINSON.
- Owens, J. (1951). *The Doctrine of Being in the Aristotelian 'Metaphysics'.* Toronto: Hunter Rose Company.
- Reale, G. (1985). *Introducción a Aristóteles.* Barcelona: Herder.
- (2003). *Guía de lectura de la «Metafísica» de Aristóteles.* (J. L. Castro, Trad.) Barcelona: Herder.
- Ross, W. D. (1949). *Aristotle.* Londres: Meuthen & co.
- (1975/1924). *Aristotle's metaphysics. A revised text with introduction and commentary.* Oxford: Oxford Clarendon Press.
- (2013). *Aristóteles.* Madrid: Editorial Gredos.
- Vega Reñon, L. (1990). *La trama de la demostración.* Madrid: Alianza Editorial.

## Bibliografía Aristóteles: artículos y capítulos de libro

- A. Heelan, P. (2002). "Abstracting Aristotle's Philosophy of Mathematics". *Hermeneutic Philosophy*, 163-176.
- Berti, E. (2012). "La causalidad del Motor inmóvil según Aristóteles". *Sapientia*, 68, 5-22.
- Bodéüs, R. (1990). "La prétendue intuition de Dieu dans le "De Coelo" d'Aristotle". *Phronesis*, 35, 245-257.
- Brisson, L. (1990). "Un si long anonymat". (J.-M. Narbonne, & L. Langlois, Edits.) *La métaphysique: Son histoire, sa critique, ses enjeux*, 37-60.
- Calvo Martínez, T. (1968). "La teoría hilemórfica de Aristóteles y su proyección en el *De Anima*". *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 3(11), 11-25.
- (1995). "Releyendo a Aristóteles: ¿Qué, y de qué, son por sí las categorías?". *Revista de Filosofía*, 8, 75-84.
- Caston, V. (1999). "Aristotle's Two Intellects: A Modest Proposal". *Phronesis*, 44, 199-227.
- Cerami, C. (2007). "Le statut de la forme substantielle et de l'universel comme *toiovnde*". *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 18, 37-49.
- Clearly, J. (1985). "On the Terminology of 'Abstraction' in Aristotle". *Phronesis*, 30, 13-45.

- Cordero, N.-L. (2015). "La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio". *Argos*, 38, 32-51.
- Cruz, M. I. (2013). "Platón y Aristóteles frente al problema de la cualidad". *Areté Revista de Filosofía*, 12, 67-90.
- D. Boeri, M. (2006). "Aristóteles contra Parménides: El problema del cambio y la posibilidad de una ciencia física". *Tópicos*, 30, 45-68.
- D. Boeri, M. (2012). "Forma, función y realidad: Observaciones sobre la noción platónica y aristotélica de forma". *Estudios Públicos*, 128, 187-210.
- Di Camillo, S. (2010). "La crítica de Aristóteles a Platón en Metafísica I, 9". *PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA*, 15(1), 169-195.
- (2010). "Separación de la Sustancia y separación de las Ideas Platónicas en Aristóteles". *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 235-258.
- Duminil, M.-P., & Jaulin, A. (2008). "Introduction: Les traités métaphysiques et la métaphysique". En *Aristote: Méthaphysique* (págs. 7-19). Paris: Éditions Flammarion.
- E. Ryan, E. (1973). "Pure Form in Aristotle". *Phronesis*, 18 (3), 209-224.
- García del Castillo, P. (1990). "Aristóteles, De anima III, 3: Primera exploración por el territorio de la imaginación". *Azafea*, 11-32.
- Guthrie, W. (1957). "Aristotle as a Historian of Philosophy: Some Preliminaries". *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 35-41.
- Hennig, B. (2008). "Matter in Z3". *Found Sei*, 13, 199-215.

- J. Young, D. (2013). "Does Aristotle Refute the Harmonia Theory of the Soul?" *Open Journal of Philosophy*, 3(1), 47-54.
- Kahn, C. (2009). "Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology". *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 48(1-3), 43-81.
- King, H. (1950). "Aristotle's Theory of ΤΟΠΟΣ". *The Classical Quarterly*, 44(1), 76-96.
- Kjeller Johansen, T. (2016). "Natural Bodies in Plato and Aristotle". *Archiv für Begriffsgeschichte* (13), 455-470.
- Kouremenos, T. (2003). "Why does Plato's element Theory Conflict with Mathematics (Arist, Cael. 299a2-6)". *Rheinisches museum für philologie*, 146(3-4), 328-345.
- Lear, J. (1982). "Aristotle's Philosophy of Mathematics". *The philosophical Review*, 91(2), 161-192.
- Miralbell, I. (2008). "La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno". *Sapientia*, 63, 3-27.
- Motte, A. (1994). "Richard Bodéüs, Aristote et la théologie des vivants immortels". *Kernos*, 7, 403-404.
- Oñate y Zubía, T. (1998). "El criticismo aristotélico en el siglo XX: hacia un cambio de paradigma". *LOGOS Anales del Seminario de Metafísica* (1), 251-269.
- Polis, D. F. (1991). "A New Reading of Aristotle's Hyle". *The Modern Schoolman*, 68, 225-244.

- Rafael Pascual, L. (2009). "La división de las ciencias en Aristóteles". *Alpha Omega*, 3, 41-59.
- Rees, D. (1960). "Theories of the Soul in the Early Aristotle". (I. Düring, & G. Owen, Edits.) *Aristotle and Plato in Mind-Fourth Century: papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in august 1957*, 191-200.
- Relancio, A. (2017). "Incorpóreo e inmaterial en Aristóteles". *Laguna. Revista de Filosofía*, 40, 27-38<sup>700</sup>.
- Rist, J. (1965). "Some aspects of Aristotelian Theology". *Transactions of the American Philology association*, 96, 337-349.
- Sellés, J. (2008). "Las tesis de los filósofos del siglo XIII que afirmaron la existencia del intelecto agente". *Anuario de Estudios Medievales*, 38(1), 445-474.
- Sokolowski, R. (1970). "Matter, Elements and Substance in Aristotle". *Journal of the History of Philosophy*, 8, 263-288.
- Torrijos, D. (2013). "La causalidad del Motor Inmóvil". *HYPNOS* (31), 234-266.
- Zamora Calvo, J. (2008). "Entre el paseo y el pórtico. Sobre la vida de Aristóteles de Diógenes Laercio". *EIDOS* (9), 110-133.

---

<sup>700</sup> Publicado con correcciones con el mismo título como capítulo del libro *Aristóteles. El deseo de saber*, coordinado por Iñaki Marieta, publicado por el Servicio de Publicaciones de la ULL en noviembre de 2019.







# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN GENERAL

|   |    |
|---|----|
| 1. Propósitos iniciales (y derivados) de este trabajo | 1  |
| 2. Literatura especializada sobre lo incorpóreo       | 4  |
| 3. Estructura y partes de este trabajo                | 7  |
| 4. Metodología  | 9  |
| 5. Objetivos alcanzados                               | 13 |
| 6. Agradecimientos                                    | 14 |

## CAPÍTULO PRIMERO

### Trabajos de referencia sobre el concepto de incorpóreo en el pensamiento griego: Gomperz, Renehan, Guthrie y Curd

#### INTRODUCCIÓN:

|  |    |
|--|----|
| Las dos teorías básicas sobre lo incorpóreo en el pensamiento griego | 17 |
|--|----|

#### I. El artículo "ΑΣΩΜΑΤΟΣ" de H. Gomperz

|  |    |
|--|----|
| 1. La tesis de H. Gomperz. Textos en que se apoya              | 20 |
| 2. Σῶμα y sus diferentes significados históricos según Gomperz | 23 |
| 3. La Referencia final sobre Aristóteles                       | 26 |
| 4. Síntesis de la propuesta de Gomperz                         | 27 |

## II. Comentario crítico del artículo de Gomperz

1. ¿Existieron un término y un concepto de incorpóreo previos a Platón y con diferente significado? Relación entre vocabulario y conceptos 28
2. Sobre los distintos significados de  $\Sigma\acute{\omega}\mu\alpha$  desde Homero a Platón 30
3. Gomperz denomina “incorpóreo” a varios conceptos diferentes que convendría distinguir 31
4. El doble uso aristotélico de  $\acute{\alpha}\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  según Gomperz. Interpretación y problemas suscitados 33

## III. El artículo "On the Greek Origins of the Concepts Incorporeality and Immateriality" de R. Renehan

- Introducción 35
1. Críticas al mal uso de los conceptos y planteamiento de R. Renehan 36
  2. Avances en la concepción de lo incorpóreo e inmaterial desde Homero a los presocráticos según Renehan 37
  3. Bloqueos mentales en los griegos sobre lo incorpóreo: la extensión espacial y la noción de cuerpo 42
  4. Críticas a la tesis del artículo de H. Gomperz 43
  5. El salto de Platón al concepto de *asómatos* –y la introducción del tecnicismo- 50
  6. ¿Se puede encontrar en Isócrates y los oradores áticos de la época de Platón una noción de incorpóreo? 55
  7. La comprensión por parte de Aristóteles de los conceptos de *incorporeidad* e *inmaterialidad*. Distintas referencias de estas nociones en Platón y Aristóteles 56
  8. Lo incorpóreo en el Epicureísmo y en el Estoicismo 59
  9. Asimilación de lo incorpóreo en el platonismo medio, el neoplatonismo y el cristianismo 60

|  |     |
|--|-----|
| IV. Comentario crítico al artículo de Robert Renehan   |     |
| Introducción: de Homero a Píndaro  | 62  |
| 1. Problemas y discusiones en Presocráticos: términos y conceptos.<br>Principios materiales              | 64  |
| 2. La revisión por Renehan del artículo ΑΣΟΜΑΤΟΣ de Gomperz.<br>Una nueva clasificación de lo incorpóreo | 79  |
| 3. El salto hacia lo incorpóreo: Sócrates y Platón   | 85  |
| 4. Aristóteles: ¿más divergente que continuista?   | 89  |
| 5. De la época helenística al cristianismo   | 91  |
| <br>   |     |
| V. W.K.C. Guthrie sobre lo incorpóreo  |     |
| Introducción   | 96  |
| 1. Pitagóricos   | 97  |
| 2. Escuela de Elea   | 102 |
| 3. Pluralistas   | 106 |
| <br>   |     |
| VI. Los artículos de Patricia Curd sobre lo incorpóreo   | 109 |
| 1. Patricia Curd sobre Heráclito y Anaxágoras  | 112 |
| 2. El artículo de Patricia Curd sobre Empédocles   | 122 |

## **CAPÍTULO SEGUNDO**

### **Presocráticos**

|   |     |
|---|-----|
| 1. El marco de la filosofía presocrática: la construcción del<br>concepto de <i>Physis</i> y la tradición <i>Perí Physeos</i> | 133 |
| 2. Mitos, Naturaleza y Ontología  | 135 |

|   |     |
|---|-----|
| 3. Importancia del marco conceptual para el concepto de incorpóreo  | 138 |
| 4. ¿Musas jónicas frente a musas itálicas?  | 144 |
| I. Parménides   |     |
| Introducción: Parménides y lo Incorpóreo  | 151 |
| 1. Recuperando a un Parménides presocrático y físico  | 160 |
| 2. Doxografía y asimilación del texto del Poema   | 176 |
| 3. Nuestro abordaje del Poema: Presuposiciones y enfoque gradual desde el plano lingüístico y lógico                                    | 162 |
| 4. Interpretaciones fundamentales de Parménides   |     |
| 4.1 Lingüística antes de la Lingüística en Parménides de Elea   | 166 |
| 4.2 Un estudio de Parménides a través de la semántica estructural   | 172 |
| 4.3 Una interpretación lógico-epistemológica del Poema de Parménides  | 186 |
| 5. ¿Cuál es, pues, la interpretación correcta del Poema de Parménides a la vista de lo expuesto anteriormente?                          | 198 |
| 6. ¿Es el Ser de Parménides –lo-que-es- finito o limitado en algún sentido espacial o es infinito o ilimitado en un sentido conceptual? | 200 |
| 7. Diferencias entre Parménides y su seguidor Meliso: el caso de lo-que-no-es frente al vacío   | 203 |
| 8. Ontología Versus Física: ¿por qué no una interpretación ontológica (o metafísica) de Parménides?                                     | 210 |
| 9. La teoría física de Parménides recuperada: la interpretación de la teoría de la <i>Physis</i> según Luis Andrés Bredlow              | 214 |
| 10. Conclusión final sobre Parménides   | 220 |
| Apéndice parmenídeo. Mi comentario de algunos textos del Poema  | 224 |
| 11. La interpretación de Patricia Curd sobre lo incorpóreo en Parménides  | 235 |

|   |     |
|---|-----|
| 12. Palmer y Meliso sobre lo-que-es como incorpóreo   | 246 |
| II. Planteamiento del vacío como incorpóreo en el mundo presocrático                                      | 254 |
| 1. Origen del concepto de vacío: Meliso y el vacío que no es  | 256 |
| 2. El vacío que sí es: ¿puede un átomo ocupar el vacío y estar ambos en el mismo lugar y al mismo tiempo? | 261 |
| 3. Función cosmológica del vacío  | 265 |
| 4. Función intersticial del vacío interno a los seres (cuerpos)   | 268 |
| 5. ¿Vacío ontológico hipostasiado?  | 269 |
| 6. Vacíos llenos, lugares con magnitud vacía, y naturalezas intangibles (Epicuro)                         | 270 |
| 7. Sobre el lugar y el espacio en perspectiva histórica   | 274 |
| III. Los pitagóricos: ¿números corpóreos o abstractos?  |     |
| 1. Las cosas no son números en el siglo V a. C. a pesar de Aristóteles                                    | 276 |
| 2. Cómo enfocar las Matemáticas –los supuestos números abstracto-incorpóreos de los pitagóricos-          | 293 |

## **CAPÍTULO TERCERO**

### **Platón y lo incorpóreo**

#### INTRODUCCIÓN

|  |     |
|--|-----|
| 1. Planteamiento general de lo incorpóreo en Platón                | 306 |
| 2. Dos presupuestos a la hora de interpretar la obra platónica     | 313 |
| I. Cuerpos en Platón   |     |
| A) ¿Fue Platón el primero en hablar de cuerpos físicos inanimados? |     |

|   |     |
|---|-----|
| 1. ¿Significaba “sóma” (σῶμα) ya en el siglo V a. C cuerpo físico?  | 321 |
| 2. Dos diccionarios de referencia como modelo   | 322 |
| 3. Guthrie y los cuerpos inanimados   | 325 |
| 4. Los atomistas: sobre cuerpos y átomos  | 329 |
| 5. El caso crucial de Gorgias   | 334 |
| 6. Conclusiones sobre cuerpo físico en el siglo V a.C.  | 343 |
| B) Lo corpóreo frente a lo anímico (la <i>psyché</i> inmortal e indestructible)   |     |
| 1. El primer paso platónico: El <i>Fedón</i> y las almas humanas frente a los cuerpos humanos   | 344 |
| 2. El polémico caso de la lira y su armonía en el <i>Fedón</i> . La contraposición entre lo corpóreo y lo incorpóreo  | 345 |
| 3. Cuerpos inanimados en <i>El Sofista</i> de Platón. Concepción general de cuerpo: la ontología de los corporeístas  | 348 |
| 4. La unidad de los elementos (στοιχεῖα) constituye un cuerpo en todos los seres vivos, en el micro y el macrocosmos: cuerpo y alma del ser humano y del Universo | 351 |
| 5. ¿Elementos y cuerpos en la Chora –el espacio físico material subyacente?   | 354 |
| 6. Definición geométrica de cuerpo  | 355 |
| 7. Los elementos antes y después de la creación del (orden del) Universo  | 356 |
| 8. La doble naturaleza del Universo se asemeja a la doble naturaleza de los humanos   | 358 |
| 9. A modo de conclusión   | 360 |

## II. Incorpóreos en Platón

### Introducción

|  |     |
|--|-----|
| 1. Una primera aproximación a lo incorpóreo  | 365 |
| 2. Lo incorpóreo y las Formas inteligibles en Platón   | 372 |
| A) Las Formas inteligibles   |     |
| 1. ¿Por qué introduce Platón la hipótesis de las Formas inteligibles?  | 391 |
| 2. Qué son realmente las Formas inteligibles y qué clases hay  | 395 |
| 3. Relación entre las cosas sensibles y las Formas inteligibles  | 405 |
| 4. Nuevo replanteamiento de la relación entre el ámbito sensible y el inteligible: la solución del <i>Timeo</i>        | 408 |
| 5. Lo que no son las Formas inteligibles en Platón   | 414 |
| B-1) Almas en Platón   |     |
| Introducción   |     |
| 1. Definición de alma. Movimientos físicos y psíquicos de ésta sobre los cuerpos                                       | 440 |
| 2. Funciones y naturaleza del alma. Trifuncionalidad y unidad del alma   | 443 |
| 3. Escala psíquica y reencarnaciones   | 446 |
| 4. Lo incorpóreo y el alma en Platón. ¿Son las almas incorpóreas?  | 448 |
| 5. Textos sobre el alma incorpórea en los Diálogos   | 458 |
| B-2) El peculiar caso de los dioses en Platón  |     |
| 1. Definición de un dios en Platón. Tipos de dioses  | 472 |
| 2. Los dioses y lo incorpóreo en Platón  | 478 |
| 3. Textos sobre las almas de los dioses en los Diálogos<br>El <i>Epínomis</i> y la religión astral de Filipo de Opunte | 481 |
| Apéndice 1   | 485 |
| Apéndice 2   | 486 |



## **CAPÍTULO CUARTO**

### **Incorpóreos en Aristóteles**

Introducción

Cuerpos e incorpóreos en Aristóteles. Planteamiento general 489

#### **I. Cuerpos en Aristóteles**

1. Tipos de sustancias y tipos de cuerpos que distingue Aristóteles 494

2. Situación Precorpórea: los constituyentes de los cuerpos  
sublunares 497

3. Los verdaderos cuerpos simples 500

4. El lugar es tridimensional pero no es un cuerpo –ni es incorpóreo- 504

5. Unos cuerpos muy especiales: los cuerpos astrales etéreos 505

6. La importante distinción entre cuerpos físicos y cuerpos  
matemáticos 506

#### **II. Lo incorpóreo en Aristóteles**

1. Lugares donde aparece el término “incorpóreo” en Aristóteles.  
Comentario de los textos 513

2. Distinción entre incorpóreo e inmaterial 531

3. Cuerpos animados y almas incorporadas 536

4. A modo de conclusión provisional 542

5. Cuadro de incorpóreos en Aristóteles. Contraste con los  
incorpóreos en Platón 553

**CONCLUSIONES FINALES** 562

**BIBLIOGRAFÍA** 579



