

## Notas y Comentarios

# La Evolución del conocimiento helénico y El Discurso de Parménides

Comentario a dos trabajos de Walter Peñaloza

DAVID SOBREVILLA

Walter Peñaloza Ramella ha consagrado sus investigaciones filosóficas especialmente a estudios sobre filosofía del conocimiento —con excepción de la conferencia *Introducción al Humanismo* (1960) en la que también se reflejan algunos planteos gnoseológicos del autor. Dentro de estos trabajos destacan los que Peñaloza ha dedicado al conocimiento griego: *Evolución del conocimiento helénico* (1946), que fue su primer libro, y *El Discurso de Parménides* (1973), que es provisionalmente el último. La primera de estas obras es muy meritoria, porque traza un cuadro del conocimiento presocrático, que no tiene precedentes ni continuadores dentro de la filosofía peruana; y la segunda por la amplia interpretación de Parménides que allí propone el autor dentro del marco de su visión de la filosofía helénica. En la exposición que realizamos a continuación presentamos un resumen del primer libro; luego una síntesis del segundo; posteriormente, y dada la conexión temática e histórica entre estos dos trabajos, hacemos una crítica conjunta de ambos y, por último, formulamos un juicio sobre la validez de sus conclusiones.

### I

*Evolución del conocimiento helénico*, \* *Ilozoísmo-Eleatismo* (Lima, Sociedad Peruana de Filosofía, 1946) fue originariamente la tesis de Bachillerato de Peñaloza. Es parte de un trabajo mayor, advierte el autor en la Introducción, "y tiene como objeto trazar el marco histórico-filosófico dentro del cual se plasma el tipo de conocimiento propio de la gran filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles.

---

\* Esta es una transcripción de la escritura de W. Peñaloza que conservamos en este trabajo.

Por supuesto no equivale a una simple descripción del ambiente en que surge la filosofía clásica, sino que, por el contrario, muestra la aparición y lento robustecimiento de los motivos fundamentales de aquélla. Esclarece asimismo la singular unidad del espíritu griego en el terreno de lo epistemológico y esto proporciona datos para una mejor delimitación de la vida helénica. Fijada así la especie de conocimiento que los griegos realizaron, podrá ser contrastada con la especie propia de los tiempos Modernos" (p. I).

El libro consta de tres partes: en la primera examina el ilozoísmo en la segunda los antecedentes del eleatismo y en la tercera este último movimiento. *El sentido de la filosofía jónica* se titula la primera parte, y en ella Peñaloza comienza diciéndonos que el conocimiento helénico alcanza su dirección fundamental no de modo inmediato sino progresivamente. Dentro de la evolución del pensamiento griego habría dos grandes etapas: la breve y aparentemente secundaria del ilozoísmo y la más extensa y en apariencia principal que se inicia con Parménides y culmina con Sócrates, Platón y Aristóteles. El período comprendido entre Parménides y Sócrates puede ser también considerado como de transición y lucha entre las tendencias contrapuestas anteriormente (por lo que finalmente habría tres períodos: 1. El del ilozoísmo; 2. El de transición de Parménides y Sócrates; y 3. El de Platón y Aristóteles).

En cuanto al origen de la filosofía griega, Peñaloza sostiene que materialmente proviene del Oriente y espiritualmente del alma griega, tal como se ve del caso de la matemática. Esto explica que la filosofía haya nacido fuera de Grecia, en Jonia.

No se puede determinar el sentido de la filosofía jónica, mientras no se establezca contra qué reacciona, cuál es su fin. No basta con decir que persigue una coherente explicación del universo, lo que también busca el mito. Y sin embargo, el modo de explicación oriental y, generalizando, el mito, se opone al modo de explicación de la filosofía griega y, generalizando, de la ciencia griega. Lo característico de esta última es: primero, la relación de una conciencia con algo a lo cual atiende, y segundo el ser una actitud antinatural en cuanto se inmoviliza en un punto del devenir. En cambio, el mito, aunque tiene el mismo motor que la ciencia: el deseo de explicar el universo, se aparta de las cosas, se recoge sobre sí y no termina siendo sino una esfera cerrada y fantástica, en cuya superficie se reflejan aquellas. Por lo tanto, el mito no llega a dar cuenta del mundo, porque no atiende a las cosas, lo que sí sucede en la ciencia griega. En suma, la filosofía jónica reacciona contra el mito y persigue como fin la constitución de la ciencia o episteme.

Pero para precisar el sentido de la filosofía jónica es necesario además establecer el grupo de objetos al que dedica su atención y los resultados que obtiene. La primera forma de conocimiento es para los jónicos, sostiene Peñaloza, la sensación, y comple-

mentariamente una mirada abstractiva, por medio de la cual se desentienden de la multiplicidad de los fenómenos y señalan el principio que los explica.

Dos observaciones que acá se puede hacer son: primera, que pese a todas las diferencias que la actitud de los jónicos y las de los otros pensadores griegos se puede establecer ha quedado a partir de los ilozoístas como rasgo común a toda la filosofía griega un mismo modo de conocer: "el tenderse hacia los objetos y el escudriñarlos para captar las notas comunes" (p. 6). La segunda es que entre la ciencia jónica y la ciencia natural moderna no hay gran similitud: hay un rasgo parecido en cuanto ambas apuntan a lo físico, "pero mientras la ciencia moderna investiga en ese terreno fundamentalmente las relaciones de causalidad, la ciencia jónica se aplica a coger el elemento general de las cosas. Algo así como si el escolasticismo interviniera en la ciencia. Pero si se parecen poco en cuanto al *νόημα*, menos se parecen en la *νόησις*. El método de observación, comparación y generalización envuelve una homonimia y no tiene el mismo sentido en el ilozoísmo que en la ciencia moderna. En esta viene a ser la inducción; en aquélla es un proceso semejante al de la intuición eidética, y solo porque se refiere a cosas materiales no es eidético, y se integra con los momentos de la comparación y la generalización" (Id.).

En un sentido el arjé (principio) es la finalidad del ilozoísmo, dice Peñalosa, ya que aparece como el correlato de la *ἐπιστήμη*, como lo inmóvil. Comparándolo con el *εἶδος* posterior que nos entrega la nota propia de cada objeto, el arjé resulta ser muy vago: no nos entrega ni las particularidades de los objetos ni tampoco su ser. De otra parte, el arjé, que es el resultado del ilozoísmo, es insatisfactorio, pues el agua, lo infinito o el aire no constituyen el elemento común de todas las cosas, elemento que solo se lo va a lograr "en el ápice del movimiento iniciado por los ilozoístas, en la doctrina atomista, donde se forma la noción de algo verdaderamente general, *τὸ κυρίως ὄν, δὲν, τὸ ἀτόμον σῶμα*, no vienen a ser sino la materia, lo que Aristóteles llamará *ὑποκείμενον*" (p. 7). Frente al materialismo de los ilozoístas surge el espiritualismo de Sócrates. "Ἀρχή —εἶδη, ὑποκείμενον— ὄν, parecen ser así los extremos entre los que ha oscilado el pensamiento helénico" (Id.).

Preguntas que según Peñalosa quedan luego de estas primeras comprobaciones son las siguientes: ¿es la filosofía jónica el antecedente de la ciencia natural de nuestros días?, ¿es esta misma ciencia, sólo que en germen, todavía balbuciente, o no tiene nada de común con ella, o cabe relacionarlas únicamente desde cierto punto de vista y en cierta medida?, ¿es posible que frente a una actitud epistemológica como la socrática —a la que Peñalosa ha comparado el conocimiento jónico— se den objetos que no sean el *εἶδος* o *καθόλου*? ¿cuál es la naturaleza de la mirada abstractiva que fija lo múltiple en el conocimiento jónico?

La segunda parte del trabajo: *Antecedentes del eleatismo*, comprende una primera sección sobre los pitagóricos. En opinión de Peñalozza se produce aquí un cambio casi brusco: el pitagorismo se enlaza en sus orígenes con el ilozoísmo y toma de él algunas opiniones, "aunque sin restringirse a ellas, superponiendo, por el contrario, aquellos elementos que dibujan su perfil propio. Todo lo cual determina una combinación extraordinaria del ἀρχή material con causas incorpóreas, οἱ ἀριθμοί, típica de un período de transición" (p. 11). Existen concepciones ilozoístas en el pitagorismo como que el arjé es el fuego y otras que se han desarrollado a partir del ilozoísmo como la de las *enantioseis* u oposiciones y otras propias del pitagorismo como las doctrinas de los mathémata y los números. "De un atento estudio parece desprenderse la siguiente conclusión: a lo largo de la evolución de la doctrina pitagórica se nota al lado de un principio material otro que es inmaterial. Pero lejos de que con ello el primero se eleve —por decirlo así—, es el segundo el que baja y se degrada" (p. 13); en efecto, el arithmos resulta a la altura del puro fuego: él es concreto, es materia, es extenso.

Sin embargo, el arithmos no es arjé desde cierto punto de vista: "considerando los matices de significación propios del término, matices que brotaron en la escuela jónica, de la cual son inseparables"; "Pero desde otro punto de vista, considerando por encima de esos matices que siempre el ἀριθμός es principio, y principio material de las cosas, sí es arjé" (p. 15).

Veamos ahora la posición del pitagorismo en relación a la escuela jónica y a las que se desarrollarán después, en relación a la ἐπιστήμη y al objeto que constituye su tema, el ἀριθμός. "... el estudio del ἀριθμός nos proporciona estos datos: 1) El ἀριθμός tiene un aspecto concreto y otro aspecto abstracto o puro; 2) ocupa un lugar intermedio en cuanto a la corporalidad o incorpóralidad; 3) desde el punto de vista de su amplitud y del darnos la esencia de las cosas ocupa también un lugar intermedio entre el ἀρχή y el εἶδος ο καθόλου" (p. 18). En cuanto a la ἐπιστήμη, Peñalozza descubre una serie de caracteres correspondientes a los hallados en el ἀριθμός: 1) "con el pitagorismo surge por primera vez la distinción nítida entre τὰ μαθήματα y ἡ φυσική, aunque tal vez sin que se teorice sobre ello" (p. 18); 2) "Filosofar pitagóricamente es ascender del plano en que se mantiene la escuela jónica a un plano presentado e inédito, mas por virtud escondida e inarrancable es quedarse contra toda su voluntad y, no obstante, voluntariamente, en el mundo sensible" (p. 20); ... lo que se expresa concretamente según Peñalozza en que contra lo que pudiera esperarse el pitagorismo prefiere la física a las matemáticas. "La doctrina pitagórica es, en consecuencia, θεωρία φυσική" (Ibidem); 3) "el pitagorismo en el dilatado período por el que se extiende su historia, y hasta la primera mitad del siglo V a. C., sólo alcanza a esbozar y

nada más que rudimentariamente, porque así lo determina su naturaleza íntima, la *ἐπιστήμη* como definición" (p. 22).

El pitagorismo tiene según Peñalozza un carácter de transición, pero con él comienzan a entrar ocultamente en crisis los conceptos de la filosofía jónica, lo que significa que "el objeto material de la *ἐπιστήμη* se disgrega, comienza a disgregarse (paso del *ἀρχή* al *ἀριθμός*), y correlativamente el modo de conocimiento helénico se afirma, pues se dirige a un objeto más conforme con su esencia" (p. 23).

La obra de Jenófanes significa la acentuación de la huida del mundo sensible. En ella tiene importancia la época en que vive el pensador: entre el 592 y 492 a. C. La presencia del orfismo ha dado lugar a que el interés de lo inmanente ceda y el de lo trascendente aumente. Porque el hombre está entonces desorientado dirige su atención a objetos nuevos y hasta entonces insospechados. Es con Jenófanes y no con Pitágoras con quien, según Peñalozza, el problema religioso ingresa en el campo de mira de la filosofía. En efecto, para Pitágoras la *ἐπιστήμη* era una cosa y la práctica religiosa otra; en cambio, Jenófanes trae a avizoramiento teo-rético la naturaleza de Dios. La religión homérica era antropomor-fista y politeísta y también lo era la religión no oficial; ambos aspectos van a ser el blanco de los ataques de Jenófanes. En primer lugar, el politeísmo, en lugar del cual él coloca el monoteísmo o por lo menos una tendencia monoteísta. Frente al mundo fáctico de los dioses, hombres y fenómenos naturales, Jenófanes postula un dios único y supremo. En segundo lugar, él critica el antropo-morfismo religioso sea interior o anatómico. Aquí "se abre paso", dice Peñalozza, "la conciencia, el sentimiento, de que ciertos valo-res no pueden ser dejados al arbitrio humano, puramente indivi-dual y psicológico. Lo divino, por su calidad, no puede ser cosa dejada a la mano del hombre. Se trata de algo independiente de la sensibilidad y demás actos psicológicos, es una dimensión ra-dicalmente diversa, objetiva" (p. 32). Lo divino es lo no físico y lo no humano, y si es arjé tiene un carácter distinto del arjé ilozoísta: no es principio cronológico ni sustancial del mundo.

Además de la sección teológica de la obra de Jenófanes —cuya concepción religiosa positiva Peñalozza no entra a estudiar— encuentra él que aquella posee una sección científica, que se subdivide en los fragmentos sobre la naturaleza y en los fragmentos sobre el modo del conocimiento científico. A estos últimos se vuel-ve a continuación el autor. Hay en ellos, sostiene, un escepticis-mo radical frente al conocimiento de la naturaleza, que se debe a una pérdida de confianza en la sensación, escepticismo que se da coetáneamente con el hecho de que el mundo físico se vuelva un enigma para el hombre. Y no es que Jenófanes deje de hacer ciencia o que no busque más la verdad: lo que acontece es que el objeto de la ciencia no es para él más lo físico sino lo divino.

Lo físico solo es para él materia de opinión, de doxa. Además, Jenófanes comprueba que nuestras impresiones sensibles son relativas.

Veamos ahora el puesto que corresponde a Jenófanes en el proceso del conocimiento helénico, dice Peñaloza, estableciendo para ello sus relaciones con las escuelas precedentes. Mientras que el conocimiento hilozoísta es exclusivamente natural y el pitagórico establece una partición entre lo matemático y lo físico, pero concediendo igual importancia a ambos, Jenófanes también establece una partición, pero entre lo divino y lo físico, valorizando a lo divino como científico y desvalorizando a lo segundo como lo que es materia puramente de opinión. En cuanto al objeto del conocimiento, para el ilozoísmo es el arjé, para el pitagorismo el número y para Jenófanes Dios. Dios se opone tanto al arjé como al número, porque es totalmente afísico. En relación al *δν* hay una semejanza, pero nada más. En consecuencia, concluye Peñaloza, se puede decir "que esa intención dirigida a lo físico se ha desprestigiado, y que por tanto la crisis velada que estaba implícita en el pitagorismo se ha hecho visible, ha estallado, ha devenido completa e integral. El pitagorismo significó que se comenzaba a salir de lo jónico, Jenófanes significa que se ha salido ya" (p. 41).

"Frente a la ruptura que con Jenófanes se instala en el pensamiento griego", sostiene Peñaloza, "la obra de Heráclito... representa el más gigantesco esfuerzo de síntesis... En buena cuenta el mérito de Heráclito es haber aplicado el método afísico a lo físico, es haber encontrado estructuras objetivas, no sensibles, dentro del mundo natural" (p. 43). "Como Jenófanes, Heráclito es antes que nada hombre religioso, moralista y teórico del conocimiento y solo en segundo término un físico. Pero por otro lado, no se resigna a aceptar la total incognoscibilidad de lo *φυσικόν*" (p. 44). La tesis esencial de Heráclito es que, pese a que la mutabilidad de los fenómenos da lugar a su incognoscibilidad, podemos conocer el cambio mismo; lo que implica que sí cabe *ἐπιστήμη* frente a lo *φυσικόν*; pese a que el conocimiento que se logra es puramente formal. El cambio se nos revela como un devenir entre contrarios. "El mundo es, porque deviene, y porque deviene entre contrarios. Quitemos con la imaginación estos datos característicos y la realidad se esfumará. Ellos constituyen entonces el marco eidético de lo *φυσικόν*. Así, el mundo físico es, no puede dejar de ser, conjunto de fenómenos diversos y contrarios en permanente cambio de un lado a otro" (p. 45). Por ello mismo no cabe considerar el cambio como un elemento perturbador dentro del cosmos; sino que el mundo, lo *φυσικόν*, nace del cambio. El mundo es pues cambio, pluralidad, diversidad, en suma "una bella armonía". De otro lado, aunque el devenir tiene lugar entre contrarios no se agota en dos instantes, sino que transcurre siempre de nuevo entre ellos. "La cosa que deviene, por consiguiente, está siempre en movimiento;

en cada instante tiene un modo nuevo de ser" (p. 46). Ahora bien, sostiene Peñaloza, de lo anterior no se debe entender que cuando Heráclito dice que el mundo físico y las cosas son porque devienen, piense que en verdad no hay ser sino solo devenir, es decir, que profesara un fenomenismo puro; sino que la conjunción "porque" tiene en la proposición anterior un sentido moral y significa que "el devenir es una estructura esencial que se agrega a lo que *φυσικόν* para traerlo a realidad. Existiendo meramente, lo *φυσικόν* no sería lo que es. Es *φυσικόν* en cuanto existe y deviene... En verdad, en Heráclito, lo primero es el ser y lo que está después es el devenir. Ocurre solamente que Heráclito no para mientes en el ser de lo *φυσικόν*, acaso porque se trata de un supuesto evidentísimo, y concentra su atención en aquella estructura modal, en aquellos rasgos que delimitan y especifican lo *φυσικόν*, destacándolo del ancho e indeterminado campo del ser. Así, cuando Heráclito nos manifiesta que "en los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos" esta afirmación debe entenderse válida exclusivamente en el plano del devenir, no en el del ser" (p. 47). Otro equívoco que debe evitarse es en opinión de Peñaloza el que se ha formado en torno a la palabra "armonía" que sólo tiene el sentido de conjunto o reunión que constituye el universo, pero que se ha querido entender como si fuera sinónimo de equilibrio, unidad y hasta de identidad de los contrarios. La interpretación que propone le parece al autor la más sencilla y poseedora de impleción intuitiva, a diferencia de lo que sucede con las otras interpretaciones (p. 50).

A partir de estas ideas se puede comprender la concepción heracliteana de que la guerra es común y la justicia lucha, y que todas las cosas llegan a ser a través de la lucha y la necesidad (Fragmento B 80). Guerra y lucha son aquí el superponerse constante de los estados en el mundo físico, dice Peñaloza; por ello sostiene Heráclito que "la guerra es común y se encuentra en todo el universo, pues nace de la esencia misma de lo *φυσικόν*. El mundo físico es el espectáculo de un eterno construir y arrasar, elevamiento paulatino y siempre renovado y desmoronamiento perpetuo" (p. 50). Todo llega a ser mediante el cambio.

La esfera en que son válidas las afirmaciones de Heráclito, el objeto que corresponde a los conocimientos por él establecidos, es lo *φυσικόν*. El toma pues la defensa del ilozoísmo contra Jenófanes. Ahora bien, en lo *φυσικόν* se puede distinguir dos sectores: el concreto representado por el conjunto de cosas y hechos que están fijados o que se producen *hic et nunc*; y el formal que desentendiéndose de la multiplicidad de datos sensibles se aplica a escudriñar los rasgos universales de la naturaleza, es decir, la *μορφή* de los fenómenos. Es necesario observar que no se trata de dos especies diversas en el mundo físico, ni de objetos que se superpongan como el género o la especie, sino de modos objetivos de

una misma realidad: la naturaleza física. Pues bien, Heráclito es el primero que dentro de lo φυσικόν se eleva a la aprehensión de sus condiciones o leyes formales, que estudia lo φυσικόν κατὰ μορφήν. Si esto es así, quiere decir que ha abandonado la ὕλη, y ya no es un ilozoísta, sino que incluso se contrapone a este movimiento. Es cierto, dice Peñaloza, que Heráclito quiere defender a los jonios, pero a la larga quien ha triunfado es Jenófanes. En efecto, en su afán de reivindicar el estudio de lo φυσικόν postula en él lo ἀφυσικόν de Jenófanes: la forma, una estructura que pertenece al reinc del εἶδος, del ὄν y no del ὑποκείμενον, lo que es la posición de Jenófanes. "Así se comprende lo que en un momento afirmáramos: que Heráclito realiza una síntesis asombrosa por lo perfecto de sus ratificaciones y claudicaciones, que funde la tendencia jónica y la dórica, la mirada a lo φυσικόν y a lo ἀφυσικόν. Asimismo se hace evidente, como dijéramos, que Heráclito en realidad aplica el método afísico (buscar lo universal) a lo físico" (pp. 52-53).

Otras observaciones de Heráclito que Peñaloza relievaa son su reducción del valor epistemológico de los sentidos (p. 53) y la jerarquía que establece entre los distintos modos de percepción: hay sentidos inferiores y otros superiores, jerarquía determinada en razón de una preferencia por la intuición inmediata. ¿Se puede descubrir la sustancia universal con una absoluta certidumbre? Ningún fragmento lo dice, pero Peñaloza piensa que se puede inferir indirectamente que no. En este caso parecería que en la obra de Heráclito existe una contradicción: él descalifica el conocimiento de lo φυσικόν como ἐπιστήμη aceptándolo solo como δόξα, pero sin embargo elabora una física. Esto mismo lo lleva a solicitar que se afine la conciencia, que se ascienda a la forma y que se tenga confianza en los hechos concretos. Heráclito es metafísico precisamente en el sentido de pedir que se rechace lo sensible y se busque la forma eterna de lo φυσικόν: la armonía no aparente. Esta posición revela la distancia que se abre entre el ilozoísmo y Heráclito, y pone de manifiesto que, pese a todo, ha cambiado la Weltanschauung helénica. "El signo jónico está caído y no volverá a levantarse con éxito" (p. 55).

En la tercera y última parte de su libro, Peñaloza trata del Eleatismo, es decir, de Parménides, a quien él separa de Zenón (p. 92). Parménides es el pensador que representa la cumbre de este período y en su obra se entremezclaa la potencia abstractiva de los dorios y la riqueza sensible de los jonios, aunque sin llegar a una fusión (p. 59). El problema central que el poema de Parménides suscita es "el de saber el sentido exacto en que su obra influyó para determinar de un lado la ἐπιστήμη, y por otro el campo de objetos a que la ἐπιστήμη se dirige" (p. 60). Luego de traducir el poema, Peñaloza comprueba que en él "aparecen perfectamente diferenciadas dos realidades, cada una encerrada en sí misma, impenetrable a la otra, como siglos más tarde la res cogitans y la



res extensa de Descartes... Δόξα y ἀλήθεια, estas son las dos esferas que el poema parmenideano nos ofrece... Salta inevitable la necesidad de ... mostrar las relaciones que entre ambas realidades se dan" (p. 66). Al hacerlo entiende Peñalozza que se habrá resuelto el problema capital de qué llega a ser en Parménides la ἐπιστήμη y su correlato objetivo. Luego de pasar revista a diversas interpretaciones y de mostrar por qué las considera insatisfactorias, procede Peñalozza a esbozar su propia exégesis. En su opinión, en el poema hay las siguientes esferas y caminos:

A) Esfera del ὄν

- 1) Camino de la verdad: el del ser
- 2) Caminos engañosos:
  - a) el del no ser
  - b) el del ser y no ser

B) Esfera de la δόξα

- 1) Camino de la certidumbre: el del διακόσμος
- 2) Caminos engañosos: las múltiples opiniones humanas.

Resumiendo sus ideas, Peñalozza escribe: "Parménides distingue dos grandes campos de objetos: el físico y el del Ser. Los modos como nos ponemos en contacto con ellos son diversos. Con el mundo físico nos relacionan los sentidos; y los pensamientos que acerca de dicho mundo formamos descansan íntegramente en los datos que los sentidos nos ofrecen (Fr. 16). Con el Ser nos pone en relación el pensamiento, mas un pensamiento puro, libre de los sentidos que procede por su misma mismidad y al margen de lo φυσικόν. Para este pensamiento desprendido de lo sensible, que, si acaso se dirigiera a este mundo, estaría como ciego por faltarle las antenas de los sentidos, el ambular por el mundo del Ser le resultaría fácil y seguro. Las cosas aquí son transparentes y cristalinas... En el Ser no hay multiplicidad, no hay movimiento, no hay infinitud, origen ni destrucción. Es cierto que tal Ser no posee la presencia concreta y diríamos imperativa que tiene lo físico, porque es inmaterial, y así algunos espíritus groseros podrían mirarlo con escepticismo. Sin embargo, de su existencia no podemos dudar, —y aquí la famosa proposición parmenidiana— "lo mismo es pensar y ser" (Fr. 3). ¿Qué quieren decir exactamente estas palabras? ... que sin el Ser no se encontraría el pensar (Fr. 8:35-36), que el pensamiento acerca del Ser no existiría si el Ser mismo no existiese previamente. Por tanto, si pensamos acerca del Ser es porque el Ser se da de hecho frente a nuestro pensamiento y está siendo objeto de él. De donde se desprende que así como los sentidos nos revelan el mundo sensible, el puro pensamiento nos revela el mundo del Ser; y así como si no existiese

el mundo sensible, no tendríamos representación de él y la facultad de percibir permanecería muerta y sin actualizarse, del mismo modo si el Ser no existiese no habría el pensamiento de él y muerta igualmente estaría la facultad de pensar. Por eso es que el no ser, que no existe, "no es decible ni pensable" (Fr. 8:8-9): careciendo de existencia es una nada frente al pensamiento, y por consiguiente no se le puede traer ante él (Fr. 2:7); el pensamiento al intentar movilizarse nada toca, no halla resistencia, y queda inmovilizado, no llega a ser algún pensamiento" (pp. 88-89).

Por lo tanto, Parménides pone de relieve dos realidades diversas, los actos que nos conectan con ellas y el contraste entre aquellas dos especies de conocimientos: el que apunta al *ὄν* y el que apunta a lo *φυσικόν*. El primero posee una certeza apodíctica y el segundo es meramente probable. "En ese lado la *ἐπιστήμη*, la verdadera ciencia; en este lado la *φυσική*, ciencia aparente. 'Αλήθεια y δόξα, he aquí la indestructible antítesis epistemológica que Parménides establece definitivamente después de Jenófanes. Más aún. He ahí, en la jerarquía que introduce Parménides, la gradación que se perenniza en la filosofía helénica: siempre en primer lugar, por encima de todo, la ciencia del Ser y, en general, la forma; luego, en segundo plano, el conocimiento de la naturaleza" (p. 90). En Parménides, dice Peñalosa, no hay dos físicas, sino solo una física y después algo que no es física, sino el conocimiento del Ser. El es el iniciador de un nuevo estilo de pensamiento y la culminación de oscuras tendencias del alma griega, del paso del *ὑποκειμένον* al *ὄν*. Antes de Parménides lo no sensible todavía no era *ὄν*. "Solo Parménides lo configura. En él también alcanza nítida formulación de la teoría de la *ἐπιστήμη*. 'Επιστήμη es, y será para siempre dentro de la cultura helénica, conocimiento apodíctico logrado en la intuición de las formas. De ella queda extrañada sin más toda aprehensión de lo sensible concreto e individual obtenido por los sentidos" (p. 91).

De estos desarrollos se observa que Peñalosa aproxima a Parménides a los pitagóricos, a Jenófanes y a Heráclito, y lo separa de los ilozoístas, de Zenón y los atomistas. Desde el año 600 a comienzos del siglo V<sup>o</sup> (500 a 450) se darían dos corrientes: la materialista que se sucede ininterrumpidamente de Tales hasta Demócrito pasando por Anaxímenes, Anaxágoras, Empédocles y Leucipo; y la formalista o eidética que esbozada en el pitagorismo continúa con Jenófanes y Heráclito y se purifica y se define con Parménides. Posteriormente pasa a Sócrates y se transforma definitivamente en la médula del filosofar helénico. Parménides es un metafísico, porque se despreocupa de lo sensible concreto y porque se aleja de lo *φυσικόν* en general, de todo lo que es naturaleza. Esta solo subsiste como objeto de segundo orden, del que solamente logramos un conocimiento inferior. El verdadero objeto de la filosofía es el Ser y el conocimiento que de él logramos es el

único que merece ser llamado ἐπιστήμη. De Parménides estas ideas han pasado a Platón y Aristóteles.

## II

*El Discurso de Parménides* es el último libro de Walter Peñaloza y ha sido publicado en 1973 (Lima, Editado por Ignacio Prado Pastor, 1973). Este libro consta de una introducción sobre "La concepción helénica del mundo", del texto griego y traducción del discurso de Parménides, de un capítulo con comentarios al poema, y de un segundo capítulo sobre la relación entre las dos partes del discurso —además de esquemas, bibliografía, índices y otros elementos formales.

Toda época y todo pueblo poseen una concepción del mundo, comienza diciendo Peñaloza, esto es, un modo de valorar y ordenar lo humano y lo no humano hasta que constituyan un todo más o menos coherente. La concepción del mundo no contiene solamente ciertas convicciones sobre la naturaleza del universo, sino que implica un conjunto de actitudes, preconcepciones y suposiciones que se transparentan en todas las obras humanas. Es esto precisamente lo que distingue a la cultura de la concepción del mundo, que consiste fundamentalmente en el sistema de actitudes y suposiciones que están a la base de las creaciones de un pueblo y de una época. Hacer historia en profundidad no consiste en quedarse en el nivel cultural, sino en penetrar en la concepción del mundo subyacente, que podrá ser fácil encontrar en las sociedades primitivas, pero que seguramente será muy difícil hallar en las sociedades más desarrolladas. Una concepción del mundo es coherente, pero no en razón de su evidencia, sino de su lógica interna. Esto en el sentido de que su arquitectura interior es "racional", y de que sus principios son capaces de dar cuenta del mundo circundante. Toda concepción del mundo posee una cierta permanencia, y en su formación y cambio hay que ver un diálogo entre el hombre y la realidad.

Los rasgos característicos de la concepción helénica del mundo son el equilibrio, lo eterno y lo universal, que conforman la serenidad griega, y se oponen al desequilibrio, la mutabilidad y la diversidad, que pueden ser llamados el principio perturbador (p. 34). La serenidad y el principio perturbador han sido contrapuestos por Nietzsche con el nombre de espíritu apolíneo y espíritu dionisiaco. El mismo Nietzsche eligió para caracterizar la concepción helénica del mundo el espíritu dionisiaco, pero este punto de vista cree Peñaloza que es profundamente erróneo, pues es la serenidad la que tipifica el desarrollo del pueblo griego (p. 59), desarrollo que ha ido de lo ἠποκείμενον hacia el ὄν (p. 60). En cambio, Nietzsche aspira a que el recorrido se invierta y vayamos del ὄν al ἠποκείμενον. "Tanto los griegos como Nietzsche no se contentan con el mundo

de lo individual y lo trascienden; y todos van en busca de lo universal. Pero mientras los griegos rebasan la individualidad y la diversidad de las cosas para arribar al mundo de lo universal que es la forma común de los objetos, Nietzsche va más allá de ellos para confundirse con la materia indiferenciada de todo, a lo que él llama unvierval. Los griegos, al menos los que vivieron del siglo VI a. C. en adelante, anhelaban la inmovilidad y permanencia de la forma eidética; Nietzsche persigue la fusión con la movilidad eterna y trágica del devenir. Se trata de dos universales contrapuestos e irreductibles. Pero en el espíritu griego se huía del uno (el que Nietzsche prefiere) para arrojarse en la contemplación del otro" (p. 60).

En un Excurso Peñalozza termina su introducción indicando que interesa examinar el aporte de Parménides al discurrir del pueblo griego del ὑποκείμενον al ὄν; y defiende contra la denominación del poema como "Ácerca de la Naturaleza" la de "Discurso de Parménides".

Peñalozza inicia el capítulo primero examinando el Proemio del Discurso —en el que las diosas aparecen poniendo a Parménides en el camino "que entre todos los comunes dirige al hombre sabio"— y manifiesta que este punto de partida no es transparente, pero que no es arbitrario. La manera de arribar a la verdad está aquí constituida por el poder de análisis y por el poder de aprehensión de la verdad. Por su intermedio Parménides llega a la Verdad misma, simbolizada por la diosa que le trasmite la doctrina que constituye al cuerpo del discurso. Parménides es pues guiado por un *deus benignus*, a diferencia de Descartes que es obstaculizado por un *deus malignus*.

La doctrina de la diosa comienza afirmando que hay un camino de la persuasión y otro no creíble. El primer camino muestra que el ser es y que no puede no ser —lo que no hay que considerar como una proposición analítica, sino como una aproximación a la realidad (p. 93)—; y el segundo que el no ser no puede no ser conocido, porque no es acercable, ni puede ser expresado, porque es incognoscible (p. 97). Luego se afirma que pensamiento y ser se encuentran estrechamente interrelacionados, y que el ser es la condición para que el pensamiento se configure (p. 104), afirmación que no es resultado ni de un ejercicio lógico ni de una elucubración mental, sino de la contemplación del ser (p. 106). El objeto del pensamiento es el ser y sus caracteres, que son cosas lejanas, que por la razón se tornan firmemente presentes. La razón tiene que someterse a su objeto y no puede separar al ser del ser (p. 109). El análisis del ser es equipotente: no importa por donde se comience (p. 110). Un tercer camino, también excluido y que viene a ser el segundo, es aquel en que se intenta unir ser y no ser, como una sola realidad (p. 112). Las primeras señales del ser nos muestran su complejidad, imperturbabilidad y ausen-

cia de fin como rasgos fundamentales de los caracteres del ser: la carencia de origen y su indestructibilidad (p. 112). Otras señas nos muestran que el ser es completo y se da todo conjuntamente, es uno y conexo (p. 124). Se encuentra al margen del tiempo, es inengendrado e indestructible (pp. 125-127). La reflexión sobre estos caracteres del ser es en parte ontológica y en parte epistemológica (p. 132). Otros rasgos del ser son su semejanza, equiintensidad, plenitud, continuidad, inmovilidad y finitud —en el sentido de ser cerrado sobre sí mismo, de no ser indigente (p. 135 y sgtes.). En la última sección de la primera parte del discurso, Parménides realiza una suerte de resumen de todo cuanto lleva dicho (p. 141).

La segunda parte del discurso se refiere a las opiniones humanas, a la "vía trillada de los hombres". Los objetos y relaciones que aquí se tratan pertenecen al mundo físico. Sin embargo, hay una drástica diferencia epistemológica entre él y los ilozoístas: "Para estos, captar la naturaleza mediante los sentidos y explicarla en términos sensoriales era hacer ciencia y llegar a la verdad. Para Parménides, captar la naturaleza mediante los sentidos es precisamente la forma de no llegar a la verdad" (p. 147). La física que Parménides expone en esta parte es una física de contrarios: los principios constitutivos del universo son dos: la luz y la noche (p. 150), principios no materiales, sino antes bien un tanto impalpables (p. 156). Los escuetos e inconexos fragmentos cosmológicos nos muestran una imagen estática del universo con un núcleo pleno de oscura noche y una periferia de pura luz, y luego un proceso de avance de la luz y de interpenetración con la noche, proceso que acontece dentro de ciertas medidas y límites (p. 157 y sgtes.). Una última cuestión es la de qué puso el universo estático en el proceso de avance de la luz, a lo que Parménides responde que fue el amor (p. 160 ss.). Aquí se revela no un ciego azar sino una necesidad (p. 163). Por lo tanto, hay una marcada semejanza a este respecto entre la primera y la segunda parte del discurso.

En el segundo capítulo del libro, Peñalosa busca establecer la relación entre las dos partes del discurso de Parménides, y luego de exponer como en su obra sobre la *Evolución del conocimiento helénico*, sus discrepancias con las otras tesis al respecto, señalando que estas últimas han venido a confirmar su planteamiento de 1946. "En cierto modo, las ideas avanzadas por diferentes críticos, desde Riezler en adelante, han convergido en apuntalar nuestra concepción de las relaciones entre la ἀλήθεια y la δόξα, naturalmente no en forma directa, sino en forma indirecta y parcial" (p. 219). Esto lo trata de probar a través de una amplia discusión con las otras interpretaciones.

La conclusión es que "El hecho sustantivo en la doctrina de Parménides, después del descubrimiento de la esfera del ὄν, es el

oscurecimiento del mundo físico. El devenir propio de la naturaleza no permite conocimiento ninguno acerca de ella, sino solo opinión" (p. 302). Tan solo mucho tiempo después, en la época de Galileo, los hombres creyeron descubrir en el flujo de las cosas ciertas estructuras permanentes accesibles a la conciencia, con lo que pudo constituirse la física moderna. "La obra de Parménides representa, así, una encrucijada decisiva en la historia del pensamiento humano: se cierra el camino del conocimiento de la naturaleza (solo puede haber opinión), y se constituye con perfiles claros la ἐπιστήμη como el conocimiento de las formas necesarias, eternas y evidentes" (p. 303). Por lo tanto, la actitud de Parménides no fue —como lo hubiera querido Nietzsche— de acercamiento al devenir, sino más bien de alejamiento. En el fondo, sostiene Peñaloza, Nietzsche, que adolecía de una ceguera completa para todo orden, tanto en la naturaleza como más profundamente en el ser, no comprendió al hombre griego, "cuya aspiración, desde el lejano brote de la filosofía helénica en la Jonia, fue la búsqueda de algo permanente en medio del devenir" (p. 304). El oscurecimiento del mundo físico provocado por Parménides quedó como un hecho incontrovertible y que no necesitaba demostración, como se puede ver de los escritos de Platón y Aristóteles. Lo que impide el conocimiento de la naturaleza es el devenir y de allí la necesidad de sobrepasarlo. "La aspiración a sobrepasar el devenir y alcanzar mediante el conocimiento algo fijo y eterno se plasma definitivamente, con el esfuerzo de Parménides, ἐν τῷ ἔοντι, πᾶρεκ τῆς δόξης", y permanecerá así hasta fines de la Edad Media, en que, por una conjunción de diversas circunstancias, aparece como nuevo ideal del conocimiento πᾶρεξ τοῦ ἔοντος, ἐν τῇ δόξῃ". (p. 305).

«Jorge Puccinelli Converso»

### III

Los trabajos de Peñaloza sobre la *Evolución del conocimiento helénico* y sobre el *Discurso de Parménides* suscitan en primer lugar reparos metódicos: les falta una mayor base filológica, cometen el error de aplicar conceptos muy posteriores al pensamiento griego y no sitúan en su contexto los textos que presentan. No es este el lugar para hacer una crítica de la traducción de Peñaloza del Poema de Parménides, pero sí podemos ejemplificar los reparos anteriormente indicados analizando sus versiones. La palabra griega φύσις proviene de la raíz indoeuropea bhú, bheu y significa en un principio origen, crecimiento, forma natural o constitución de una persona o cosa como el resultado del crecimiento, orden regular de la naturaleza, la naturaleza como poder originante, substancia elemental (Cf. Lidell-Scott. *A Greek-English Lexikon*. London, Oxford, 1958<sup>o</sup>; Mengue-Güthling. *Enzyklopädisches Wörterbuch der griechischen und deutschen Sprache*. Berlín,

Langenscheidt, 1964<sup>18</sup>). Por todo, Heidegger ha reclamado que la φύσις es el nombre original griego de lo que posteriormente se llamará ser (por ej. *Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1959, p. 54). τὸ φυσικόν es pues el dominio de lo concerniente a la naturaleza tomada en este sentido, y en ningún caso lo físico en el significado del mundo sensible, tal como lo entiende Peñaloza (*Evolución*, p. 5). Ἄρχή significa en un inicio primer principio, origen, elemento, causa, soberanía, imperio, todo lo cual no puede tomarse en un sentido material. Sin embargo, para Peñaloza la ἀρχή "se caracteriza por ser de una materialidad absoluta" (*Evolución*, p. 15). La primera traducción representa la sustitución de una representación griega original (ἀρχή = naturaleza) por una posterior (ἀρχή = naturaleza sensible), y la segunda significa un cambio en el sentido de una palabra. Es claro que si se adoptan estos procedimientos la construcción ulterior del desarrollo de la filosofía griega resultará arbitraria, lo que precisamente sucede en el caso presente. Peñaloza encuentra una evolución del materialismo de los hilezoístas al idealismo de Platón y Aristóteles, pero ello se debe a que interpreta los conceptos hilezoístas de φύσις y ἀρχή materialistamente. Se comprobará que esta es una construcción inaceptable si se considera que también para Aristóteles la filosofía se ocupa con las ἀρχαί, y que para él ἀρχή es lo primero en el orden del ser, del devenir o del conocimiento (*Met.* 1013 a 17). Por otro lado, es sorprendente lo poco que recurre Peñaloza al contexto griego. En general su punto de vista es que la interpretación debe ser razonable y coherente, a lo que agrega el criterio de la "impleción intuitiva" que la exégesis debe poseer (*Evolución*, p. 50). Estas pautas son profundamente cuestionables. En principio, y como Heidegger ha mostrado (*¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1958, p. 188 y sgtes.), representa muy poco traducir por ej. λέγειν y νόειν por decir o pensar, pues aunque esta versión sea de acuerdo al diccionario correcta, lo que importa es una traducción filosófica es lo que los griegos entendían por λέγειν y νόειν, para lo cual es menester recurrir al contexto. En este sentido es necesario pero no suficiente que una versión sea filológicamente correcta; además, se requiere que ella traslade al lector al ámbito desde el que el texto original se expresa. Los criterios de la razonabilidad, coherencia e impleción intuitiva no bastan. En efecto, una exégesis puede llenar estos requisitos desde el punto de vista de la comprensión del traductor, pero no del autor.

Lo que en la investigación de Peñaloza sobre Parménides llama además la atención es su carácter sorprendentemente anticuado. En 1946, cuando la realizó en el marco de su trabajo sobre la *Evolución del conocimiento helénico* —redactado en realidad antes en forma de tesis de Bachillerato—, podía ser comprensible que el estudio se centrara sobre todo en el problema de la rela-

ción entre la primera y segunda parte del Poema. Pero en 1973, casi treinta años después, es incomprensible que el centro de gravedad del libro de Peñalozza continúe siendo el mismo; porque entre tanto, como lo ha reparado E. Tugendhat ("Das Sein und das Nichts" en *Durchblicke*; Frankfurt del Meno, Klostermann, 1970; pp. 134-135), el interés de la investigación se ha volcado sobre otros problemas que parecen menos estériles: las dificultades filosóficas de la primera parte del Poema y los presupuestos ontológicos de la argumentación parmenideana, sobre todo la cuestión de si Parménides emplea la palabra 'ser' en el sentido de existencia y si confunde este significado con el ser predicativo (la tesis de Kirk-Raven) o si emplea la palabra 'ser' en el sentido del ser veritativo (Boeder, Hölscher, Kahn, Mourelatos). Naturalmente, Peñalozza puede sostener que el problema de la relación entre las dos partes del Poema es más importante que los posteriormente surgidos, y se podría agregar que su estudio no necesariamente tenía que determinarse por el estado de los problemas en la investigación parmenideana; pero lo que no es admisible es que, pese a que Peñalozza discute mucho de la literatura última sobre Parménides, no trate en absoluto la cuestión del sentido del ser en el Poema (si usa la palabra ser en un sentido existencial, predicativo, veritativo o en qué sentido la emplea).

También llaman la atención las deficiencias bibliográficas en el trabajo sobre Parménides de 1973 —ya que una información abundante no se podía exigir al graduando en la tesis. Falta en la obra de 1973 toda mención a la notable historia de la filosofía griega de W.K. Guthrie, a los trabajos filosóficos de Heidegger, Bröcker, J. Beaufret y Gadamer sobre los presocráticos, y a los trabajos filológicos sobre Parménides de Fränkel, Kahn, Owen, Verdenius —entre otros—, además de que el autor desconoce la versión mayor del estudio de Hölscher sobre Parménides. Por otro lado, el libro ofrece filológicamente diversos otros problemas: se presenta como una edición del Poema (p. 1), pero en realidad solo contiene su texto, sin ninguna indicación de las variantes y de las conjeturas alternativas; los comentarios omiten confesadamente varios fragmentos (Nota de la página 164), lo que en un libro de esta extensión no es excusable; y la Bibliografía no orienta sobre las ediciones empleadas de Platón y Aristóteles, de Nietzsche al que el libro discute largamente— sólo nombra la traducción española de *El origen de la tragedia* —cuyo título exacto es en el original *El nacimiento de la tragedia*— y menciona a Karl Reinhardt como Kurt Reinhardt. Estas faltas podrían ser silenciadas en un libro de otra naturaleza, pero en una edición y comentario de Parménides no puede omitirse nombrarlas.

Los reparos anteriores solo son formales; pasemos ahora a los de fondo. Veamos primero el esbozo sobre la *Evolución del conocimiento helénico*. Prescindiendo de lo infundado e insos-



tenible de algunas interpretaciones, el esbozo choca sobremedida por ser muy tosco. La evolución iría según Peñalosa del materialismo de los hilezoístas al idealismo de Platón y Aristóteles. El pitagorismo representaría el descubrimiento de lo no-sensible, Jenófanes la revelación de lo afísico y la recusación de lo físico y Heráclito el intento de salvación de lo físico en la forma de estudiarlo *κατά μορφήν*. Parménides y Sócrates significarían la transición hacia Platón y Aristóteles. En suma, una visión evolucionista del desarrollo de la filosofía griega según el mejor estilo del siglo XIX. Esta visión toma sus orígenes, mediatamente, de la historia de la filosofía de Hegel. Sobre una visión semejante escribe Heidegger: "Cuando Hegel dice de Aristóteles, que es tan filosófico como erudito, esto significa que Aristóteles ve a los primeros pensadores históricamente en el círculo de la visión y con el criterio de su física. Esto significa para nosotros que Hegel comprende a los filósofos preplatónicos y presocráticos como prearistotélicos. En la época posterior se ha afirmado a partir de acá una opinión doble sobre la visión general de la filosofía anterior a Platón y Aristóteles: 1. Cuando los primeros pensadores preguntan por los primeros principios del ente tomaron ante todo y mayormente solo a la naturaleza como al objeto de su pensamiento (Vorstellen). 2. Sus dichos al respecto resultaron aproximados e insuficientes si se les compara con el conocimiento de la naturaleza que se desplegó luego en la escuela platónica y aristotélica y entre los estoicos y las escuelas médicas" (Holzwege, Frankfurt, Klostermann, 1963<sup>4</sup>, p. 299).

Este tipo de consideración no solo se la ha ejercitado solo en relación a la filosofía sino a toda la cultura griega y así se ha visto a las primeras manifestaciones helénicas como primitivas, a las intermedias como clásicas y a las últimas como decadentes. Por ejemplo, en el caso de la escultura griega se consideraba que los kyroi arcaicos solo representaban un primer escalón para llegar a la perfección de la estatuaria alrededor de los años 500/490-323 y que las obras helenísticas tenían muy poco o ningún valor. Felizmente, los trabajos sobre todo de E. Buschor y de L. Curtius han mostrado el valor autónomo de la primera escultura griega, que no necesita ser mirada solo en función de Fidias o Praxíteles; y de otro lado los planteos de A. Riegl han revalorizado el arte helenístico en general. El día de hoy a veces se tiende incluso a dar más valor al arte griego arcaico que al arte posterior.

Un proceso semejante se ha seguido también en la valoración de la temprana filosofía griega. Este proceso se prepara quizás con Schelling que inaugura una nueva concepción del curso de la historia con estas palabras: "Todo progreso no procede, como se cree, de lo pequeño a lo grandioso, sino que a la inversa, lo grandioso y gigantesco hace el comienzo y lo orgánicamente aprehendido y estrechado sigue luego" (cit. por Karl Ulmer, "Die

Dimensionen der Weltgeschichte" en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, XI/1, p. 17). A partir de aquí es conocida la revalorización de los presocráticos realizada por Nietzsche y el aprecio que hoy siente por ellos M. Heidegger, para quien a su lado Platón y Aristóteles representan un pensar que ya es menor.

Es bastante claro que en este lugar no podamos analizar el planteo de Peñalosa sobre la evolución del conocimiento helénico examinando su exposición de cada pensador; por ello, nos concentraremos en un análisis de su presentación de Parménides teniendo en cuenta especialmente su versión de 1973.

La Introducción a *El Discurso de Parménides* se refiere a la concepción helénica del mundo. Una concepción del mundo es para Peñalosa un modo de ordenar y valorar lo humano y lo no humano en un todo más o menos coherente. Este planteo es insuficiente y no sopesa las objeciones que se han dirigido contra la teoría de las concepciones del mundo, por lo que el libro de Peñalosa queda preso de las dificultades que la afectan. La idea de las concepciones del mundo se remonta al siglo XIX y sobre todo a Dilthey. Este señala que una concepción del mundo está integrada por una imagen del mundo, por una experiencia de la vida y por un ideal vital. La imagen del mundo es captada en la "aprehensión objetiva" de lo existente y consiste en la captación de la realidad que obtenemos por medio del conocimiento teórico. Sobre esta capa se edifica la de la experiencia de la vida, que consiste en la aprehensión de los valores que corresponden a las cosas captadas en la aprehensión objetiva. Estas dos capas se apoyan a su vez en el ideal vital que es la constitución vital originaria en que se nos da la unidad prístina entre el hombre y el mundo (Cf. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, VIII: *Weltanschauungslehre*; Stuttgart, Teubner, 1964<sup>2</sup>; Bollnow, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1955<sup>3</sup>, pp. 71-77. En su determinación de lo que constituye una concepción del mundo (*El Discurso de Parménides*, p. 9), Peñalosa no distingue todas estas capas y no considera al "ideal vital". De otro lado, Heidegger ha cuestionado centralmente la teoría de las concepciones del mundo en cuanto se la quiere aplicar a la época griega —lo que es el caso del planteo de Peñalosa— o a la medieval en su trabajo sobre la época del mundo como imagen ("Die Zeit des Weltbildes" en *Holzwege*; Frankfurt, Klostermann, 1963<sup>4</sup>). La objeción fundamental de Heidegger es la siguiente: para la teoría de la concepción del mundo es esencial la idea de la imagen del mundo, la que solo se puede formar cuando el hombre se interpreta a sí mismo como un sujeto que se forma representaciones del mundo al que interpreta como un objeto. Ahora bien, ni el hombre griego ni el hombre medieval han conocido algo semejante: el hombre griego no contempla el mundo como el hombre moderno sino que es en cuanto entiende al ente como lo presente que le sobreviene en cuanto presente,

esto es, cuando es involucrado en lo abierto del ente, conservado y sostenido por él; y tampoco el hombre medieval es un *sujeto* moderno sino que es una creatura más, que pertenece a un determinado escalón de lo creado y en cuanto así causado está en correspondencia con la causa creadora (Dios) por la *analogia entis*. Por lo tanto y según Heidegger no cabe hablar ni de una concepción del mundo griega ni de una medieval.

Pero las dificultades anteriores solo afectan al planteo general de Peñaloza; existen otras que se refieren a la aplicación de este planteo a la cultura griega. En opinión de Peñaloza lo característico de la concepción helénica del mundo son el equilibrio, lo eterno y lo universal que conforman la serenidad griega y se oponen al desequilibrio, la mutabilidad y la diversidad, que pueden ser denominados el principio perturbador (*El Discurso de Parménides*, p. 34). Ahora bien, repárese en primer lugar que Peñaloza no realiza una indagación metódica y ordenada de las capas que según su idea de la concepción del mundo conformarían la visión griega del cosmos —el modo de valorar y ordenar el mundo—, sino que solo se refiere a la totalidad resultante, caracterizándola por el principio de serenidad. Los testimonios que ofrece para probar su aserto son impresionistas y no toman en cuenta todos los aspectos oscuros del espíritu griego que a partir de Creuzer, Bachofen, Schelling y Nietzsche se ha aducido contra la idealización clasicista de la cultura griega: la esclavitud, el desprecio del trabajo, la opresión de las masas, la crueldad de los vencedores, las pavorosas leyendas teogónicas que los escultores colocaban en los frisos de los templos griegos (Cf. Rodolfo Mondolfo, *El genio helénico*, Buenos Aires, Columba, 1956, p. 16 y sgtes.: El error de la idealización clasicista). Es evidente que Peñaloza quiere regresar a la visión idealizante de Grecia fomentada por Lessing, Winkelman, Goethe, Schiller, Hegel y Humboldt, sin respetar los resultados de la investigación posterior. Todo esto explica su polémica contra la caracterización nietzscheana del pueblo griego en *El nacimiento de la tragedia*.

Lamentablemente, Peñaloza malentiende a Nietzsche en varios puntos. El sostiene que si en un primer momento de *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche defiende que el esplendor de la tragedia se debe al equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco (*El Discurso de Parménides*, p. 35 y sgtes.), posteriormente realiza una inversión en la valoración de lo dionisiaco y lo apolíneo, de modo que lo primero pasa a ser la realidad misma y lo segundo una ilusión (Id., p. 47 y sgtes.). Peñaloza no está de acuerdo con esta posición: "Aún si aceptáramos la inversión en la valoración de lo dionisiaco, de lo apolíneo y de lo teórico (socrático) que hace Nietzsche, siempre quedará en pie que en el pueblo griego la búsqueda de las formas y por tanto el alejamiento de lo dionisiaco se fueron afirmando con creciente fuerza. La diferencia entre la

mayéutica socrática y la mayéutica nietzscheana lo prueba hasta la saciedad. De dicho modo, aunque bajo el juicio poco favorable de Nietzsche, la serenidad tipificó el desarrollo del pueblo griego" (Id., p. 59). Tanto Sócrates como Nietzsche, sostiene Peñalosa, quisieron trascender el mundo de la individualidad, pero en diferente forma: "la mayéutica socrática es... un trascender el mundo de los objetos individuales, un dejar de lado su concreción, para aprehender los rasgos comunes de los conjuntos de los objetos. Es un arribar al mundo de la pura forma. La mayéutica nietzscheana es un trascender el mundo de los objetos individuales, un dejar de lado su concreción, para hundirse en la materia eternamente indiferenciada. Es un arribar al mundo de la materia pura" (Id., p. 58). En relación a estas afirmaciones hay que realizar varias precisiones. En primer lugar, es cierto que en las obras del primer período de Nietzsche lo dionisiaco está más cerca de lo Uno primordial que lo apolíneo (Cf. Marcel Reding, "Nietzsches Verhältnis zu Religion, Christentum und Catholicismus in der Leipziger und erster Basler Zeit (1866-1871)" en *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Dusseldorf, 1952, p. 287; Peter Pütz, *F. Nietzsche*, Stuttgart, Metzker, 1967, p. 25). Pero, de otro lado, es solo en un período posterior de la evolución de Nietzsche que lo dionisiaco absorbe a lo apolíneo; en *El origen de la tragedia* se trata todavía de una auténtica oposición (Cf. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, p. 18). En segundo lugar, es precisamente en esta última obra que Nietzsche distingue entre lo dionisiaco bárbarico y lo dionisiaco de los griegos: lo primero es un "bebedizo de brujas", una atroz mezcla de voluptuosidad y crueldad, lo segundo representa en cambio lo dionisiaco mesurado por lo apolíneo" (Cf. *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 47-48). En todo el libro de Nietzsche no hay una inversión de la valoración de lo apolíneo y lo dionisiaco, sino una consideración de la historia griega a la luz de la lucha entre ambos principios. La historia griega queda dividida así según el predominio de uno u otro de los principios, o de su equilibrio, en seis períodos: 1. La edad de acero de los titanes bajo el signo de Dioniso; 2. El despliegue del mundo homérico bajo la soberanía del impulso apolíneo de la belleza; 3. La renovada irrupción de lo dionisiaco; 4. La rígida majestad del arte dórico bajo el imperio de lo apolíneo; 5. La época trágica de los griegos, en la que se concilian lo dionisiaco y lo apolíneo; 6. El período socrático de la decadencia, en que vuelve a predominar lo apolíneo (Id., pp. 59-60). El ideal de este desarrollo es la conciliación de lo apolíneo y lo dionisiaco, y lo vitando no es tan solo el imperio unilateral de lo apolíneo, sino también el de lo dionisiaco aislado. Apolo necesita tanto de Dioniso, como Dioniso de Apolo (Cf. G. Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971,

p. 20 y sgtes.). Es difícil leer a Nietzsche: él manifestaba que algún día se crearían cátedras para interpretarlo ("Por qué escribo tan buenos libros" en *Ecce Homo* en su *Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, IV, p. 679), y todo lo que suponía para una correcta interpretación de sus textos puede vérselo de la exégesis por él mismo realizada de un aforismo del Zarathustra que aparece en la tercera disertación de la *Genealogía de la moral* (*Obras completas*, Buenos Aires, Aguilar, 1962, III, pp. 598 y 641 ss.).

Veamos ahora la afirmación de Peñaloza de que la diferencia entre la mayéutica socrática y la nietzscheana prueban el alejamiento del pueblo griego de lo dionisiaco. En primer lugar dicho alejamiento lo concede el propio Nietzsche en el esquema que hemos citado de la evolución del pueblo griego en *El nacimiento de la tragedia*. En segundo lugar, Nietzsche no ha practicado ninguna mayéutica como Sócrates. En tercer lugar, no es correcto que Nietzsche haya buscado trascender la individualidad para hundirse en la materia. Lo que él afirma es que frente al dolor en que consiste la existencia cabe adoptar tres actitudes: 1) la de la cultura socrática, alejandrina o de la Opera que da la preeminencia a lo apolíneo e inventa un mundo de la apariencia para ocultarse el sufrimiento vital; 2) la de la cultura trágica o budista (trágica en un nuevo sentido que no ha sabido reconocer Peñaloza, que por ello habla apresuradamente de una inversión en la valoración de Nietzsche), que acentúa lo dionisiaco y se precipita en la Nada negando la vida; y 3) la de la cultura artística, que concilia a lo dionisiaco con lo apolíneo y afirma el dolor de la existencia manteniéndose en vida con el estimulante que representa el arte (*El nacimiento de la tragedia*, p. 145 y sgtes.). Nietzsche se decide por la tercera posibilidad que no representa un precipitarse en la materia ni un dar una preeminencia total a lo dionisiaco.

Las tesis centrales de Peñaloza sobre el Discurso de Parménides son que en él se describen dos realidades en sus dos partes: la del Ser y la de lo físico; en la primera podemos arribar a la verdad, en la segunda solo a la opinión; con la primera nos ponemos en contacto con solo el pensamiento, con la segunda también mediante el pensamiento pero por intermedio de los sentidos. En el Poema se describen en rigor solo dos vías en el caso del Ser: la de la verdad es el camino del ser, y el camino engañoso está formado por las vías del no ser y por la del ser y no ser. Correspondientemente hay en la esfera de la opinión un camino de la certidumbre: el del discocosmos, y un camino engañoso: el de las múltiples opiniones humanas. Parménides es el pensador fundamental de la historia de la filosofía griega, porque él establece que todo conocimiento debe apuntar al ser y no a lo físico, que solo es objeto de opinión. Por ello y tras él hay un oscurecimiento del mundo físico como lo revelan los escritos de Platón y Aristóteles.

Aplicando los criterios del propio Peñaloza se puede decir que esta es una interpretación incoherente y que no posee "impleción intuitiva". Es incoherente, porque si la primera parte del Poema se refiere a una realidad: el ser, y la segunda a otra: lo físico, no se comprende como concuerdan ambas realidades, ya que aquí hay una duplicación más innecesaria de la que Aristóteles señalaba en el caso del platonismo. Por lo demás, en el platonismo podía uno interpretar intuitivamente lo mentado: las ideas eran aquí las estructuras formales de las cosas. Pero en la interpretación del Poema de Parménides por parte de Peñaloza no sucede lo mismo: el ser es según su exégesis una cosa —lo que significa que Peñaloza confunde el ser con el ente. Aún más, dice, el ser es el objeto por antonomasia, o una realidad, e implica un mundo autónomo (*Evolución*, pp. 66, 89; *El Discurso*, pp. 118, 235, 255). Mientras tanto lo físico es otra cosa, otro objeto, otra realidad y otro mundo (*Ibíd.*). Esta incongruencia resalta mucho más por la pretensión que eleva Peñaloza de haber mostrado desde 1946 la relación entre las dos partes del Poema (*El Discurso*, p. 167), y porque sin embargo escribe que "Parménides no investigó la conexión que se da entre el  $\bar{\omega}\nu$  y lo  $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{o}\nu$ , ni mucho menos vio que el ser físico es una particularización del Ser" (*Evolución*, p. 91). A este respecto, no nos parece correcto que Peñaloza atribuya a Parménides las dificultades que su interpretación suscita.

Es cierto que Peñaloza sostiene que en el Poema hay "dos especies de conocimiento", "algo que no es físico" y "una física" (*Evolución*, p. 90), que el problema del Poema "no es ontológico sino epistemológico" (*El Discurso*, p. 255); pero estas afirmaciones no concuerdan con las otras. En efecto, si hay dos realidades, dos objetos, dos mundos no solo hay un problema epistemológico, sino además otro "ontológico", como dice Peñaloza equívocamente —la "ontología" es en la tradición la *metaphysica generalis*: el estudio del ser en tanto que ser, pero en la terminología contemporánea que emplea Peñaloza es también la teoría de los objetos. Por los demás, y como el ser y lo físico son dos "realidades" u "objetos" distintos para el autor, es cuestionable que aquí haya dos especies distintas de conocimiento (la verdad y la opinión) o incluso el que tengan algo en común, ya que no se enfrentan a lo mismo. En realidad se trata de dos conocimientos distintos que corresponden a dos términos intencionales también distintos.

Examinemos ahora el problema de los caminos del pensar, que está en relación con la cuestión de la conexión entre la primera y segunda parte del Poema. Ante todo, Peñaloza no considera la opinión planteada por J. Baufret (*Le Poème de Parménide*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955) de que hay hasta cuatro vías, la primera de las cuales sería aquella que se describe en el Proemio y por la que es llevado el viajero hacia la diosa. Al fin del mismo Proemio se encuentran las líneas más famosas del Poema: I, 28-32

—especialmente I, 32. De acuerdo a la interpretación que se les dé se han esbozado diversas soluciones al problema de las dos partes del Discurso y al de las vías del pensamiento. Diels plantea una exégesis erística, Wilamowitz una hipotética, Reinhardt la necesidad de superar estas dos interpretaciones mediante una exégesis que muestre la unidad del Poema y la conexión entre la verdad y la opinión. Es el cumplimiento de este requisito sentado por Reinhardt a toda investigación posterior a la suya, lo que tanto se extraña en el comentario de Peñaloza. El sostiene que I, 28-29 se refiere a la verdad y I, 30-32 a la opinión; "lo esencial es percatarse de que el Frag. I, 28-32, lo que existe no es una alternativa de tres ramas, sino solamente de dos: desde el punto de vista de los objetos a ser captados, el *ὄν* y lo *φυσικόν*; desde el punto de vista de las actitudes epistémicas del hombre frente a dichas realidades, la *ἀλήθεια* y la *δόξα*" (*El Discurso*, p. 271). En cuanto a las controvertidas líneas I, 31-32 manifiesta que la aproximación gramatical es inconclusiva, y que hay que recurrir a la interpretación general que se realice del Poema (Id., p. 273). Si se pone estas líneas en conexión con VIII, 60-61 se podría sostener que apuntan dentro del mundo de la opinión a un *διακόσμος* (Id., p. 275). En relación a I, 32, Peñaloza acepta la lección tradicional *δοκίμωσ*, y traduce las dos líneas disputadas en la siguiente forma: "Mas de todos modos esto aprenderás, cómo las cosas que aparecen/es necesario que sean válidamente ordenadas, a través de todo todas las cosas penetrando" (acá hay dos variantes en relación a la traducción de la *Evolución*, p. 61). Sobre la traducción de *δοκίμωσ* señala: "El 'válidamente' es una clara y explícita mención a aquel *διακόσμος*, que realmente es el único válido en relación al mundo físico, tanto porque es la diosa quien lo expone (Fr. 8, 1.60), como porque expresamente ella sostiene que "ninguna otra concepción humana lo sobrepasará" (Fr. 8, 1.61)" (*El Discurso*, p. 275-276). Claro está: esta es una referencia "clara y explícita" si previamente aceptamos que I, 31-32 está en conexión con VIII, 60-61, pero esto último es una suposición sin fundamento alguno.

Veamos ahora la interpretación de Peñaloza de los fragmentos II, 3 y II, 5, que para el problema de las dos vías del pensar son decisivos. Peñaloza traduce II, 3: "el uno que es y no es posible no ser", y II, 5: "El otro, que no es y es necesario no ser". ¿Cuál es el sujeto de las frases? Peñaloza no lo nombra en su traducción, pero sí en su comentario: el ser, siguiendo la opinión de Diels. En este sentido puede después rechazar con Cornford que el segundo camino sea el del no ser, ya que si así fuera resultaría contradictorio, pues este camino es impensable e inexpresable (*El Discurso*, p. 224). Pero hoy en día no se puede aceptar la propuesta de Diels. Primeramente hay que observar que en II, 7, Parménides fundamenta II, 5 mediante la frase "pues ni podrías conocer al no ser ni lo podrías expresar"; lo que no sucedería de darse

aquí una contradicción. Por lo demás, para fundamentar la contradicción, sería insuficiente decir que este camino ni se puede pensar ni se puede expresar. En verdad parece más bien que el sujeto de ambas frases fuera la *φύσις* (Verdenius, Tugendhat).

En caso de que lo anterior sea correcto, no hay porque reducir las vías del fragmento VI a dos, sino que permanecerían los caminos tradicionales: 1) que la *φύσις* es y no puede ser; 2) que la *φύσις* no es y es necesario que no sea; 3) el camino contradictorio de los mortales. En verdad, 3) está fundado en 2), porque la imposibilidad del camino de los mortales se apoya en la imposibilidad de la *φύσις* de no ser; pero se distingue de 2). Por ello mismo no se puede colocar el camino del no ser (la *φύσις*) y el de los mortales al mismo nivel, como lo hace Peñalozza (Discurso, p. 229). De otro lado, los argumentos que él ofrece para rechazar la identificación de este tercer camino con el de la *δόξα* (Discurso, p. 224-229) no aparecen concluyentes, porque Peñalozza parte de la asunción de que el sujeto de II, 3 y II, 5 es el ser, lo que como hemos visto es incorrecto. En caso de que se identifique el tercer camino con la *δόξα*, es claro que deberá replantearse toda la tesis de Peñalozza de que la segunda parte del Poema se refiere a una realidad distinta y autónoma frente al ser y que en ella cabe distinguir a su vez dos vías.

Por último, la afirmación de Peñalozza de que con Parménides se produce un oscurecimiento del mundo físico es inaceptable. Para poder estar de acuerdo con ella habría que olvidar los trabajos sobre la física de Aristóteles, los estoicos y los médicos griegos. Y no se diga que para ellos estas obras solo constituían una opinión, ya que es ampliamente conocido que para Aristóteles la física era la segunda filosofía después del estudio del ser en tanto que ser. Los trabajos de W. Wieland, de H. Wagner y otros investigadores más, corroboran este aserto; y M. Heidegger ha llegado incluso a sostener que la "física" de Aristóteles es el libro fundamental y por ello insuficientemente pensado de toda la filosofía occidental (Wegmarken, Frankfurt, Klostermann, 1967, p. 312).

#### IV

Los trabajos de Walter Peñalozza Ramella sobre el conocimiento griego marcan un hito en la filosofía peruana: no tienen precedentes ni continuadores. No obstante, adolecen de serias debilidades bibliográficas, filológicas y filosóficas, su presentación del curso de la filosofía griega es insostenible y sus interpretaciones de detalle son cuestionables.

Lima, marzo de 1974.