



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Filosofía

SER Y DECIR: MEDITACIONES SOBRE LA VINCULACIÓN ENTRE MUNDO, PENSAMIENTO Y LENGUAJE

TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el TÍTULO de:

Maestro en Filosofía

Presenta:
Pedro Martínez Figueroa

Dirigido por:
Dr. Fernando Manuel González Vega

SINODALES

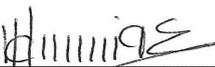
Dr. Fernando Manuel González Vega
Presidente

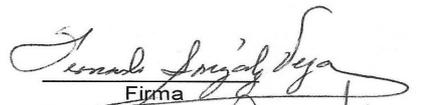
Dr. Gerardo Argüelles Fernández
Secretario

Dr. Juan Manuel Malda Barrera
Vocal

Mtro. Vicente López Velarde
Suplente

Mtro. Gonzalo Guajardo González
Suplente


Dra. Margarita Espinosa Blas
Directora provisional de la Facultad


Firma


Firma


Firma


Firma


Firma


Dr. Irineo Torres Pacheco
Director de Investigación y Posgrado

Centro Universitario
Santiago de Querétaro, Qro.
Enero de 2012
México

Resumen

En este trabajo quedará demostrado, sin lugar a dudas, que las vías del lenguaje son, sin otra opción, unas y las mismas que las del discurrir intelectual. Así, el pensamiento ontológico griego -quedará explícito clara y terminantemente- no fue sino la disposición o despliegue conceptual de las categorías verbales, siempre en pugna, juego y relieve, de la lengua griega. Digamos, sin ir más lejos, que toda la ontología griega se desplaza en torno o en función de dos ejes fundamentales: la noción transitiva del ser dinámico (φύσις / phýsis) -noción que posibilita y da cabida a la idea de creación, nacimiento y pluralidad- y la noción intransitiva del ser estático (εἶναι / éinai) -noción que no posibilita ni da cabida a la idea de creación, nacimiento y pluralidad-. En fin, aquí se rastrearé, aunque no exhaustivamente -pero sí puntual, incoativa y muy radicalmente-, la importancia contundente y definitiva de la φύσις en la constitución tanto de la filosofía primera y del sistema de las ideas de Platón, como de la constitución del sistema metafísico de Aristóteles. La φύσις o la transitividad del ser, quedará dilucidado, habiendo configurado y definido, así parece, la arquitectura mental y la proclividad racional de la lengua y el pensamiento griegos, está en la base y el principio -pero también en el sostén ulterior- del discurrir conceptual del pensamiento occidental.

(Palabras clave: ser dinámico, ser estático)

Summary

This work will show, without doubt, that the language pathways are, with no other option, the same as the intellectual reasoning. Thus, the Greek ontological thought –it will be proved - was not but the conceptual disposition or conceptual display of the verbal categories, always competing, playing and relief, of the Greek language. Let us say, without going any further, that all the Greek ontology moves around or along two main axes: the dynamic notion of the transitive being (φύσις / physis) –this notion enables and accommodates the idea of creation, birth and plurality- and the intransitive notion of the static being (εἶναι / einai) -a notion that does not allow or give room for the idea of creation, birth and plurality. Anyway, here will be tracked, although not limitedly, but timely, inchoate and very radically, the strong and permanent importance of the φύσις in the constitution of both, the first philosophy and Plato's system of ideas, and the constitution of Aristotle's metaphysical system. The φύσις or the transitivity of being, it will be elucidated, having set up and defined, as it seems, the mental architecture and the rational proclivity of the Greek language and thought, this is the basis and principle -but also in the further supporting –of the conceptual discourse of Western thought.

(Key words: being dynamic, being static)

ÍNDICE

Resumen	1
Summary	3
Introducción.....	6
Metodología, objetivos y referencias teóricas.....	9
De los niveles del lenguaje que ha de considerar la investigación humanística	15
I. Lingua Latina non mortua est in interneto	20
CENTUM VOCABULA COMPUTATRALIA.....	31
CIEN VOCABLOS COMPUTATRALES	33
II. Mundo clásico: categorías de lengua compartidas.....	39
Ovidio	49
Amores, I, 15.....	50
Ezra Pound.....	56
Id.....	57
III. En el nombre de Parménides: la similitud ontológica de dos tradiciones (la judía y la griega)	58
Análisis morfológico-sintáctico	62
Éxodo (3. 14).....	63
Éxodo (3. 15).....	69
Preámbulo	78
Jehová: él es-ha sido	79
Yavé: él causa el ser.....	81
Elohím (dioses): morfología, significado, etimología y radicales familiares	85
El becerro de oro כֶּבֶד: el primer Elohím de los judíos	88
Interpretación	102
Conclusiones de la primera parte	110

Consideraciones ontológicas finales.....	116
La identidad y diferencia fundamentales entre Jehová y el Uno de Parménides	117
La φύσις griega.....	122
¿Ser estático o ser dinámico?	129
φύσις y εἶναι: el origen de la dialéctica.....	136
Platón y la φύσις.....	139
Las consecuencias físicas del aparecer	147
Aristóteles y la φύσις	152
Luz, fenomenismo, cultura y tradición	155
La díada ontológica.....	158
Homero, el ajo y la φύσις: el comienzo.....	162
 IV. Una última reflexión a modo de conclusión final.....	 167
La filología como una propuesta metodológica.....	168
 APÉNDICE	 171
 BIBLIOGRAFÍA	 179

[...], neque esse ullam sententiam inlustrem sine luce verborum.

[...], y ningún pensamiento luce sin la luz de las palabras.

Cicerón (De oratore, 3, 24)

Introducción

El asunto del primer capítulo, *Lingua Latina non mortua est in interneto*, constituye el primer acercamiento al tema: la importancia del lenguaje en la constitución de aquello que llamamos y entendemos como *lo real*. En él destaco cómo la lengua, a pesar del poco aprecio que le procuran los hablantes y del olvido a que la condenan, condiciona en efecto nuestras nociones más sentidas de mundo y realidad. Y es por mediación del análisis discursivo que demuestro que el latín no es una lengua muerta, como suele ser considerado, sino más bien un puntal para el desarrollo de la capacidad enunciativa, un puntal cuyo aprendizaje posibilita contemplar desde un mejor escenario las complejidades estructurales del español mismo, facilitando el distinguir y evitar las contaminaciones del lenguaje, habida cuenta de cuán problemáticas son las perturbaciones conceptuales que propina de continuo el inglés a nuestro discurso. La importancia del latín, pues, es suma para la buena enunciación, la conceptualización y la escritura españolas. El latín restituye la sintaxis y aquella apertura conceptual que, por ser ya una heredad, le son a tal grado propias al español que le sirven al propósito de la buena expedición intelectual y discursiva.

El tránsito en uno y otro sentido o, lo que es lo mismo, la inevitable convivencia de la lengua, la literatura y la filosofía es el asunto del que versa el segundo capítulo, *Mundo clásico: categorías de lengua compartida*. En él, comparando una elegía de Ovidio con un pequeño poema de Ezra Pound, descubro que las lenguas occidentales, para nosotros, constituyen sistemas mentales que posibilitan siempre determinados juegos conceptuales y de aserción (categorías mentales). Ésta es una reflexión que dejará bien sentado, tras analizar dos piezas poéticas, la urdimbre intelectual que confecciona una familia de lenguas; en nuestro caso, el inglés, alemán, latín y griego. Esas lenguas, dado su parentesco, constituyen, para nosotros, las categorías, contingencias y confines tanto de espíritu y expresión (literatura), como de intelección y especulación (filosofía).

En el tercer capítulo, *En el nombre de Parménides: la similitud ontológica de dos tradiciones (la judía y la griega)*, todos los esfuerzos apuntan ahora a establecer definitivamente lo que los capítulos anteriores ya insinuaban: que la lengua sola determina

el tipo de relaciones conceptuales, categorías y capacidad enunciativa posibles para una comunidad o cultura determinada. Demostraré, en mi caso, que las singulares condiciones de la lengua hebrea fueron el verdadero artífice -junto con la cultura, de ella misma en parte engendrada- de las nociones de ser que se le atribuyen a Jehová, y que los griegos, con su tan especulativa lengua, llegaron a definir, con la intervención de Parménides, el tan fundamental monismo ontológico, condición *sine qua non* se entendería en Grecia el desarrollo y cauce de la teoría ulterior del ser (ontología). Demostraré, pues, que el monoteísmo judío y el monismo ontológico de Parménides tienen mucho en común, siendo asuntos inevitable y rigurosamente constreñidos a las singulares determinaciones de la cultura y el lenguaje: la tradición judía y la tradición griega. Pero ahí mismo demostraré que la noción primera y más prestante de ser es la que se involucra con la idea de la transitividad o cambio ontológico, y que tal idea se identifica del todo tanto con la φύσις griega como con el Dios judío.

Al final quedará patente y obvio el aserto de que la filosofía es una conquista única de la tendencia intelectual y espiritual de la lengua griega, en función de que es definitivamente determinante o requisito para pensar en uno y no en otro sentido; en el caso del pueblo griego, para establecer, mediante la especulación y el argumento, la racionalidad occidental.¹

¹ Cfr. Hans Georg Gadamer (Trad. Joan Josep Mussarra), "1. El significado del inicio", en: *El Inicio de la Filosofía Occidental (Der Anfang der Philosophie)*, Paidós (Colección: Paidós Studio / Num. 112), Barcelona 1999 (Segunda edición revisada y ampliada), págs. 13-23, ISBN: 84-493-0191-2.

Metodología, objetivos y referencias teóricas

Siendo mi formación profesional la filología clásica, no es de extrañar que en esta investigación me haya dado naturalmente a la tarea de escrutar y analizar documentos originales, testimonios verbales y evidencias lingüísticas, todas de varios tipos, en pro de demostrar mi tesis: que hay una vinculación muy estrecha entre mundo, pensamiento y lenguaje. Así visto el asunto, las tareas de la filosofía y de la filología me parecen en cierto modo lo mismo: habilidades, métodos y criterios para el estudio de la estructura discursiva y enunciativa; sólo que la diferencia -y maravillosa ventaja- de la filología es abordar el problema desde la raíz misma, ésa que sustenta toda enunciación: los tópicos o espacios morfológicos, sintácticos y de sentido de una lengua determinada. En este caso, el contraste y la conspiración de tales procesos, criterios y métodos (la filosofía y la filología mismas) son los que dan consistencia, trama, sustento y cauce a la investigación.

Pues bien, afirmo que no podría haber sido para mí otro el abordaje metodológico, visto que yo mismo, el tesista, soy quien asume, desde el estudio riguroso de la filología, cierta identidad entre mundo, pensamiento y lenguaje, situación que va a convertir este trabajo, obligadamente, en un constante diálogo con la filosofía, pero también en una franca confrontación de criterios en contra de algunas de sus posturas. No hay manera, pues, para mí, de que se pueda dilucidar verdaderamente el sentido y naturaleza de lo que, hablando o escribiendo, pensamos y expresamos, sin que al mismo tiempo descubramos y tomemos en cuenta, para una mejor comprensión del fenómeno cognitivo, las profundas imbricaciones del lenguaje en tales procesos, ámbito del concepto y de la determinación racional. ¡Y todo lo cual es (o debiera ser), creo, labor y compromiso de la filosofía o, por lo menos, asignatura pendiente de cualquier humanista interesado en el tema!

Mediante el procedimiento propuesto (la filología y, consecuentemente, la hermenéutica lingüística) y la argumentación filosófica propia del caso, daré muestra y ejemplo de cuán fundamentalmente indispensable es el lenguaje en el establecimiento mismo de cualquier ontología y de las categorías mentales en general.

Una lengua, declaro, puede ser un ejemplo único, en un complejo mayor, de cómo a veces mediante muy concretos modos de expresión se constituyen unas condiciones definitorias de la posibilidad del pensar en cierto sentido. Así, ser y decir son en cierta forma lo mismo, pues siempre únicamente decimos *el ser*, en tanto que no hacemos otra cosa que de continuo configurar para *él* ciertas descripciones que son en el fondo siempre estructuras ínsitas o propias del lenguaje y hechas de lenguaje.

Y es justamente que, tomando en cuenta el ejemplo de las formulaciones filosóficas de, entre otros, Parménides, Platón y Aristóteles, haré descubrir que la ontología, en tanto ciencia, en tanto conocimiento, no fue sino una forma muy particular del decir y discurrir de la lengua griega. Así es: incluso ante la razón discursiva aristotélica (esa que da cuenta de algo), toda ciencia es, necesariamente, articulación conceptual y, por ende, fundamentalmente *λόγος* (lógos). Así, la ontología aristotélica, por dar ejemplo, no es sino un decir particularmente, esto es, un decir a lo griego la φύσις (phýsis) o la οὐσία (usía), en su relación con otros conceptos que son vinculantes y funcionales sólo para el pensamiento aristotélico y la lengua griega, esto es, en su relación con ciertas ideas (εἶδη / éide) del todo propias al pensar que condiciona la lengua griega. Para reconocer esto, baste recordar la prudencia intelectual de Aristóteles mismo ante la determinación ontológica, cuando definía algo. Él nunca se expresaba categóricamente en griego con la fórmula: “Tal cosa es esto u aquello”, sino con ésta otra, definitivamente más lógica: “Tal cosa se dice así”, esto es, que *el ser* es, sobre todo, siempre un *decir* algo. Pues bien, *el ser*, en tanto que reflexión intelectual, esto es, en tanto que razón discursiva, no es sino *λόγος* (lógos). ¡Así ser y decir resultan ser lo mismo y, por ello, toda referencia ontológica es necesariamente una ontografía o descripción lingüística!

No es esta investigación, advierto, el simple deseo de mi parte de hacer a ultranza un abordaje lingüístico. Antes bien es un sincero empeño y afán de demostrar que las lenguas humanas constituyen sistemas mentales. ¿Demostrar a quién? No digamos a cualquiera que lea mis líneas o a los simplemente interesados, sino a los estudiosos, humanistas y filósofos, quienes, una vez que aceptan sin reparo la importancia del lenguaje, poco aprecio

le continúan teniendo, cosa que ha de resultar lamentablemente evidente y cierta, apenas juzguemos sus actos, dichos y prácticas.

Demostraré que, demarcando nuestras lindes conceptuales o, según se prefiera ver, nuestros derroteros de intelección, es el estado de la palabra ese maravilloso lugar donde se fincan nuestras más firmes nociones de lo real. Estoy convencido de que el lenguaje es esa suerte de escenario en que las cosas se substancian. Así resulta incólume, por ilustre y revelador, aquel dicho de Fernando Savater: “[...]: sin palabras todo es borroso e inerte; sólo por la palabra conoce el conocimiento y desea el deseo. [...]”.²

Pues bien, nuestra apuesta teórica es hermana de aquello que fue demostrado por Émile Benveniste:³ que las categorías del ser postuladas por Aristóteles no son otra cosa que las propias categorías de la lengua griega; que, en suma, las categorías del pensamiento no son otras que las categorías del lenguaje. ¿Por qué? Porque sólo la lengua es la que da expresión conceptual al pensamiento, porque la articulación del pensamiento discursivo es sólo articulación lingüística; en fin, porque, en todo caso, el enunciado lingüístico es la expresión de lo que llamamos pensar y, más allá de ese formato, no es éste sino algo inasible y un tanto indefinible: intención, volición, procesos fisiológicos, impulsos eléctricos, etc.

Así, demostraré a lo largo de esta investigación que sólo en las formas en que se articula el lenguaje, urdiendo a veces muy peculiares modos de declaración y sintaxis, está el verdadero estamento del pensamiento; que sólo en las formas en que se articula el lenguaje está el verdadero *status nascendi* y el meollo del pensar.

Y no es que crea que pensamos con palabras, enfatizando con ello solamente un sentido servil para el lenguaje, sino que, estoy convencido, pensamos en función de las palabras, ¡cosa que es a todas luces muy distinta, en virtud de que sólo pensamos en términos de las

² Cfr. Fernando Savater, “Deberes y gozos de la palabra”, en: *Loor al leer*, Aguilar (Colección: Crisol XXI), Madrid 2008 (Reimp.), págs. 201-234, ISBN: 978-84-03-09890-9.

³ Cfr. Émile Benveniste (Trad. Juan Almela), “Categorías de pensamiento y categorías de lengua”, en: *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI editores, México 2001 (Vigesimaprimer edición), págs. 63-74, ISBN: 968-23-0030-4 (volumen I) / ISBN: 968-23-0029-0 (obra completa: dos volúmenes).

categorías del lenguaje! Por eso en cierto sentido, para mí, ser y decir son una y la misma cosa: trama conceptual y lenguaje. Si esto no es cierto, ¿quién podría decirme cuáles son las notas esencialmente propias y distintivas del pensar, las cuales en el fondo no sean y resulten a su vez sólo referentes lingüísticos?

Lo que me mueve, pues, a llevar a buen puerto toda esta investigación no es lo que imaginan del lenguaje la filosofía o alguno de sus sectores o algunos de sus miembros: que éste es un simple instrumento del pensar que ha de ser reducido necesariamente al exclusivo estudio de aquello que, por enunciarse indicativamente, está lógica y filosóficamente constituido.

Para mí, la idea de la filosofía no es tan estrecha, y por eso es necesario restañar todo lo que de revelador tiene el valerse del estudio y de la comprensión de la majestuosa amplitud expresiva, enunciativa, sintáctica y de sentido de la lengua, ante la posibilidad, claro está, de construir una filosofía verdaderamente antropológica en eso que es el entendimiento y explicación de la cultura y los fenómenos del hombre.

Ni duda cabe, en lo que a mí respecta, de que, por ejemplo, en el caso de Platón y Aristóteles, en muchas ocasiones son más importantes, para la comprensión cabal de su pensamiento, las formas en que enuncian algo, que lo enunciado mismo. Y es que ahí también hay lenguaje, pensar y la posibilidad de una hermenéutica: en la estructura misma de cómo algo se enuncia. Por eso el entendimiento de la novena categoría aristotélica, por dar un sólo ejemplo, mencionada capitularmente con el verbo *κεισθαί* [kéisthai: yacer], se había visto perturbado, atendida únicamente su simple significación, por no ser considerado el hecho de que Aristóteles refiere asuntos que son sólo competencia de la lengua griega y de que en tal época no existían estudios sintácticos ni gramáticos del griego. Por eso hay que vislumbrar que la forma que da título o encabeza tal categoría, la de un verbo en voz media, forma en que algunos verbos, siempre intransitivos, son conjugados, signa más la implicación formal y de sentido de un grupo de verbos que constituyen una particular forma de mentar el ser en griego, que lo llanamente significado por el verbo: yacer.

Y así, resulta que los modos en que enuncia Aristóteles son indicio también de su pensar, dada la complicación concebible y natural de determinar en aquel momento (o estado de la filosofía), ante la falta de estudios gramáticos, la estructura clara de su complejo andamiaje ontológico. Así se demuestra que la comprensión ontológica y filosófica de un autor en ocasiones no puede tener pleno cumplimiento, poniéndose exclusivamente la atención en sus enunciados o asertos, muchas veces mal interpretados, cuando se omite o depone la inteligencia y el análisis de la filigrana de la articulación lingüística, la verdadera hondura que, bajo la hermenéutica, revela cosas significativas más allá de lo declarado: comprensión y sentido. Así, dicho ahora en un ámbito más general, el lenguaje y el pensamiento son, lo afirmo y creo, algo más que lo simplemente enunciado indicativamente. Y éste es nuestro punto de partida teórico y nuestra vía metodológica.⁴

Por ende, en gran medida, hay que decirlo ya, esta investigación se desarrollará mediante la redacción de notas y apostillas, instrumentando de esa manera un rico aparato doxográfico de mucha filigrana filológica y filosófica. Esta investigación irá disponiendo, cuidadosa y ordenadamente, así comentarios y traducciones (literales, dinámicas o perifrásticas, según sea el caso y el interés hermenéutico), como referencias bibliográficas y cruce de notas. Por lo mismo, los diferentes fragmentos textuales, presentados aquí en su lengua original (hebreo, griego o latín) y atingentes al desarrollo de la investigación, han sido todos traducidos por mí.

Esta apuesta analítica y metodológica -venida del hecho irrefutable de que las diez categorías aristotélicas, registro filosófico de la generalidad y universalidad propias del concepto ante cualquier experiencia ontológica, no son sino la suma de todos los predicables (en griego) de una cosa, de algo definido, del ser concreto- nos augura la posibilidad de establecer diálogo constante con la filosofía, superando añejas visiones

⁴ Que κείσθαι [kéisthai], por expresar un modo de ser sin obrar, esto es, por signar siempre intransitividad, se vincule en un todo, en griego, con algún sentido particular del ser, expreso única y conceptualmente por la voz media, hace tanto sentido que, por eso mismo, más que yacer, κείσθαι habría de valer, en griego y en español, por *ser ahí o estar ahí*. Así un modo especial o particular de mentar el ser y el empleo de la voz media se relacionan al punto de consolidar, para Aristóteles y su reflexión filosófica, una categoría mental-ontológica, que en el fondo no es más que una categoría de la lengua griega. Respecto a la transitividad verbal, hay que decir que tal fenómeno no es un asunto menor o algo para no ser considerado. Reconózcase de una vez y en su verdadera dimensión este hecho: que algunos verbos sean transitivos y otros no genera siempre la posibilidad de forja de ciertos tipos de construcciones, construcciones oracionales que son, a final de cuentas, disposiciones intelectuales, es decir, formas muy concretas y definidas de pensar en que ineluctablemente se enuncia y dice el ser del mundo. Si pensar es lo mismo que decir, es sólo bajo el entendimiento de que el primero surge a condiciones y expensas de las estructuras del segundo.

acerca del ser y el lenguaje, bajo la hipótesis fundamental de que la real y honda evidencia, manifestación o fenómeno, tanto del pensar y el sentido, como de la voluntad e intención humanos, es el lenguaje, pero amplia y vastamente considerado. Es decir: desde cierta perspectiva el ser es inevitablemente manifestación lingüística. En fin, este trabajo conspira con lo que en algún momento pronunció Heidegger (¡lo cual no es en modo alguno una metáfora!): que el lenguaje es la casa del ser. Como bien queda claro, esta investigación versará sobre el discurso, ampliamente considerado, dado que sólo desde el interior del mismo y desde su análisis y estructura la realidad se nos manifiesta y cobra verdadero sentido.

Para todos nosotros, humanistas que transitamos las vías del discurso, el concepto y la racionalidad, el ser es ineluctablemente lenguaje. ¡Ni más ni menos! ¡Y es en la morada del lenguaje, lo digo por fin, donde realmente habitamos!

De los niveles del lenguaje que ha de considerar la investigación humanística

Lo que ha de ocupar la atención de cualquier humanista, respecto al lenguaje, es cuán substancialmente revelador resulta reconocer, aunque sea de manera general, sus tres más importantes niveles de complejidad, niveles que operan en concretos modos de articulación y efecto significativo.

Está en primer lugar aquél que tiene que ver con la manera en que las raíces o radicales en el interior de la palabra conforman relaciones conceptuales, relaciones que se configuran erigiéndose como expresiones ya muy específicas desde la construcción de la palabra misma (nivel etimológico y de estructura verbal); en segundo, aquél que tiene que ver con la manera en que se relacionan las formas entre las palabras para establecer sistemas de concierto o concordancia (nivel morfológico y de sintaxis nominal, un nivel que ya establece órdenes mentales, de sentido y de enunciación en el ámbito de la palabra aislada, esto es, fuera del ámbito oracional); finalmente, aquél que tiene que ver así con la manera en que se relacionan las oraciones para establecer gradaciones o jerarquías de coordinación, regencia y subordinación, como con la manera en que los modos y tiempos verbales despliegan diversos sentidos y significación (nivel de sintaxis oracional o de categoría mental, y nivel de sintaxis verbal).

Por bien que los dos primeros no dejan de ser muy relevantes, suelen quedar un tanto rezagados de la atención del investigador, quien sólo observa a medias lo ocurrido en el tercero, pues en ese nivel (aun cuando está sustentado en los dos primeros y aun cuando del mismo es raro que la mayoría de los humanistas haga un uso satisfactoriamente bueno) es que ocurre todo lo que enuncia la filosofía, la lógica y la ciencia, es decir, todo lo que se enuncia indicativamente del mundo. Pero reducir la importancia del lenguaje sólo a su registro indicativos es, como ya lo dije, tomarse el asunto muy a la ligera, en virtud de que los dos primeros niveles ya implican efectos significativos, de enunciación y de sentido, cuya ignorancia, ¡cosa evidente y obvia!, nos pone lamentablemente en el grave y a veces casi inevitable riesgo de la incomprensión textual y el hierro hermenéutico. Ése es el caso, por dar ejemplo, de la novena categoría de Aristóteles, cuya comprensión no depende sólo

de la dilucidación de su espacio o perfil indicativo, sino, sobre todo, del análisis de la sintaxis verbal griega; muy concretamente, de la sintaxis de la voz media. ¡Y algo muy similar ocurre con la décima categoría, por cuanto es necesario, para su cabal inteligencia, la dilucidación de asuntos que sólo son competencia de los dos primeros niveles del lenguaje!⁵

Me parece que la proclividad racional de la filosofía y su radicalidad explicativa, o sea, lo que conforma su exégesis trascendental, no nos servirán de mucho si no se validan así con la observación de todo lo que son capaces de revelar la comprensión y el escrutinio de los tres niveles del lenguaje, como con la consideración de los diversos tópicos temáticos y contenidos humanísticos de otras disciplinas. Así, en un gesto de una franca apertura antropológica, hay que deponer la idea de que tal racionalidad deba seguir siendo exclusividad de lo filosófico. En efecto, fracaso sonado es el discurso que deviene simplemente en una referencia repetida de historias de la filosofía y en una burda demarcación de lo ya afirmado; asunto éste sí del mayor interés, si se desea introducir en las honduras y problemas intelectuales a quienes se inician (jóvenes noveles) en los quehaceres de tal disciplina, pero en modo alguno derrotero seguro para el descubrimiento filosófico, humanístico y antropológico. Esto no significa que niegue yo a ultranza aquí lo propiamente decantado por las disciplinas filosóficas a lo largo de la historia. ¡Pero las cosas han cambiado y la filosofía no es más, por separado, la que se ocupa exclusiva y sobresalientemente de los problemas del mundo y del hombre! Por eso quiero dejar manifiesto aquí que, por dar ejemplo, la epistemología o la cosmogonía filosóficas no son las que han resuelto, ni habrán de resolver por sí mismas, desde la filosofía exclusivamente, las complejidades que se implican en los fenómenos de cognición y del origen del universo, sino, tal vez, con el auxilio y el contenido temático de otras disciplinas. Por eso prefiero la figura de pensador -sin duda más ecuménica- y no la de filósofo -más marginal y estrecha-. Y por eso me parecen sorprendentes Benveniste⁶ y Darwin, brillantes pensadores, consistiendo su aportación intelectual en haber trastocado la comprensión y dimensiones

⁵ Émile Benveniste (Trad. Juan Almela), "Categorías de pensamiento y categorías de lengua", en: *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI editores, México 2001 (Vigesimaprimera edición), págs. 63-74, ISBN: 968-23-0030-4 (volumen I) / ISBN: 968-23-0029-0 (obra completa: dos volúmenes).

⁶ Cfr. Émile Benveniste (Trad. Juan Almela), *Problemas de lingüística general I y II*, Siglo XXI editores, México 2001 (Vigesimaprimera edición), ISBN: 968-23-0029-0 (obra completa: dos volúmenes).

humanas, desde la lingüística y la biología, disciplinas que, para muchos intelectuales del momento, sencillamente hubieran parecido faltas de interés profesional y carentes de sentido filosófico. ¡Así también la filosofía misma, en tanto exégesis trascendental, puede muy bien llegar a ser un instrumento y no un fin, como lo pudo ser en esta investigación, sin problema ni menoscabo alguno, la filología! Creo más bien en una funcionalidad metodológica o interdependencia, ante la complejidad del estado de cosas actual, es decir, más en una corresponsabilidad intelectual y metodológica, que en una singularidad o prestancia intelectual. Y sólo por eso tengo por seguro que si la filosofía fuese en los estudios de las demás disciplinas humanísticas un instrumento coadyuvante para el fundamento, argumentación y juicio, las humanidades serían muy otro asunto o cantar o, por lo menos, no parecerían, a las ciencias duras y a sus profesionales, un asunto a veces de relajación intelectual, estando a la vista que en ellas, por rotundo y patente descuido, a veces ¡todo, todo se vale, ocurriendo que se depone así toda prudencia y rigor! Pero también tengo por seguro que si la filosofía sólo quisiera avanzar soslayando los avances y logros de otras disciplinas, se marginaría en la misma proporción en que insistiera en ello. Y por eso mismo yo afirmo que sin filología, entendida ésta como la preocupación y el estudio serio de la lengua y sus implicaciones de sentido, no hay posibilidad seria para la reflexión humanística o para la filosofía, pues, dejar de lado o soterrado un amplio reconocimiento de la arquitectura y de los varios niveles de la complejidad lingüística es tanto como decir que la filosofía está más allá de tal reconocimiento o estudio, cosa a todas luces ridícula, a más de una rotunda alienación o desviación intelectual, debido a que incluso ha sido desde el lenguaje que se postula y declara esa supuesta independencia de la filosofía. Pero todo eso no es más que plantear una rotunda contradicción: decir que para la filosofía no hay importancia en el decir, imaginando ingenuamente que pensar es más que lenguaje o que está más allá de éste, o sea, imaginando que decir no es pensar!

Bien vistas las cosas, el asunto es todo lo contrario: no hay siquiera posibilidad de negar que la filosofía no sea irremediablemente simple y llanamente articulación lingüística. ¡He aquí, pues, que la deposición lingüística es también deposición intelectual! ¡He aquí, pues, que decir es lo mismo que pensar!

En fin, no se ha de soslayar por más tiempo que el acto de cosificar o substanciar el mundo, incluida, por ende, la forma en que lo intervenimos y la forma como lo reducimos conceptualmente a la concurrencia o sucesión de hechos –cuestiones éstas de vital importancia para la expedición de la vida espiritual y material del hombre- tiene como principalísimo factor, ni duda cabe, a aquella tan extraña y milagrosa habilidad que, distinguiéndonos de todo lo demás, se constituye como la prima y verdadera reciedumbre de lo humano: la capacidad de pensar y decir, capacidad que, reitero, delimita inconfundiblemente la singularidad de lo que es un hombre.

A estos niveles del lenguaje pertenecen, por dar ejemplo, los asuntos concernientes a los radicales hebreos que van consolidando y constituyendo muy especialmente, para la idiosincrasia judía, la noción de ser de Jehová, radicales que se vinculan ineluctablemente con las ideas de la nada, el toro, la fortaleza y la estabilidad (Capítulo tercero); pero también a ellos pertenecen la importancia de que una lengua pueda o no expresar, incluso nominalmente, la transitividad e intransitividad verbal (Capítulo primero): genitivo subjetivo y genitivo objetivo. ¿Como negar que la sintaxis del genitivo -por cuanto puede valer por la posibilidad de que un complemento determinativo sea el sujeto o el complemento directo de un proceso verbal implicado en un sustantivo- es en sí la plena constitución de un modo concreto de pensar y de transmisión intelectual, cuando le es posible enunciar a nuestra lengua, como al griego, latín, hebreo y alemán, un proceso oracional sin haber empleado siquiera una oración (Capítulo segundo)? Podríamos decir que ese fenómeno es para nosotros, como lo fue para Aristóteles el de la voz media, una forma concreta -salvadas las distancias, parecidos y diferencias- en que podemos mentar el ser del mundo. He ahí, en la sintaxis del genitivo, un extraordinario ejemplo de la eterna vinculación entre mundo, pensamiento y lenguaje. Pues bien, la transitividad e intransitividad ya suponen de inicio siempre alguna situación condicionante para poder o no pensar de cierta manera o en ciertos procesos. Así son, por sí mismas, vías del concepto, pues propician la limitación o apertura para cierto tipo de significación y sentido.

A tales niveles de lenguaje pertenecen también los asuntos concernientes a la sintaxis de la voz media griega en que se enuncia categóricamente una manera muy concreta de ser: la de

aquellos verbos que, siendo siempre intransitivos, expresan siempre una naturaleza sin obrar. Con la voz media griega es que se identifica el sentido y la enunciación de la novena categoría de Aristóteles (Capítulo segundo). A este mismo nivel corresponde dilucidar sintácticamente cómo ciertas condiciones verbales son en buena medida las que constituyen los constructos de conciencia con que aprehendemos o, más bien, configuramos el mundo: transitividad e intransitividad ontológica (Capítulo tercero).

קְוֹת תַּחֲשֵׁב לְשׁוֹנְךָ כְּתַעֲר מְלִטָּשׁ עֲשֵׂה רְמִיָּה:

ספר תהילים פרק נב ד

Obrando con engaño, iniquidades
maquinas: tu lengua es como una navaja
desnuda y muy afilada.

Salmos 52, 4.

III. [8] τὴν δὲ γλῶσσαν οὐδεὶς δαμάσαι
δύναται ἀνθρώπων· ἀκατάσχετον κακόν,
μεστή ἰοῦ θανατηφόρου.

ΙΑΚΩΒΟΣ

III. [8] pero ningún hombre puede
realmente domeñar la lengua: un mal
irrefrenable, pleno de veneno mortal.

Santiago.

I. *Lingua Latina non mortua est in interneto*⁷

No hay duda de que raramente solemos cuestionar aquellos asuntos concernientes a nuestro proceder lingüístico. Ciertamente nuestra capacidad comunicativa se da por hecho e, infortunadamente, sólo unos pocos son los que se afanan, a veces infructuosamente, en discernir y hacer claro, para otros, la complejidad y compromisos que supone el valerse de una lengua determinada.

Dicho objetivamente, las lenguas vivas, al ser comparadas con las muertas, no parecen plantear una distinción ni ventaja definitivas; a veces, todo lo contrario. A unas, en virtud de su uso natural, esto es, en virtud de que un pueblo o cultura determinada las emplee, las suponemos vivas; a otras, en cambio, por no pasar esta prueba, muertas. Ello, no obstante, no significa que las últimas estén desterradas del mundo, que no sirvan de nada más o que no nos sigan prestando grandes servicios. Hagamos notar lo siguiente: toda vez que la Paleontología descubre algún nuevo espécimen fosilizado, le da mención y distinción por medio de vocablos griegos y latinos. Los grandes saurios son, curiosamente, los únicos animales que jamás han tenido nombre común o vulgar. Es bien sabido que el griego y el latín poseen gran capacidad generatriz. Y de ellos hemos creado términos para dar nombre a cosas y animales de que no hubo noticia en la antigüedad, a saber, helicópteros, tiranosaurios, facsímiles (faxes no es el plural de fax, contracción de facsímile),⁸ velociraptors, teléfonos, televisores, electricidad, etc. La industria farmacéutica y la Medicina también han sacado buen provecho de esas virtudes lingüísticas. Todos hemos oído hablar de los medicamentos vasoconstrictores, de las jeringas hipodérmicas, de la otorrinolaringología, de la anorexia, del contagio orofecal, etc.

Nadie puede objetar el hecho de que, ciertamente, no hay pueblo alguno que en la actualidad emplee el latín; pero nadie, tampoco, puede asegurar que occidente sea capaz de expresarse solventemente sin él. Claro está que no hablamos latín, pero muchas lenguas, en función de su vigencia, de él conservan muy similares quehaceres expresivos, retóricos, sintácticos y estilísticos. Yo me atrevería a aseverar que la consistencia intelectual de

⁷ El latín no está muerto en el Internedo. Cfr. nota 12.

⁸ *Facsímile*: ahora una palabra, antaño fue una oración latina. *Fac simile* vale literalmente por *haz una cosa semejante*.

nuestra habla (el español) y la capacidad de pensar o no ciertas cosas están estrictamente relacionadas con el griego y el latín. Más aún, se deben en gran modo al latín, nuestra Lengua Máter. Aunque no lo creáis, hasta en las minucias más insignificantes está presente. Veamos: el latín y el griego son lenguas hermanas, visto que tienen al indoeuropeo por predecesor. Del romanceamiento del latín nació nuestra lengua. Ello definitivamente con ambas nos familiariza.

Todos asentarán en que difícilmente alguien puede pensar algo, yendo más allá de las condiciones de su pensar. Lo mismo podemos decir respecto a ser occidentales: nuestros idiomas, los que heredan tradición cultural, intelectual, lexicografía y sintaxis de las lenguas clásicas, no hacen que alberguemos sino pensamientos acordes a su muy propia constitución. Ahí es precisamente donde echan raíz: en nuestras condiciones de percepción espiritual e intelectual. En buena medida (por mejor decir, sin otra posibilidad) entendemos y expresamos el mundo tal y como lo condiciona y habilita nuestra lengua. El latín, a su vez, fue el que condicionó el ser y funcionar del español.

¿Alguien puede pensar en el singular de dos o en qué significa *los hombres fueron sidos por Dios*? Estos son dos ejemplos simples de hasta dónde la lengua establece nuestras fronteras conceptuales. Tanto para los griegos como para nosotros, la cualidad de ser, que por cierto expresamos siempre en español y otras lenguas mediante el infinitivo substantivado (con artículo) del verbo **ser**, es algo que está contenido en alguien o algo. No es una acción que se transfiera, no es una acción. En efecto, nadie tiene que hacer algo para ser. El que alguien o algo sea, en sí, no puede ser transmitido o conferido a alguien o algo más, fuera del continente, y menos como una acción. Ni yo ni Dios podemos ser a nadie. De ahí la incapacidad comunicativa de la expresión, *los hombres fueron sidos por Dios*, dado que *ser* es el verbo intransitivo y copulativo por excelencia. Contrariamente, sí es comunicante decir: “Dios otorgó el ser a todo cuanto existe”.⁹ De ello, sin embargo, no

⁹ Con todo y que sólo será en el último capítulo donde se hablará propiamente de la transitividad del ser, entiéndase por lo pronto que en español y muchas lenguas occidentales tal verbo es del todo intransitivo. Eso no obsta para que, al margen de tal intransitividad, se pueda, en lo que toca al discurso y al concepto, plantear para el ser cierta transferencia o transitividad, como es ejemplo la expresión, “Dios otorgó el ser a todo cuanto existe”, expresión que es idéntica o equivalente a esta otra, del todo transitiva: “Dios hizo que todo lo demás fuera”. De hecho la intransitividad sólo hace imposible, desde el ámbito del verbo mismo, concebir tal proceso, el del ser, como una actividad y, más aún, como una actividad atingente al sujeto. Esto significa que, para tales verbos, el sujeto nunca es agente de la actividad que necesariamente y en última instancia todos implican.

habrá de entenderse que Dios, al otorgar el ser, su Ser tuviera por objeto y término a las cosas. Él solamente otorgó ser, no su Ser Dios. Recordemos a Parménides (540-470 a.C.): “Lo que es no puede no ser algo”.¹⁰ Pues bien, tampoco para nosotros el ser es acción. Es cualidad y entidad.

Por otra parte, el término dos, por su significación, no tolera singularidad gramatical. Y sencillamente no tenemos conceptos ni términos para expresar su singularidad. Dicho de otra forma, en este mundo, así como lo pensamos, no hay lugar para el singular de dos.¹¹ No embargante esto, hay términos singulares cuya significación es plural, a saber, gente o humanidad. Aunque sabemos que hombres y mujeres son la gente o la humanidad, los términos son singulares y femeninos. También, pues, nosotros, los hispanohablantes, podemos pensar en pluralidad y en bisexualidad, a partir de un término unisexual y singular.

Esto es suficiente para identificar a la lengua como el sustento mismo, como la condición indispensable de todo lo que pensamos discursivamente, de todo lo que conceptuamos. Pero, si la estructura, cualidades morfológicas y capacidad expresiva del español están

¹⁰ Ésa es, por lo menos, mi interpretación de los versos tercero y cuarto del fragmento 2, perteneciente al poema hexamétrico de Parménides (1-8): εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, / αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι / ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), / ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, / τὴν δὴ τοὶ φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὼν / οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις. // ¡Ea, pues!, yo te diré (y tú, habiendo escuchado el relato, acógelo), / cuáles son las únicas sendas de la investigación para el pensar: / una, cómo [algo] es y cómo no [le] es el no ser, / es la ruta de la persuasión (pues a la Verdad [descubrimiento] acompaña); / la otra, cómo [algo] no es y cómo lo que precisa es el no ser, / es, te lo advierto, un sendero del todo ignorado [de ocultamiento, diríamos con Heidegger: *verborgenheit*], / pues no podrías conocer lo no ente (que no es, en efecto, factible) / ni mostrarlo con palabras. // Cfr. G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield (Versión española de Jesús García Fernández), “CAPÍTULO VIII: PARMÉNIDES DE ELEA [LA VERDAD: i) La elección.- Texto 291]”, en: *LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: HISTORIA CRÍTICA CON SELECCIÓN DE TEXTOS*, GREDOS (BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA: BHF 63), Madrid 1994 (Segunda edición, 1ª reimpresión), págs. 353-354, ISBN: 84-249-1249-7; Martín Heidegger (Trad. Ángela Ackermann Pilári), “4.- La delimitación del ser [II.- Ser y apariencia]”, en: *Introducción a la metafísica*, Gedisa (Grupo: Ciencias Sociales / Subgrupo: Filosofía / Código: 2.346), Barcelona 1995 (Segunda edición), págs. 105-106, ISBN: 84-7432-421-1.

¹¹ No vaya a causar confusión el decir popular: “El dos”. Tal mención (singular) se refiere al número que representa al concepto irreductible y plural dos. No es lo mismo el número 2 (singular) que el adjetivo o el concepto dos (plurales). Así, podemos decir en singular: “El dos (esto es: el número dos, no el concepto ni el adjetivo dos)”. Y aunque el número, como tal, es singular, su concepto implica una pluralidad. El latín, cuya compleja y rica morfología ofrece mayor precisión que la nuestra, da mejor evidencia de esto, ya que este adjetivo numeral no tiene declinación en singular: *duo* (nominativo masculino dual) *duae* (nominativo femenino plural) *duo* (nominativo neutro dual). De hecho la *s* de dos, que romaneó del acusativo dual *duos* (forma que, en vez de *duo*, se asimiló a una supuesta masculina y plural), es signo inequívoco de un plural. Y en español tampoco se puede singularizar la palabra dos quitándole la *s*. ¡No existe nada parecido a un *do* singular! La concepción y la morfología de dos, como en latín, no toleran singularidad. Una confusión parecida ocurre con los apodos plurales referidos a una persona. Un amigo invoca la atención de otro diciendo: “Ahí viene el Siete vidas”. Pero el (un hombre en particular) Siete vidas (sobrenombre plural que se aplica a ese hombre) es un llamado singular, en tanto hace referencia a una sola persona. El apodo, empero, en sí mismo implica una pluralidad: las siete vidas. Así y todo, nadie, del empleo del artículo singular, puede inferir que las siete vidas sean un singular. El artículo sólo hace manifiesto el hecho de que el apodo plural se refiere a un sujeto particular y singular. La elipsis lingüística que vale para el (sujeto apodado) Siete vidas, vale para el (número llamado) dos. Por otro lado, nuestro término, cuando no hace referencia al número 2 (cuando no se dice: “El dos”), funciona siempre como un adjetivo: las dos manzanas, los dos lápices, los dos, las dos, etc.

dadas y son heredadas del latín, no resulta justo, ni de hecho es verdad, que, según se entiende de ordinario, el latín sea una lengua muerta, sólo en virtud de que ningún pueblo por medio de ella se comunique. De cierto os digo que son muchos los que en el mundo la hablan y muchos los que reflexionan sobre ella.

El latín o el griego, por bien que muertos, son lenguas cuyo legado bibliográfico ha dado pie a no sé cuántos proyectos culturales y civilizantes. Y todavía tienen para más. La vida de un hombre no sería suficiente para leer y entender a satisfacción los pocos libros que se nos conservan, y ya son muchas las generaciones que, convencidas de la importancia de los Clásicos, los han estudiado y traducido. No son pocas, en verdad, las lecciones que el saber grecolatino puede procurar a cualquier hombre del siglo XXI.

¿Qué significa, pues, emplear una lengua: sólo hablarla y utilizarla para comprar cebollas en el supermercado y, habida cuenta, a veces, de su utilidad, condenarla al olvido? Vaya que eso sí convierte a cualquier lengua en una verdadera mortaja viviente. ¿Qué hay con conocerla, cuestionarla, estudiarla, en fin, vivificarla, tenerla presente en la conciencia y nuestro interés? ¿No es lícito, humana y bella justificación, valerse de ella para atisbar nuevas fronteras intelectuales? Al fin y al cabo es lo único -tratándose ya de conceptos, ya de situaciones emotivas o volitivas- con lo que preguntamos, sabemos, ordenamos, averiguamos y nos expresamos con precisión.

¿Sabéis, pues, qué es menester hacer para que una lengua muera? Según creo, permitir que su dominio y sus fronteras intelectuales no sean propiedad de sus hablantes. Ciertamente ello no ocurre con los *Latine loquentibus*, con los modernos hablantes y escribas del latín. ¡Ea, el latín resucita y el español muere!

Una lengua, hasta donde entiendo, vive por sus hablantes. Pero, ¿qué pasa cuando sus hablantes no son sus escribas, cuando sus hablantes ni de ella se valen para mejor pensar? Debería existir, concomitante a los términos de lengua muerta y lengua viva, el de lengua zombi: aquélla que, muerta que muerta en la consideración y reflexión de sus hablantes, además es hablada por muchos.

Por más que suene exagerado, los antiguos romanos nunca condenaron al olvido su lenguaje. La formación de un niño estaba dedicada casi de completo al estudio de la gramática latina y, entre otras cosas, al griego. Más tarde, para licenciarse, los jóvenes estudiaban retórica en Grecia, tal como hizo el ilustrísimo Cicerón. ¡Vaya, el esclavo de Cicerón sostenía con éste conversaciones en griego! Para los romanos, un pueblo lleno de foros, el dominio de la palabra era prioritario. Todo esto contrasta severamente con la capacidad verbal de nuestro tiempo. Incluso un soldado, César, uno de los paradigmas, junto con Cicerón, en el estudio del latín de la Época de Oro (siglo I a.C.), poseyó una capacidad narrativa y sintáctica difícilmente igualadas. Nuestra milicia, en cambio, no es ningún dechado, según creo, de virtudes literarias. ¡Todo lo contrario!

Lo que hace que estudiemos el latín es, fundamentalmente, su legado bibliográfico. En él están contenidos, en buena medida, el impulso espiritual de los Clásicos, su arte, su filosofía y su pensamiento. Muchos saberes aguardan a los avisados lectores. Las más de nuestras ideas acerca de las instituciones culturales, el arte o la sociedad nos son ahora tan connaturales como la sangre que circula en nuestras venas. Son parte de nosotros mismos e, indudablemente, heredad de los Clásicos. En más de un sentido somos su nuevo rostro.

Es menester aclarar que nuestra lengua también es dueña de sus propios Clásicos, ganados a pulso, a través de su ya considerable historia. Por ello, lo que la hace realmente importante no es desde hace cuánto se habla o no, o cuántos la hablan, sino qué ha podido decir en su literatura, poesía, filosofía e historia. Lo importante es descubrir qué cultura y espíritu de ella se han gestado. Al propósito, la nuestra es una lengua de mucha experiencia. Empero, eso no parece importar demasiado a nuestros hablantes. Por mi parte, con dificultad podría creer que el estudio de los idiomas, sin olvidar sus usos más pragmáticos de simple conversación, no esté dirigido para entender el espíritu y la cultura de los pueblos, justamente en la misma proporción en que éstos son importantes. ¡Ni hablar de Grecia o Roma!

Los hablantes deben entender que su lengua sirve para algo más que platicar. Somos muy afortunados en poder leer todavía a Cervantes o a Tirso en su español original. Ello lo

debemos a la tan vilipendiada Real Academia Española que ha procurado unidad lexicográfica y sintáctica a los hablantes y, principalmente, a los escritores. Podrá haber diferencias dialectales en cómo hablan los argentinos y los mexicanos, pero casi ninguna en cómo escriben sus libros. En cierto sentido Borges me parece tan mexicano como Arreola.

Por lo contrario, los norteamericanos difícilmente podrán leer al contemporáneo inglés de Cervantes, a Shakespeare. Si bien es cierto que el hablante es quien determina casi radicalmente el rumbo del lenguaje, no lo es menos que, a sabiendas de nuestra consolidación idiomática y racional, sería absurdo no defender, hasta donde nos fuere posible, los espacios conceptuales y habilidades coloquiales que nuestra lengua ha alcanzado. ¿Por qué habríamos de inventar a diario la rueda? No dudéis que si el devenir de nuestra lengua hubiera estado sólo a cargo de sus hablantes, de seguro ahora ya no podríamos leer el Burlador de Sevilla de Tirso. Sí, el español de Cervantes y el nuestro serían lenguas distintas. Eso es lo que sucede con el inglés de Chaucer y el inglés actual. La Academia es precisamente la mediatrix entre estas dos tensiones: la proclividad democrática e irracional de los hablantes para transformar la lengua, y la querencia racional de conservar y seguir hollando espacios conceptuales ya descubiertos.

También en el cuidado y sostén expresivo de nuestra lengua desempeña un papel muy importante la lectura. La lectura y el conocimiento del español frenan el uso irracional de anglicismos y extranjerismos, y tienden a conservar en uso las capacidades sintácticas y comunicativas de nuestro idioma. No es que condene a ultranza toda influencia o añadido lingüístico, pero si al menos los hablantes fuesen más instruidos, ellos mismos podrían españolizar tales influencias, incrementando la capacidad lexicográfica de nuestro idioma, como lo hacen las ciencias y la Medicina con el latín y el griego. En cambio, ¿cuántas veces no se ha escuchado, a propósito de la computación, frasecillas tan incongruentes y horribles como éstas: “Ya accesé tal archivo. Tengo enlupado un programa. Escanéame un documento”. ¿A qué les suena esto? Ciertamente a español no.

La lengua inglesa, a raíz del auge de la computación, ha causado no pocos estragos en nuestro español. Habiendo ya miles de computadores dispersos por el mundo, y haciéndose

operar sus programas bajo el entendimiento de la lengua inglesa, resultaría difícil que su enajenación cultural no se hiciese sentir. Diré en qué sentido se da esta enajenación. El inglés, a diferencia del español, ha perdido muchísima capacidad flexiva y morfológica.

Que baste comparar nuestra rica y compleja conjugación con la inglesa, escueta y pobre. Mientras que en nuestra lengua, por ejemplo, un sustantivo no puede convertirse, sin más, en verbo o en cualquier tipo de adjetivo; en inglés, casi cualquier palabra, sin modificarse en absoluto, podrá sin mucha dificultad convertirse en un verbo. Es como si nuestro sustantivo *comida*, en diferentes contextos, pudiese significar *comer* y *comido*, o sea, ser unas veces verbo, otras sustantivo y otras adjetivo. ¡Qué diferencia con nuestro cantar, canción y canoro! ¿No? Esta capacidad morfológica es también riqueza expresiva y, supongo, estética.

Además, en tanto muchos de los nombres ingleses se convierten únicamente en verbos transitivos, en español, contrariamente, todavía existen interesantes juegos expresivos y conceptuales mediante el uso equitativo de verbos transitivos e intransitivos. Y muchos de los verbos que en inglés son transitivos en español deben ser intransitivos. De la palabra *access*, sustantivo o verbo transitivo, se ha derivado *accesar*, que se emplea como un verbo transitivo. Por eso erramos en la construcción, *accesar un archivo*, pues en nuestro idioma los verbos de movimiento son intransitivos, como en latín. Nadie puede *entrar una casa* ni *accesar un archivo*. En español *se accede*, *se tiene* o *se da acceso a*. ¡Así de simple! Y, por si fuera poco, el inglés del Interned¹² es tan deslucido y demanda tan poco esfuerzo de los usuarios, que redundante en estulticia y pésima redacción.

El dominio del lenguaje a muchos podrá parecer cosa de niños. Ciertamente ello no es así. Seamos sinceros de una vez: ser dueños de una buena solvencia lingüística puede convertirse, consideradas con atención todas sus implicaciones, en una tarea casi inagotable. El habla, sin duda, es una de las invenciones humanas de mayor complejidad, cuyo aprendizaje, naturalmente, demanda un esfuerzo proporcional. Ella define de tal modo nuestras nociones de realidad, a tal grado la constituye, que ya, intuitivamente, los

¹² Es una versión española de *Internet*. La otra es *Interred*.

hablantes dan evidencia de tal identificación: lo demuestra el simple hecho de que no la cuestionan, creyendo que en la construcción consciente de su realidad ella no participa.

A lo que se ve, pueden existir lenguas que, muy habladas o masticadas, están más muertas que el Mar Muerto. Lo menos que podemos tolerar es que aquéllos que definen la proporción en que una lengua muere, los hablantes, ellos mismos tengan para sí, absolutamente muertas, toda reflexión y habilidad lingüísticas. Siendo usuarios de una lengua hablada por miles, tenemos que reconocer que, a más de comunicarnos en los menesteres domésticos y cotidianos, estamos obligados a remontar, en tanto seres capaces de pensamiento, las simplezas de nuestro diario vivir, y en tanto los Señores del Verbo, a ejercitar nuestra capacidad de decir el mundo. Esto es lo único que nos distingue de las bestias. Ya bien entendían las tribus quichés qué significaba ser humano, ser hombre. Según el Libro del Consejo, el Popol Vuh, tras varios intentos fallidos de creación, los Progenitores decidieron no destruir a sus nuevas criaturas. Éstas, a diferencia de las demás, eran las únicas aprestadas para ejecutar su palabra. Eran las únicas que podían escucharlos y servirles. Eran los hombres de maíz, hombres que eran como Dioses: poseían el don de la Palabra. *Verbum Deorum, verbum hominum!*¹³

De nueva cuenta traigo a colación el latín. Hace poco encontré un interesante documento latino en la Interred mundial (*Internet*), cuyo asunto es precisamente el que apenas abordé: la computación y el lenguaje. Su autor es Konrad M. Kokoszkiewicz, un polaco que se hace llamar Dracón. Para él es necesario que el mundo hable de la computación con claridad. Por ello propone que sea usado el vocabulario latino de computación que él mismo ha creado. Él considera que la mala manipulación de los términos ingleses y la forma en que éstos alteran el buen discurso de las lenguas en que se introducen contaminan e impiden el diálogo sobre los asuntos computatrales. Esa podría parecer una propuesta muy drástica, pero no tanto para un escriba del latín, como Konrad. En primera instancia, él dirige sus consejos a otros hablantes y escribas del latín, aunque no deja de ver cuán importantes podrían ser para los demás. Y hay algo de razón en ello. La computación ha marcado definitivamente el curso de nuestras vidas, y no sabemos hasta dónde nos va a llevar. En el

¹³ Palabra de Dioses, palabra de hombres.

futuro, así como nosotros hemos hablado de la revolución del fuego o la revolución industrial, otros hablarán de una revolución que apenas estamos viviendo: la de procesar información electrónicamente. En ese mismo futuro tal vez vaya a ser necesario, por lo avanzada que estará la computación, emplear términos uniformes para todas sus múltiples acepciones, funciones y tareas, al modo en que lo hacemos, para no confundirnos, con las muy variadas especies biológicas. En ese futuro podría haber una taxonomía computatral. El latín podría ser el artífice de tal opción y además no menoscabaría el ámbito expresivo de aquellas lenguas que están más emparentadas con él que con el inglés. Tal vez para los expertos de la computación vaya a ser tan natural decir *pagina domestica (homepage)*, como para los biólogos, *canis lupus* (lobo).

Vista la propuesta, nosotros, sin poder siquiera llevarla a cabo, haríamos bien en pensar cómo sería conveniente hacer ingresar términos ingleses de computación, cuando fuese muy necesario, de tal modo que éstos no corrompiesen el discurso y se usasen en la forma más castiza posible. También podemos traducir el vocabulario de Konrad y valernos de él, en vez de tantas muletillas computatrales que nos raspan el oído. Por buena ventura, hay todavía muchas alternativas para salvar y conservar la grandeza expresiva y conceptual de nuestro idioma, idioma cervantino, borgeano y rulfiano.

Sea lo que fuere, la propuesta de Konrad es algo para considerar y de cuyo futuro poco podemos preconizar. En tanto, a mí ya me ha hecho escribir todas estas cuartillas y su latín ahora flota vivísimo en el ciberespacio. Yo creo, sinceramente, que el latín no es una lengua muerta.

En fin, nunca estarán de más las enseñanzas de los Clásicos y del latín. Incluso, llegado el caso de que considerásemos su legado en poco menos que basura histórica, muy alejada de la luz y grandeza de la computación, o como algo más que execrable y vitando, aun así, los Clásicos fueron y seguirán siendo los que nos enseñaron a pensar y escribir, y los que, ahora por la Interred, podrán seguir enseñándonos. *Omnes discamus ab eisdem.*¹⁴

¹⁴ Aprendamos todos de ellos.

Quiero daros a conocer, primero, el texto latino de Konrad M. Kokoszkiewicz; luego, mi traducción, enteramente libre, que se hace acompañar del vocabulario computatral. El vocabulario y el texto latino también los podréis encontrar en la página doméstica de Dracón: **<http://www.orient.uw.edu.pl/~conradus/docs/voccomp.html>**

CENTUM VOCABULA COMPUTATRALIA

a Dracone (me) comparata

a.d.V. Kalendas Martias MMDCCXLIX.a.U.c.

Praefatio

Haec sunt vocabula Latina, quae ad res computatrales nominandas disputandasque pertinent quaeque a meipso Latine loquente vel scribente saepe adhibentur. Nihilominus, vocabularium computatrale Latinum est adeo imperfectum, ut adhuc de his rebus loqui difficile sit. Ea de causa, si qua consilia eius argumenti cepisti, facito me, quaeso, certiozem. Gratias!

Nisi fallor (me minime falli spero), si Romani adhuc valerent, Latinitas viva eadem lege (id est: non sine quibusdam difficultatibus) ac aliae linguae modernae vocabula ad res computatrales exprimendas pertinentia acciperet. Priusquam opus meum incohavi, observanda mihi erat lingua, quae maxime structura grammatica sermoni Latino similis, simul viva eiusmodi congeriem verborum acceperat. Forte ac fortuito talis est mea propria lingua; videamus igitur, quid in lingua Polonica factum sit: nonnulla vocabula versa sunt, nonnulla vocabulis Polonis reddita, nonnulla tandem directe translata, omnia tamen Anglicae linguae notam habent inustam et, quamquam de computatris plures iam circiter viginti annos loquimur, colloquia programmatorum adhuc sonant quasi stridor horribilis. Docti queruntur, sed Polonice (non Anglice vocabulis Polonis, verum Polonice) de his rebus disputari simpliciter nequitur. Si Romani ipsi nunc computatris uterentur, non aliter, ut opinor, res se haberent in lingua Latina.

Ea de causa non sum nisus, ut vocabula Anglica in Latinam aetatis Ciceronis verterentur; eiusmodi labor sensu caret, quod non Cicero ille, sed nos computatris utimur; de computatris autem clare, distincte, breviter narrandum est, ut omnes nationes inter se in hac materie bene intelligantur. Quod facile fit, si lingua Latina in hac re alios sermones vivos sequitur. Omnes autem linguae vivae vocabularium Anglicum sequuntur, et est res facilis

intellectu, quod disciplina ista ab hominibus Anglice loquentibus inventa, ab isdem praecipue colitur. Itaque opinione mea etiam nos, nisi superbia affecti errare volumus, e turri elephantina exire debemus, ut mundum modernum fugientem celeriter sequamur. Ea lege vocabularium a me creatum bonum et utile esse puto, nihilominus ulla rei discussio me valde iuvabit. Si quid addere vis, si quid tibi displicet, nisi omnino consentis - mitte litteras electronicas!

Vocabula Anglica vertens usus sum quattuor vocabulariis:

- Vocabulario Polonico-Latino a Lidia Winniczuk, Varsoviae anno 1994.
- Vocabulario Latino-Polonico a Casimiro Kumaniecki, Varsoviae anno 1993.
- Vocabulario Ecclesiastico Latino-Polonico a p. Aloysio Jougan, Varsoviae anno 1994.
- Vocabulario Oxoniensi Latino-Anglico a P.G.W.Glare, Oxonii anno 1994.

Nonnulla vocabula, verbi gratia 'moderatum' et alia talia, ipse creavi.

Draco

draco@mi.com.pl

Abbreviaturae

abbr. - abbreviatura

abstr. - abstractum

adj. - adiectivum

e.g. - exempli gratia

f. - genus femininum

indecl. - indeclinabile

m. - genus masculinum

n. - genus neutrum

pl. - numerus pluralis

subst. - substantivum

v. - vide

vt - verbum temporale

CIEN VOCABLOS COMPUTATRALES (DE COMPUTACIÓN)¹⁵

aprestados por Dracón (por mí)

en el quinto día antes de las Calendas de marzo, en el año 2749 de la fundación de Roma
(febrero 25 de 1997)¹⁶

Prefacio

Éstos son los vocablos latinos que tienen por objeto nombrar y tratar los asuntos de la computación, y que yo mismo, al hablar o escribir en latín, a menudo empleo. Con todo, el vocabulario computatral¹⁷ latino es a tal grado imperfecto que, hasta ahora, es difícil hablar de estas cosas. Por eso, si algunas medidas has concebido para esta materia, házmelas, te lo ruego, saber. ¡Gracias!

Si no me engaño (espero engañarme lo menos posible), si los romanos todavía campearan, la latinidad viva y otras lenguas modernas, por esa misma ley (esto es: no sin ciertas dificultades), acogerían vocablos pertinentes para expresar los asuntos de la computación. Antes de iniciar mi trabajo, tenía que poner atención en la lengua que, especialmente parecida al latín en la estructura gramatical, al mismo tiempo viva, había acogido una serie de palabras de tal naturaleza. Por casualidad y azar mi propia lengua es de este tipo. Veamos, pues, qué se ha hecho en polaco: algunos vocablos han sido vertidos, algunos han sido traducidos a vocablos polacos, y otros, finalmente, trasladados directamente. Todos, sin embargo, tienen la marca a fuego de la lengua inglesa y, aunque nosotros, los más, estamos hablando de computación ya alrededor de veinte años, las conversaciones de los

¹⁵ Aclaración del traductor.

¹⁶ N. del T.

¹⁷ He decidido traducir *computatral* en vez de *computacional*. Este último adjetivo es incorrecto. Los sustantivos terminados en *on* no derivan en adjetivos terminados en *al*. Y sólo un número reducidísimo de sustantivos, derivados verbales terminado en *-ión* (*-cion*, *-ación*, *-ición*) acepta tal sufijo, como *constitución* (*constitucional*); pero no así *perdición* (*perdicional*). De ahí que no se deba decir *cruce peatonal* ni *sistemas computacionales*, en virtud de que ambos adjetivos derivan mal de peatón y computación. Prefiérase *cruce de peatones* y *sistemas computatrales* o *de computación*. Nótese lo aberrante y chocante que resulta decir, en vez de *antología de la canción*, *antología cancional*. Lo mismo vale para *computacional*, por bien que sea ya muy aceptado. Con todo, sé que por pragmática el diccionario de la Real Academia Española acepta *peatonal* y, también por pragmática, aceptará *computacional*. No obstante hago la corrección y la aclaración de uso. Cfr. "*Peatonal*", en: *EL PAÍS, Libro de estilo*, Ediciones EL PAÍS, Madrid 1993 (Novena edición), pág. 335, ISBN: 84-86459-30-3.

programadores, hasta la fecha, suenan como un rechinido horrible. Los doctos se quejan, pero en polaco (no en inglés con vocablos polacos, sino en polaco) simplemente no es posible discutir de estos asuntos. Si los mismísimos romanos utilizaran la computación, según creo, las cosas en la lengua latina no se encontrarían de otra manera.

Por eso, no me esforcé en que los vocablos ingleses fueran traducidos al latín de la época de Cicerón. Una labor de tal suerte carece de sentido, visto que no es aquel Cicerón,¹⁸ sino nosotros los que hacemos uso de la computación. Por otra parte, de la computación se debe hablar clara, precisa y brevemente, para que todas las naciones entre sí bien se entiendan en esta materia. Esto fácilmente se hace, si la lengua latina en este asunto sigue los diversos modos de expresión vivos. Todas las lenguas vivas, por su parte, siguen el vocabulario inglés, y es cosa fácil de entender, dado que esta disciplina, inventada por hombres de habla inglesa, por los mismos es cultivada principalmente. Así pues, según mi opinión, también nosotros, si no queremos errar afectados por la soberbia, debemos salir de nuestra torre de marfil, para seguir el mundo moderno que huye con celeridad. Por esta razón, pienso que el vocabulario que he creado es bueno y útil. Con todo, una discusión del asunto me ayudará en gran manera. Si quieres agregar algo, si algo te desplace, si no consientes del todo, ¡envíame una epístola electrónica!

Para traducir los términos ingleses hice uso de cuatro vocabularios:

- Vocabulario Polaco-Latino de Lidia Winniczuk, Varsovia, 1994.
- Vocabulario Latino-Polaco de Casimiro Kumaniecki, Varsovia, 1993.
- Vocabulario Eclesiástico Latino-Polaco de p. Aloysio Jougan, Varsovia, 1994.
- Vocabulario Oxoniense Latino-Inglés de P.G.W.Glare, Oxford, 1994.

Algunos vocablos, por ejemplo, “moderatum”, y otros por el estilo, yo mismo los he creado.

Draco.

¹⁸ *Cicero ille*: Lit. Aquel Cicerón, esto es, el famoso Cicerón, el ilustrísimo Cicerón.

draco@mi.com.pl

Abreviaturas

abbr. - abreviatura

abstr. - abstracto

adj. - adjetivo

e.g. - por ejemplo

f. - género femenino

indecl. - indeclinable

m. - género masculino

n. - género neutro

pl. - número plural

subst. - sustantivo

v. - ver

vt - verbo temporal

- 1. abort** - *vt* sustinere
(processum *vel* programma)
- 2. address** - *subst.*
(memoriae) locus, i m.
- 3. assembly language** - *subst.*
lingua, ae f. machinalis
- 4. background** - *subst.*
fundus, i m.
- 5. binary** - *adj.* binaris, is, e
- 6. bit** - *subst.* bitus, i m. (*abbr.* binaris digitus)
- 7. booting-up** - *subst.*
initiatio, onis f. systematis
- 8. branch** - *subst.* saltus, us m.
relativus, **conditional branch** - saltus condicionalis
- 9. bug** - *subst.* mendum, i n.
- 10. buggy** - *adj.*
mendosus, a, um
- 11. bus** - *subst.* magistrale, is n.
- 12. byte** - *subst.* octetus, i m.
(?)
- 13. chip** - *subst.* talus
(integratus), i m
- 14. command** - *subst.* iussum, i n.
- 15. compilation** - *subst.*
compilatio, onis m.
- 16. compile** - *vt* compilare
- 17. compiler** - *subst.*
compilatrum, i n. (?)
- 18. computer** - **1.** *subst.* computatrum, i n **2.** *adj.* computatralis, is, e
- 19. connect** - *vt* conectere
- 20. connection** - *subst.*
conexus, us m.
- 21. constant** - *subst.* (valor) constans, ntis m.
- 22. coprocessor** - *subst.*
coprocessorium, i n.
(arithmeticum)
- 23. copy** - *vt* copiare
- 24. crash** - *vt* cadere, collabi
the system crashed -
systema cecidit *vel*
systema collapsum est.
- 25. cyberspace** - *subst.*
cyberspatium, i n.;
spatium, i n. cyberneticum
- 26. data** - *subst.* data, orum n.
- 27. database** - *subst.* datarum
ordinatrum, i n.
- 28. debugger** - *subst.*
emendatrum, i n. (?)
- 29. debugging** - *subst.*
emendatio, onis f.
- 30. delete** - *vt* delere
- 31. digital** - *adj.* digitalis, is, e
- 32. dimension** - *subst.*
tabula, ae f.; matrix, icis f.
- 33. directory** - *subst.*
(plicarum) index, indicis m.
- 34. disk** - *subst.* discus, i m;
hard disk - discus durus
vel rigidus *vel* fixus;
compact disk - discus compactus
- 35. disk drive** - *subst.*
statio, onis f. discorum
- 36. diskette** - *subst.* disculus, i m
- 37. download** - *vt* (ex)trahere
(aliquid ex reti)
- 38. electronic** - *adj.*
electronicus, a, um
- 39. e-mail** - **1.** *subst.* litterae, arum f.
electronicae **2.** *abstr.* cursus, us m. publicus
electronicus
- 40. erase** - *vt* eradere; **v. delete**
- 41. execute** - *vt v. run*
- 42. file** - *subst.* scapus, i m;
plica, ae f
- 43. folder** - *subst.*
cooperculum, i n
- 44. font** - *subst.* typus, i m.
- 45. format** - **1.** *subst.* forma, ae f.; compositio, onis f. **2.** *vt* (discum) (con)formare
- 46. hardware** - *subst.*
armatura, ae (electronica)
- 47. hexadecimal** - *adj.*
sedecimalis, is, e
- 48. homepage** - *subst.*
pagina, ae f. domestica
- 49. hypertext** - **1.** *subst.* hypertextus, us m. **2.** *adj.* hypertextualis, is, e
- 50. input** - **1.** *vt* (data) inducere
2. *subst.* initus, us m.,
input and output - (datarum) initus exitusque
- 51. install** - *vt* installare
- 52. instruction** - *subst.*
iussum, i n.
- 53. integer** - *adj. & subst.*
(valor) integer, gri m.;
integer, gra, grum
- 54. Internet** - *subst.*
Internetum, i n; Interrete, is n
- 55. interpretate** - *vt*
interpretari
- 56. interpretation** - *subst.*
interpretatio, onis m.
- 57. interpreter** - *subst.*
interpretatrum, i n. (?)
- 58. interrupt** - *subst.*
interruptus, us m.
- 59. IRC** - *subst.* IRC indecl.
- 60. jump** - **1.** *vt* salire **2.** *subst.* saltus, us m.
- 61. key** - *subst.* clavis, is f
- 62. keyboard** - *subst.*
claviatura, ae f.
- 63. library** - *subst.* libraria, ae f.
- 64. link** - **1.** *subst.* coniunctio, onis f.;
ligamen, inis n. **2.** *vt* consolidare
- 65. linker** - *subst.*
consolidatrum, i n.
- 66. linking** - *subst.*
consolidatio, onis f.

67. **list** - 1. *subst.* catena,ae f.
2. **list owner** - moderator,oris m. gregis 3.
v. **mailing list**
68. **listing** - v. **program**
69. **load** - vt legere, e.g. **the computer loads a file** - plica a computatro legitur.
70. **log-in** - vt inire
71. **log-out** - vt exire
72. **magnetic** - *adj.* magneticus,a,um
73. **mail** - v. **e-mail**
74. **mailing list** - *subst.* grex,gregis m. (Interneti)
75. **memory** - *subst.* memoria,ae f.
76. **modem** - *subst.* transmodulatrūm,i n
77. **monitor** - *subst.* monitorium,i n
78. **mouse** - *subst.* mus,muris m; musculus,i m
79. **multitasking** - *subst.* processio,onis f. multiplex
80. **net** - *subst.* rete,is n
81. **netserver** - *subst.* computatrum moderans; moderatrum,i n (?)
82. **node** - *subst.* nodus,i m., **an Internet node** - nodus Interneti
83. **number** - *subst.* numerus,i m.
84. **operating system** - *subst.* systema,atis n. internum
85. **parallel** - *adj.* parallelus,a,um
86. **password** - *subst.* signum,i n.
87. **pointer** - *subst.* index,indicis m., **stack pointer** - struis index.
88. **port** - *subst.* portus,us m.
89. **procedure** - *subst.* procedura,ae f.
90. **process** - *subst.* processus,us m.
91. **processor** - *subst.* processorium,i n.; **Central Processing Unit** - Processorium Centrale
92. **program** - 1. *subst.* programma,atis n.; **program listing** - textus,us m. programmatis
2. vt programmare
93. **programmable** - *adj.* programmabilis,is,e
94. **programmer** - 1. *homo* programmator,oris m.; programmatrix,icis f. 2. *machina* programmatrum,i n.
95. **RAM** - *subst.* memoria,ae f. volatilis, **static RAM** - memoria statica, **dynamic RAM** - memoria dinamica
96. **real** - *adj.* realis,is,e, **real (floating point) value** - numerus (vel valor) realis
97. **register** - *subst.* regestrum,i n.
98. **ROM** - *subst.* memoria,ae f. fixa
99. **routine** - *subst.* v. **procedure**
100. **run** - vt operari, e.g. **the program is running** - programma operatur; **run a program** - fac programma operetur
101. **save** - vt (con)servare, (data in disco) reponere
102. **screen** - *subst.* scrinium,i n; quadrum,i n
103. **screenmode** - *subst.* modus,i m. (imaginem) exhibendi
104. **serial** - *adj.* serialis,is,e
105. **server** - *subst.* v. **netserver**
106. **shutdown** - vt claudere, **the system is shutdown** - systema clausum est.
107. **socket** - *subst.* nidus,i m.
108. **software** - *subst.* v. **program**
109. **sound** - *subst.* sonus,i m., **sound generator** - sonorum generatrum
110. **spreadsheet** - *subst.* charta,ae f. computativa
111. **stack** - *subst.* strues,is f.
112. **string** - *subst.* series,ei f., **character string** - litterarum series.
113. **subdirectory** - *subst.* v. **folder**
114. **subroutine** - *subst.* subprocedura,ae f.; subprogramma,atis n.
115. **system** - *subst.* systema,atis n.
116. **tape** - *subst.* taenia,ae f.
117. **terminal** - *subst.* terminale,is n.
118. **upload** - vt mittere (aliquid ad rete)
119. **value** - *subst.* valor,oris m.
120. **variable** - *subst.* (valor) variabilis,is m.; variabile,is n.
121. **vector** - *subst.* index,indicis m., **a jump through a vector** - saltus per indicem
122. **window** - *subst.* fenestra,ae f.
123. **wire** - *subst.* filum,i n.
124. **word** - *subst.* verbum,i n., **long word** - verbum longum
125. **wordprocessor** - *subst.* (programma) editorium,i n.
126. **World Wide Web** - *subst.* Tela,ae f. Totius Terrae (TTT)

127. write - *vt* **1. to write a program** - programma

scribere (componere); **2. v. save**

Κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητής ἐστι
καὶ πτηνόν, καὶ ἱερόν...

En efecto, la llevadera empresa del
poeta es tanto alada como divina...

Πλάτων, Ἴόν (534b).

II. Mundo clásico: categorías de lengua compartidas

¡Cuán venida y traída es la aseveración de que nos debemos en gran modo al mundo clásico! Si esto es cierto, no estaría de más reconocer, de cuando en cuando, aquello de lo que somos rostro, so pena de ser ingratos o, algo peor, ignorantes. Tal reconocimiento, parece, sería nada menos que nuestra conciencia de civilización. Pero lo curioso es que, se dé o no tal reconocimiento, somos en muchas formas pensamiento y sentir occidental.

Así las cosas, vale creer que en efecto hemos obrado bajo la certidumbre de ser el proceso continuo de esos cimientos clásicos: actitud filosófica e histórica, instituciones, derecho, literatura, etc. ¡A cuánto nos comprometen tales palabras! No obstante insisto: por bien que no podamos conceptuar todo esto (lo desenfadada e ingenuamente imaginado propio por los más) como el legado de los Clásicos, a tal grado es influyente que, invariablemente, ha creado y establecido una facultad única en nuestro ser y pensar, una que es descubierta a veces con dificultad por el que desea distinguirla, pues supone, para el inquisidor, un salir fuera de sí, un despojarse por instantes de lo que él mismo ya es. Así está de arraigada esta tradición. ¡Es nuestro espíritu!

Estas vías de tradición e influencia serán más que evidentes al preguntarnos qué lengua hablamos y cómo, con ella, pensamos, sea articulando asertos sobre nosotros mismos y nuestro entorno, sea formulando enunciados de volición, mandato o sentimiento. De hecho un detallado análisis de estos asuntos nos revelará arraigados préstamos en el decir y pensar, préstamos que, a un tiempo, son herencia profunda y enseres espirituales, sin los cuales no podemos encarar ni acometer empresa alguna.

Me interesa mostrar aquí cómo estas vías de tradición e influencia han venido tramando las actitudes culturales de occidente y cómo, a pesar de que existen diferencias lingüísticas, ¡que no del todo intelectuales!, el contagio se puede mantener en un movimiento constante entre los pueblos que, por esto mismo, son occidentales. Sea el escenario de nuestra pesquisa las letras. Comparemos una elegía del gran poeta romano, Publio Ovidio Nasón,

nacido en el siglo I a.C. (edad de oro de la literatura latina), con un pequeño poema de Ezra Pound, escritor norteamericano, nacido el 30 de octubre de 1885.

Ovidio ha dejado manifiesta impronta tanto en la tradición métrica de las lenguas romances, en la enseñanza del latín y de la mitología clásica, como en la poesía lírica y otros géneros literarios. Incluso fue modelo de imitación para los poetas goliardos, trovadores e isabelinos. Ezra Pound, por su parte, instauró más seriedad y peso a la incipiente e inmadura literatura norteamericana, siendo él mismo un amante de la cultura clásica, la cual nutrió en muchas ocasiones sus creaciones. Su poema, *Ite (id)*, cuyo título latino ya evoca las fuentes de las que abreva, no puede sino ser, tanto en la escritura como en el tema, un parangón inglés del poetizar clásico y un homenaje a tal influencia. Las palabras con que éste comienza son *Go, my songs*. Entiendo que, con *songs*, Pound quería hacer referencia al cantar poético, especialmente, a la poesía escrita bajo el rigor de los pies métricos. Podemos asegurar que *songs* signa en un sentido la versificación en estrofas, tarea común a todos los poetas griegos y romanos; pero, en otro, sencillamente, el quehacer poético. Pues bien, el término latino, *carmen*, es el que con toda precisión da voz a tal actividad. El término es sinónimo de ritmo y poesía, es sinónimo de canto poético, es sinónimo de la poesía toda. Por ello mismo, he traducido *songs* por cármenes (*cármina*). Del sentido de *songs*, sólo por decir algo, es posible inferir efectivamente que ocurren esos cauces de tradición e influencia.

Más fundamentales y de mayor nota, empero, son los vínculos establecidos en un ámbito a carta cabal primordial: la trama misma de todo sustento discursivo e intelectual, esto es, la estructura sintáctica. Existe un juego oracional bastante interesante, dado el primer y último verso, justamente en el concurso de la lengua inglesa para definir su gesto poético y comunicativo, los mismos en gran manera influidos, a juzgar por la escritura del poema, de las lenguas clásicas. Veamos: *Go, my songs, seek your praise from the young and the intolerant / and take your wounds from it gladly*. En ambos versos se repite la misma estructura, a guisa de presentación y conclusión: un verbo transitivo en imperativo presente, segunda persona del plural, voz activa (*seek, take*); un complemento directo acompañado de un adjetivo posesivo (*your praise, your wounds*); un complemento circunstancial

introducido por *from* (*from the young and the intolerant, from it*). Formalmente idénticas, ambas expresiones proponen lo mismo en lo que hace a la sintaxis. Mas una versión literalmente símil a la estructura y fiel al sentido es del todo incómoda en español. ¡He ahí uno de los atributos de composición de este poema inglés, cuya articulación debe mucho, mediando el alemán, a las lenguas flexibles!¹⁹

Todo sustantivo griego, latino o español, derivado de algún verbo y, por ello mismo, tenedor de sentido verbal (*id est*: denotativo de acción), puede completar su significación con otro sustantivo, puesto este último como complemento determinativo, es decir, en caso genitivo, la función sintáctica que, acompañada en español por la preposición *de*, suele expresar propiedad: *el libro de Juan*. Entonces el sustantivo en genitivo puede hacer las veces de un sujeto o de un complemento directo, respecto de la acción implicada en el sustantivo derivado.

Sea el verbo *amar*. De ahí derivemos el sustantivo *amor*, que conserva sentido verbal. Ahora construyamos la frase, *el amor de los animales*, que bien puede signar tanto el amor que los animales profesan a los hombres (los hombres son amados por los animales), como el amor que los hombres profesan a los animales (los animales son amados por los hombres).²⁰ Así, el genitivo, *de los animales*, será sujeto o complemento directo de la acción implicada en el sustantivo derivado, según el contexto y el sentido. *El amor de los animales* vale, pues, tanto por *los animales aman* como por el que *alguien ama a los animales*. Luego, ya tienda el genitivo hacia un sentido, ya hacia otro, será subjetivo (genitivo que equivale al sujeto de la acción implicada) u objetivo (genitivo que equivale al complemento directo de la acción implicada). El poema mismo ofrece un ejemplo de genitivo objetivo, dependiente de un adjetivo substantivado, en el segundo verso: *the lovers of perfection alone* (*los amantes de la perfección pura, esto es, los que aman la perfección pura*).

¹⁹ La lengua griega, latina y alemana pertenecen a la familia indoeuropea. El inglés nació del anglosajón, a su vez venido del bajo alemán. Del alto alemán proviene el alemán moderno. No hay que olvidar que en el inglés antiguo los nombres tenían cinco casos diferenciados por desinencias o terminaciones propias: nominativo, genitivo, dativo, acusativo y vocativo. Los casos nominales (funciones sintácticas), diferenciados así (morfológicamente), son una de las características que mejor definen a la mayoría de las lenguas indoeuropeas, también llamadas, por ende, flexibles. En inglés y español este tipo de flexión, la que opera un cambio de forma por un cambio de función, sólo se aprecia en la morfología de los pronombres personales: yo/me/mí; *I/me*. Con todo, los casos siguen siendo vigentes discursivamente para las lenguas occidentales, por bien que no se diferencien morfológicamente.

²⁰ Dado que muchas veces el genitivo objetivo (*el amor de los animales, esto es, amar a los animales*) causa confusión al hablante, éste prefiere decir: "El amor a los animales",

Ya habíamos mencionado que el caso genitivo estaba relacionado con la idea de posesión, con la que también están vinculados, obviamente, los adjetivos posesivos. De esta suerte resulta que, por lo que toca a la inteligencia de las oraciones, es lo mismo decir: “Ese libro es el de él” que “ese libro es el suyo”. Ahora bien, esta evidente relación entre el caso genitivo y los adjetivos posesivos²¹ ha ido más lejos en este poema inglés, merced a que, aun cuando los adjetivos posesivos se relacionan con la idea de tenencia, aquí se han apropiado, además, de la función objetiva del caso genitivo. Por mejor decir, el adjetivo posesivo inglés también puede demarcar, respecto de una acción implicada en un sustantivo, subjetividad u objetividad, como el genitivo.

Y hay más: en inglés la familiaridad entre las raíces de un sustantivo y un verbo llega a ser más que manifiesta, en virtud de que entre ellos no se tiene siquiera que obrar cambio morfológico. Así tenemos que *praise* y *wounds* habrán de ser, sin modificación alguna, tanto sustantivos (elogio y herida) como verbos transitivos (elogiar y herir), según el contexto y la construcción. Escrito: *Go, my songs, seek your praise from the young and the intolerant*, traduzcamos literalmente: *Id, cármenes míos, buscad vuestro elogio a partir del joven y del intolerante*. Ahora entendamos así: *Id, cármenes míos, buscad el elogio de vosotros mismos* (genitivo objetivo) *a partir del joven y del intolerante*. (complemento circunstancial de causa u origen). Que *a partir del joven y del intolerante* sea complemento circunstancial no representa otra cosa que esto simple: que la causa u origen del proceso verbal, el implícito en el sustantivo *praise*, son *el joven y el intolerante*. Dicho claramente, *el joven y el intolerante* bien pueden pasar por los sujetos de la acción de *praise*. De esta forma, la expresión, *your praise from the young and the intolerant*, tiene por un lado, como complemento directo, el adjetivo posesivo *your* y, por otro, como sujeto, el complemento circunstancial *from the young and the intolerant*. Al escribir Pound con el adjetivo posesivo y complemento circunstancial: *Go, my songs, seek your praise from the young and the intolerant*, quiso decir, en términos de sujetos y complemento directo: *Id, cármenes míos, procurad que el joven y el intolerante os elogien*. Así pues, este tipo de construcción es la propia, en griego, latín y español, del genitivo subjetivo y objetivo.

²¹ Incluso su ontogénesis morfológica (y sintáctica) es debida, por lo menos en griego y latín, a los genitivos de los pronombres personales, es decir, a los radicales genitivos de esos pronombres, siendo así que de ἐμοῦ, μου / *mei* (de mí) resultan los adjetivos posesivos ἐμός, ἐμή, ἐμόν / *meus, a, um* (mío, mía, mi). Nótese cuán parecidas son estas series (genitivos y adjetivos posesivos españoles, alemanes e ingleses): de mí / *mío, mía, mi; meiner / mein, meine, mein; of me / my, mine* (pronombre posesivo: el mío).

Fijemos ahora literalmente el verso, acompañado de un genitivo y de un posesivo: *Id, cármenes míos, procurad vuestro elogio del joven y del intolerante*. Según creo, Pound escribió *from*, en vez de la preposición de genitivo *of*, visto que la simultaneidad del posesivo y el genitivo (que también nombra la posesión) es inconveniente, por generar ambigüedad tanto en inglés como en español: *Go, my songs, seek your praise of the young and the intolerant* ¡El posesivo *your* y la preposición *of*, connotando ambos posesión, generan problemas de estilo y ambigüedad! De ahí, repito, el empleo de *from*. Queda claro, después de todo, que *from* introduce la idea de causa respecto de la acción contenida en los substantivos y no respecto de los verbos. Tergiversada la estructura, estos complementos circunstanciales llegarán a ser los sujetos agentes (causantes) de un verbo en voz pasiva: *Id, cármenes míos, procurad ser alabados por el joven y el intolerante / y aceptad con agrado ser heridos por ella*.

Algo muy similar hay que decir del último verso *and take your wounds from it gladly*: que *your* y *from it* equivalen al complemento directo y al sujeto de la acción contenida en el substantivo *wounds*; que Pound escribió *from*, en vez de la preposición de genitivo *of*. De ahí que *y acoged vuestras heridas a partir de ella con agrado* valga lo mismo que *y acoged gratamente que ella (la luz sofóclea) os hiera*.

Alguien, sin embargo, argumentará que la alternancia del genitivo y el posesivo para expresar subjetividad u objetividad sólo se debe al sustrato de las lenguas indoeuropeas, sustrato remanente en el inglés gracias al alemán. A éste respondo que, hasta donde sé, no existe ningún tratado sintáctico que dé explicación de esta función (que yo llamaré poseso objetiva y subjetiva), para el inglés o el español;²² que ni siquiera el alemán define

²² En español opera esta función, aunque se inclina más por la subjetividad que por la objetividad (función poseso subjetiva preferentemente): *busca tu bienestar = busca que tú estés bien / Busca tu ensalzamiento = busca que otros te ensalcen (busca ser ensalzado por otros)*. Sin embargo no existen, que yo sepa, ni estudios ni análisis sintácticos del fenómeno. Y más impresionante aún es que tales procesos obren casi de la misma manera en una lengua tan antigua y aparentemente tan disímil a la nuestra como el hebreo bíblico. ¡Pero eso es otro asunto que compromete la explicación de por qué muchas lenguas sostienen estructuras (suerte de atavismos o arquetipos), siempre compartidas a modo de universales! No obstante lo dicho, no se vaya a imaginar que yo sugiero que el empleo de tales recursos en español sea un producto del contagio de la lengua hebrea. ¡No! Para nosotros tal utillaje sintáctico es única heredad de las lenguas clásicas (aunque más del latín que del griego), habida cuenta de que el préstamo lingüístico del hebreo bíblico al español ha sido básica y estrictamente lexicográfico (muchas veces por mediación incluso del griego y del latín). Por eso en nuestra lengua hay hebraísmos: *judío, alberca, mago, abad, maná, Matusalem, mesías, querubín, satán, David, Gabriel*, etc. Cfr. J. WINIECKI, *HEBRAÍSMOS ESPAÑOLES / VOCABULARIO DE RAÍCES HEBREAS EN LA LENGUA ESPAÑOLA*, UNAM (Colección: EDICIONES FILOSOFÍA Y LETRAS), México 1959 (Primera edición).

[...] יְהִי שְׁמִי לְעֵלָם וְזֶה זְכוּתִי לְדָרְךְ:

gramaticalmente para sí una función parecida, aunque ésta se dé o pueda darse efectivamente en él; que muy cabal, natural y fácilmente se comprende este proceso a la luz de la subjetividad y objetividad ínsitas en la sintaxis (sobre todo) del genitivo latino.²³ Así

zeh-shemí le'olám vezéh zijrí ledór dor

Traducción literal:

Éste (es) mi nombre para siempre y éste (será) recuerdo de mí, generación tras generación.

Éxodo, 3, 15.

Análisis:

זִכְרִי / zijrí: sustantivo masculino, en estado constructo, de זָכַר / zejzer, זֶכֶר / zejzer: mención (de un nombre), recuerdo, memoria. / Sufijo pronominal posesivo ךְ / (i) de 1p. s. c (con nombres singulares): de mí, mío (genitivo objetivo). / Se sobreentiende יְהִי / yehí [apócope de יְהִיָּה / yihyéh] / es: 3p. s. m., imperfectivo, del verbo הָיָא / hayá: ser, estar, suceder, sobrevenir, llegar a ser, haber, tener. / “Y éste (es / será) el recuerdo de mí”.

Traducción literaria:

[...]. Éste (es) mi nombre para siempre y éste (será) para que se haga mención de mí, generación tras generación.

Éxodo, 3, 15.

יְהוָה אֱלֹהֵי בְרַךְ חֲסִיתִי הוֹשִׁיעַנִי מִכָּל־רֹדְפָי וְהַצִּילֵנִי
Yehováh Elohai bejá jasiti hoshi'eni micol-rodphái vehatsiléni

Traducción literal:

¡Jehová, Dios mío, en ti he confiado! ¡Librame de todos los persiguietes de mí y rescátame!

Salmos 7, 2.

Análisis:

מִכָּל־רֹדְפָי / micol-rodphái: preposición מִן / min: **de**, desde (punto de partida, origen). / adjetivo כָּל / col: todo, -a, -os, -as. “Todos”. / רֹדְפָי / rodphái: participio Qal activo, en estado constructo, masculino plural, de רָדַף / rodéph: siguientes o persiguietes, esto es, que siguen o persiguen. / “De todos los persiguietes (complemento circunstancial de separación). / Raíz רָדַף / radáph: seguir, perseguir (Génesis, 14. 14, 44. 4), poner en fuga o perseguir (Levítico, 26. 36), acosar (Job. 19. 28), persistir en hacer algo (Oseas, 6. 3); [Hiphil] perseguir (Jueces 20. 43). / Sufijo pronominal posesivo ךְ / (ai) de 1p. s. c (con nombres plurales): de mí, míos (genitivo objetivo). / “Librame de todos los persiguietes de mí, *id est*, librame de todos los que me persiguen.

Traducción literaria:

¡Jehová, Dios mío, en ti he confiado! ¡Librame y rescátame de todos los que me persiguen!

Salmos 7, 2.

El texto hebreo fue tomado de la edición de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

²³ En latín el genitivo subjetivo sólo depende de sustantivos; el objetivo, de sustantivos, adjetivos, participios y verbos: *metus hostium / el temor de los enemigos (el temor que los enemigos tienen de nosotros o el temor que nosotros tenemos de los enemigos)*, *labor omnium / el trabajo de todos (todos trabajan)*, *memor esto mei / sea él memorioso de mí (que él me recuerde)*, *caritas amicitiae / el afecto por la amistad*, *cupidus gloriae / deseo de gloria*, *amantes nostri / los amantes de nosotros (los que nos aman)*, *fugiens (participio presente del verbo transitivo fugio, is, ere, fugi, fugiturus) laboris / tránsfuga de su trabajo (el que huye de su trabajo)*, *miserere mei / compadécete de mí (ten piedad de mí)*, *Epicuri oblivisci / olvidarse de Epicuro*. En materia de sintaxis, sépase que el latín podía escribir tanto *serva memoriam meam* (función, para mí, poseso objetiva) / *conserva mi recuerdo* como *serva memoriam mei* (genitivo objetivo) / *conserva el recuerdo de mí*. Pero ambas locuciones habían de expresar lo mismo: *procura recordarme*. En griego el genitivo subjetivo sólo depende de sustantivos; el objetivo, de sustantivos y adjetivos: *ὁ φόβος τῶν πολεμίων / el temor de los enemigos (el temor que los enemigos tienen de nosotros o el temor que nosotros tenemos de los enemigos)*, *διὰ τὸ Πausανίου μίσος / por odio de (contra) Pausanias (por odiar a Pausanias)*, *μέτοχος σοφίας / partícipe de la sabiduría*, *ἄπειρος τῆς ἑλληνικῆς γλώττης / ignorante de la*

las cosas, conviene conceptualizar este fenómeno de lengua como uno de inspiración clásica o, si se prefiere, como la más reciente dote, en un largo período de contagio, del latín.²⁴

Vemos que, a pesar de que a buen seguro el alemán heredó lexicografía y sintaxis al inglés; a pesar de que las lenguas germánicas, en las que éste se incluye, pertenecen a la familia indoeuropea; a pesar de que el inglés no devino directamente de las lenguas clásicas, es en un todo plausible para el mismo una gran influencia del griego y del latín, incluso en el

lengua griega (el que ignora la lengua griega). Considerados con atención los ejemplos y las traducciones, debemos decir que en español el genitivo funciona casi del mismo modo.

²⁴ El influjo latino en la lexicografía inglesa es sorprendente. Y más sorprendente aún el del poema: la mayoría de los términos procede, atendida su cantidad, primero del latín, luego del griego y, finalmente, del alemán. Del verbo latino, *moveo, es, ere, movi, motum* (mover o moverse), transitivo y a veces intransitivo, viene el verbo inglés *move* (mover o moverse), también transitivo y a veces intransitivo; del verbo intransitivo *libet, ere, buit, bitum est* (agradar, placer), el verbo alemán transitivo *lieben* (amar), el verbo inglés transitivo *to love* (amar) y el adjetivo, muchas veces substantivado, [*the*] *lover* (amante, amador); del substantivo latino *pretium, ii, n* (precio, recompensa) tenemos el substantivo alemán *Preis* (precio) y los substantivos o verbos ingleses *price* (precio, apreciar) y *prize* (premio, estimar); de *perfectio, onis, f* (perfección, consumación), *Perfection* (perfección) y *perfection* (perfección); del adjetivo *juvenis, e* (joven) deriva el adjetivo alemán *jung* (joven) y el adjetivo inglés *young* (joven); del adjetivo numeral *unus, a, um* (uno solo), el artículo indefinido alemán *ein, eine, ein* (un[o], una) y el adjetivo numeral y pronombre inglés [a]l *-one* (un[o], una); de *glaber, glabra, glabrum* (calvo, pelado, lampiño), el adjetivo alemán *glatt* (liso, llano) y el adjetivo inglés *glad* (contento): de ahí el adverbio *gladly* (alegremente) / El verbo irregular inglés *to go* (ir) comparte su radical con el verbo irregular alemán *gehen* (ir); *to seek* (buscar), con *suchen* (buscar): incluso tal raíz se puede relacionar con la del verbo intransitivo latino *sagio, ire* (tener buen olfato, oler la pista, sentir finamente) y con la del verbo griego ἰγέομαι (ir delante, guiar); el verbo transitivo alemán *verwunden* (herir) y el substantivo *Wunde* (herida), con el verbo transitivo o substantivo inglés *wound* (herir, herida); el substantivo *song* (canto, canción), con el verbo alemán *singen* (cantar); el adjetivo *hard* (duro, severo), con el adjetivo alemán *hart* (duro, áspero); la preposición *among* (entre), con el substantivo alemán *Gemenge* (mezcla) / La raíz (στα) del verbo transitivo e intransitivo ἵστημι (poner o ponerse en pie, establecer) la comparten el verbo intransitivo latino *sto, stas, stare, steti, statum* (estar en pie, estar), el substantivo alemán *Stand* (posición, puesto) y el verbo (transitivo e intransitivo como en griego) o substantivo inglés *stand* (colocar, estar de pie, estación, puesto); del nombre propio, Σοφοκλέης, εἶους, ὁ (Sófocles), tenemos el adjetivo griego σοφόκλειος α ὄν (de Sófocles, sofócleo) y el adjetivo inglés *Sophoclean* (sofócleo); del artículo definido griego ὁ, ἡ, τό (el, la, lo), el pronominal latino *iste, ista, istud* (ese, esa, ése, ésa), el artículo definido alemán *der, die, das* (el, la, lo) y el adjetivo demostrativo y artículo definido inglés *the* (el, la, lo); el adjetivo griego τάλας τάλαινα τάλαν (sufrido, penoso) comparte su raíz con los verbos latinos *tollo* (soportar, quitar) y *tollero* (tolerar, llevar), cuyo participio latino de presente es *intolerans, antis* (intolerante): de ahí mismo el adjetivo alemán *intolerant* (intolerante) y el adjetivo inglés *intolerant* (intolerante); el adjetivo griego ὅλος ἡ ὄν (entero, completo), con el adjetivo latino *sollus, a, um* (todo, entero), con los adjetivos alemanes *alle* (todo), *allein* (solo), y con el adjetivo inglés *alone* (solo); el adjetivo λευκός λευκή λευκόν (brillante, blanco), con el substantivo latino *lux, lucis f* (luz), con los verbos alemanes *leuchten* (brillar), *lichten* (iluminar), con el substantivo alemán *Licht* (luz) y con el substantivo o verbo inglés *light* (luz, alumbrar); la raíz de las preposiciones griegas πρό (delante de, por), παρά (de lado de), περί (alrededor de) es la misma que la de las preposiciones latinas *pro* (delante de, por), *prae* (delante de), *per* (a lo largo de, por), que la del adverbio o preposición inglesa *fore* (antes) y la de la preposición inglesa *from* (de, desde, a partir de); la preposición ἐν (en), que rige dativo para indicar lugar, comparte su raíz con la preposición latina *en* (en), que cuando rige ablativo indica lugar y, cuando rige acusativo, dirección; con la preposición alemana *in* (en), que cuando rige dativo indica lugar y, cuando rige acusativo, dirección; y con la preposición inglesa *in* (en), que indica lugar o tiempo; la preposición ἄντι (enfrente de, en vez de), que rige genitivo, con la preposición latina de ablativo *ante* (ante, delante de), con el substantivo *Ende* (final) y la conjunción *und* (y) alemanes, y con el substantivo *end* (fin) y la conjunción *and* (y) ingleses; la preposición de genitivo ἀπό (de, desde), con la preposición latina de ablativo *ab* (de, desde, a partir de), con la preposición alemana de dativo *ab* (de, desde), con el adjetivo inglés *off* (apagado) y la preposición inglesa *of* (de); el radical del pronombre de primera persona en acusativo ἐμέ, με (a mí, me) es compartido por el pronombre latino de primera persona en acusativo *me* (a mí, me), por el pronombre alemán de primera persona en acusativo *mich* (a mí, me), por el pronombre inglés de primera persona en acusativo *me* (a mí, me), el pronombre posesivo *mine* (el mío) y el adjetivo posesivo *my* (mío, mía); el sufijo -δε, que significa dirección (οἶκοςδε: a casa), comparte su raíz con el sufijo latino *-do/o* (*retro*: hacia atrás) y la preposición inglesa *to* (hacia, para). Habida cuenta de tal incidencia griega (por medio del latín y el alemán) y latina (ya directa, ya por medio del alemán), hasta parece probable la conjetura de que Pound haya compuesto el poema al propósito. No está de más remitir aquí a las obras principales en que basé esta indagación lexicográfica: WILLIAM W. GOODWIN, *Greek grammar*, Macmillan Education L. T. D., ST. MARTIN'S PRESS, Hong Kong 1982 (Reimp.), ISBN: 0-333-03429-5; PEDRO PERICAY FERRIOL, *Gramática griega*, Ediciones Ariel, Barcelona 1959 (Quinta edición); JOSÉ GUILLÉN, *Gramática latina*, Ediciones Sigüeme (Sexta edición), Salamanca 1981, ISBN: 84-301-0138-1; Santiago Segura Munguía, *Diccionario etimológico latino-español (con índices etimológicos de palabras españolas, inglesas y alemanas)*, Anaya (Primera edición), Madrid 1985, ISBN: 84-7525-306-7; *The Oxford English Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1971; *Merriam Webster's Collegiate Dictionary*, Merriam-Webster (tenth edition), Springfield 1997, Mass; Frederic G. Cassidy and Richard N. Ringler, *Bright's Old English Grammar and Reader*, Holt, Rinehart and Winston Inc (third edition), New York 1971, ISBN: 0-03-084713-3.

ámbito sintáctico, como lo muestra el poema, apenas se reconozca y atienda la prominencia histórica y cultural de Grecia y Roma.

Llegados a este punto, debemos concluir que los versos analizados se amparan en el ministerio sintáctico de las lenguas indoeuropeas; muy fundamentalmente, del griego y del latín. Éstos, en un sentido muy hondo, aún justifican y sostienen, para Occidente, las facultades de escritura e intelección. Y no está de más comentar que, aun siendo embargantes las diferencias de estructura entre el inglés y el español, los vínculos son tales que me fue lícito ofrecer una traducción fiel del poema, que no literal, atendiendo precisamente a los usos y disposiciones verbales, heredados del discurso clásico. ¡He ahí, en la posibilidad fiel de versión, un punto de mayor encuentro! Aparte las objeciones, no soslayemos lo más substancial que de todo esto se infiere: la sintaxis de muchas lenguas familiares a las indoeuropeas constituye, sin duda, un sistema mental.

De esta suerte toda posibilidad discursiva e inclinación intelectual es sólo en virtud de las fundantes categorías y disposiciones sintácticas de una lengua o grupo de lenguas. Se sabe, empero, que las categorías lingüísticas a veces no tienen que ser las mismas entre una familia de idiomas. Éste es el caso, para el griego, de que algunos verbos se conjuguen exclusivamente en voz media; acto de lengua inexistente en latín, español, alemán e inglés; acto de lengua cuyo conocimiento dilucida la comprensión de la novena categoría de Aristóteles, la representada con el verbo κείσθαι. Tal verbo hace referencia, sobre todo, a una forma específica en que el griego dice el ser (conjugarse exclusivamente en voz media algunos verbos que particularmente expresan disposición, estado y, a veces, postura, esto es, algunos verbos que expresan una naturaleza sin obrar), antes que a su llana significación (yacer).²⁵

²⁵ Cfr. Émile Benveniste (Trad. Juan Almela), "Categorías de pensamiento y categorías de lengua", en: *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI editores, México 2001 (Vigesimaprimer edición), págs. 63-74, ISBN: 968-23-0030-4 (volumen I) / ISBN: 968-23-0029-0 (obra completa: dos volúmenes). Después de todo esto, se debe también sacar a luz que un idioma indoeuropeo, dada su natural constitución y origen, puede muy bien compartir categorías (nominales, verbales y sintácticas) con su lengua madre y lenguas hermanas, e, incluso, permitir la influencia de otras lenguas que sólo le son familiares. Esto vale para el inglés respecto al griego y al latín. Otro buen ejemplo, que también sustenta el hecho de que las lenguas occidentales conforman un sistema mental, es la forma en que se han articulado las oraciones finales en griego, latín y español: Las oraciones subordinadas finales pueden introducirse con las preposiciones *a* y *para* (de dativo), acompañadas por la partícula *que* (substantivante) y por el modo subjuntivo: *Vine a que me enseñen* / *Vine para que me enseñen*. Pero la construcción en subjuntivo, cuando el sujeto de la principal y el de la subordinada es el mismo, es latinizante. En tales casos es más común emplear *para* + infinitivo: *No para defenderse de las armas se cubre el soldado* (en que el sujeto lógico del infinitivo [*defender*] coincide con el sujeto gramatical [*el soldado*] de la oración principal, esto es, con el sujeto gramatical de la oración cuyo verbo está conjugado en forma personal [*cubre*])

En nada, ¡os lo pido!, tengáis por gratuito que yo haya podido dar cuenta de los detalles filológicos y sintácticos que, presentes también en el tejido poético inglés, son, no obstante, con prioridad pertinentes al género de las lenguas clásicas; en nada, tampoco, que el español y sus recursos hayan primero esclarecido las funciones y problemas compartidos por algunos idiomas y, luego, traducido fiel y dinámicamente el latín y el inglés; en nada, que yo, entregado a la reflexión, haya escrito estas líneas para sustentar mi tesis. ¿Por qué? ¡Porque todo esto da por hecho, anímica e intelectualmente, lo occidental!

Por otro lado, finalmente advirtamos que la elegía de Ovidio, cuyo tema, rigor e intención han sido por mucho tiempo motivo de culto e influencia, es un muy buen ejemplo de carmen latino. En éste el autor, defendiendo a la sempiterna Poesía, ensalza la labor de aquéllos a los que considera su tradición. Ellos, Ovidio y Pound son ya nuestros Clásicos. Saberlo bien: no hay cosa peor que ser desigual a uno mismo.

/ No a que se defienda de las armas se cubre el soldado (en que no hay sujeto lógico para la oración subordinada, sino un sujeto gramatical omiso, idéntico al de la oración principal: *el soldado*). Sépase que un infinitivo (substantivo verbal), en sentido riguroso, no puede tener un sujeto gramatical. De ahí que nadie deba decir: “Yo correr, ellos correr”. Pero todo infinitivo puede tener un sujeto lógico que coincida con el sujeto gramatical de una oración principal, como, por ejemplo, el infinitivo *amar*, complemento directo del verbo *quiero*, en la oración, *yo quiero amar*. En ésta, quien *quiere* y *ama* es, en un plano lógico, la misma persona (*yo*), pese a que el pronombre *yo* sólo sea el sujeto gramatical del verbo *quiero*. En caso contrario, cuando el sujeto de la oración subordinada es distinto, se emplea el modo subjuntivo: *yo quiero que (tú) me ames*. La preposición *a*, todavía presente en la construcción de las oraciones finales, es de mayor uso, empero, en el español antiguo. Profiere Catalinón en el tercer acto de *El burlador de Sevilla* de Tirso (1582-1648): “[...] *Dice que viene Isabela a que seas su marido, [...]*”; y don Alonso en el acto primero de *El caballero de Olmedo* de Lope de Vega (1562-1635): “[...] *Dame a besar esa mano* (en que ocurren dos dativos: uno siendo simple complemento indirecto [*me*] y otro expresando finalidad [*a besar*]: en contrariedad con lo dicho, aquí el infinitivo no hace concierto oracional con el sujeto gramatical *tú*, sino, por sentido, con el complemento indirecto *me*, pues es claro que quien va a besar la mano será una primera persona, la representada precisamente por el dativo *me*, esto es, que se sobreentiende *da me tú esa mano para que yo la bese*), [...]”. Sin embargo, actualmente se dice, por dar ejemplo: “*Espera a ver (para ver, a fin de ver) quién soy*”; y también: “*Yo juego a ganar (para ganar)*”. El latín litúrgico da evidencia de haber construido oraciones finales, utilizando también verbos de movimiento e infinitivos, como es uso en español (*vino a regañarte*, esto es, *vino para regañarte*) / [*Crede*]: “[...] *et iterum venturus est cum gloria judicare* (infinitivo de finalidad) *vivos et mortuos, [...]*” / “[...] *y de nuevo vendrá con su gloria a juzgar a vivos y muertos, [...]*”. No obstante lo anterior, el infinitivo de finalidad o propósito es más propio del griego, muchas veces dependiente así de verbos de movimiento como de verbos que significan dar o entregar: Σῶμα ἔδωκε θάψαι / Entregó el cuerpo para enterrar (*id est*: entregó el cuerpo para que fuese enterrado), κτανεῖν ἐμοί νιν ἔδωσαν / me la (a ella) dieron a matar (*id est*: me la entregaron para que yo la matase). Este último ejemplo es, sorprendentemente, idéntico en estructura al de Lope de Vega, visto que se presentan complementos indirectos (ἐμοί / *me*), complementos directos (νιν / *esa mano*), infinitivos (κτανεῖν / *a besar*) y verbos de dar (ἔδωσαν: verbo cuya raíz es **δο**, raíz compartida por el verbo latino **do**, *das*, **dare**, *dedi*, *datum* [dar] y por el verbo español **dar** / *da*), ofreciendo exactamente el mismo sentido sintáctico. Un interesantísimo ejemplo en que confluyen bonisimamente los dos procedimientos sintácticos aquí referidos (el del infinitivo en concierto con el sujeto del verbo principal o regente y el del infinitivo en concierto con un dativo) es lo dicho por Martín a Sancho en el acto primero de *El príncipe despeñado*, también de Lope de Vega: “*Ya puedes darnos a besar el pie (id est: ya puedes dar tú el pie para que nosotros lo besemos)*”. El uso de infinitivos con verbos de movimiento para hacer oraciones finales, primero en latín litúrgico y luego en español, sin duda viene del modo como el latín clásico empleó, con verbos de movimiento también, el supino en acusativo (otro substantivo verbal junto con el infinitivo y el gerundio) para introducir oraciones finales: *Legatos ad Caesarem mittunt auxilium rogatum*. / *Envían a César legados a pedir ayuda (id est: envían hacia César embajadores a que o para que soliciten su ayuda)*. A diferencia del latín, en que hay tres substantivos verbales, el español cuenta con uno solo: el infinitivo. Cf. TIRSO DE MOLINA (Edición y prólogo de Antonio Prieto), “EL BURLADOR DE SEVILLA [JORNADA TERCERA / CATALINÓN: *Que Octavio ha sabido...*”], en: *El burlador de Sevilla / El vergonzoso en Palacio*, EDITORIAL ORIGEN, S. A. – EDITORIAL OMGSA, S. A. (Colección: *Historia Universal de la Literatura* 73), México 1984 (Primera edición), pág. 94, ISBN: 968-847-097-X; LOPE DE VEGA, “ACTO PRIMERO [ALONSO: *¡Oh Fabia!...*”], en: *El Caballero de Olmedo*, PML Ediciones (CLÁSICOS ESPAÑOLES), Madrid 1994 (Primera edición), págs. 12-13, ISBN: 84-410-0007-7, Lope de Vega (Prólogo y selección de Héctor Azar), “EL PRÍNCIPE DESPEÑADO [ACTO PRIMERO / MARTÍN: *Ya puedes darnos a besar el pie.*”], en: *VARIA*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Colección: *Cien del Mundo*), México 1989 (Primera edición), pág. 33, ISBN: 968-29-2491-X.

Ovidio
(43 a.C.-17 d.C.)

Nació en Sulmona. Llegado a Roma, tomó clases con el orador Aurelio Fusco. Cultivó magistralmente el verso elegíaco (estrofa compuesta por un hexámetro y un pentámetro dactílicos),²⁶ en el que se muestra prolífico e imaginativo. Obras muy reconocidas de su pluma son los Amores, las Heroínas, el Arte de amar, los Afeites para el rostro de una mujer y los Remedios de amor. Las Metamorfosis, en 15 libros, son su poema más importante. Están dedicadas a la mitología. A los cincuenta años fue desterrado a Tomis. Por eso no pudo llevar a buen puerto la composición de las Metamorfosis ni la de los Fastos (elegías sobre el calendario romano). En pleno destierro escribió el Ibis, los Tristes, las Epístolas desde el Ponto y un tratado de pesca, Haliéutica. Por su maestría formal, por su pleno dominio de la versificación y composición, es uno de los mayores pilares de la lírica latina. Su obra influyó definitiva y notablemente en la literatura europea y americana.

²⁶ Cfr. nota 81.

Amores, I, 15²⁷

- UU / - UU / - - / - - / - UU / - -
 Quid mihi Livor edax, ignávos²⁸ óbicis²⁹ annos,
 - UU / - UU / - // - UU / - UU / -
 ingeniúque vocas carmen inértis opus;
 - - / - UU / - - / - UU / - UU / - -
 non me more patrum, dum strénua sústinet aetas,
 - UU / - UU / - // - UU / - UU / -
 práemia milítiae pulverulénta sequi,
 - - / - - / - - / - - / - UU / - -
 nec me verbósas leges³⁰ edíscere nec me 5
 - - / - - / - // - UU / - UU / -
 ingrato vocem prostituísse foro?³¹
 - - / - - / - UU / - UU / - -
 Mortále est, quod quaeris, opus³² mihi fama perénnis
 - UU / - - / - // - UU / - UU / -
 quáeritur, in toto semper ut orbe canar.

²⁷ El texto latino de Amores puede ser consultado en la página de *The Latin library*:
<http://www.thelatinlibrary.com/ovid.html>

²⁸ *Ignavos*: predicativo objetivo de *annos*. También puede entenderse esto como una oración completiva de acusativo con infinitivo no expreso: *obicis annos (esse) ignavos*.

²⁹ *Obicis*: verbo transitivo que puede subordinar oraciones completivas de acusativo e infinitivo. En este dístico puede tener el valor de reprochar o juzgar.

³⁰ *Verbosas leges*: Lit. Verbosas leyes, *id est*, las leyes del discurso.

³¹ *Non me sequi, nec me ediscere nec me prostituísse*: oraciones completivas dependientes de *obicis*.

³² *Mortale opus*.

Amores, I, 15

¿Por qué de inactivos juzgas mis años, Envidia voraz,
 y llamas a mi obra canto de inerte ingenio?
 ¿Por qué dices que yo, mientras me dura la edad vigorosa,
 según la costumbre, la milicia³³ no persigo;
 que de la elocuencia yo no aprendo las leyes, 5
 ni vendo mi voz en el desagradable foro?³⁴
 Es obra mortal la que buscas tú, yo fama perenne,
 a fin de que todo el mundo me celebre siempre.

³³ Ovidio no persigue la milicia, esto es, los polvorientos botines de guerra (*praemia militiae pulverulenta*).

³⁴ Lo acostumbrado en la época era ser soldado, retórico o abogado. Ovidio prefirió ser poeta.

- - / - UU / - UU / - - / - UU / - -
 vivet Maeónides,³⁵ Ténédos³⁶ dum stabit et Ide,³⁷
 - UU / - UU / - // - UU / - UU / -
 dum rápidas Símois³⁸ in mare volvet aquas;
 - UU / - - / - - / - - / - UU / - -
 vivet et Ascráeus³⁹, dum mustis⁴⁰ uva tumébit,
 - UU / - - / - // - U U / - U U / -
 dum cadet incúrva falce⁴¹ resécta⁴² Ceres.⁴³
 - UU / - - / - - / - - / - UU / - -
 Battíades⁴⁴ semper toto cantábitur orbe;
 - - / - UU / - // - UU / - UU / -
 quamvis ingénio non valet, arte valet.
 - U U / - - / - UU / - - / - UU / - -
 Nulla Sophocléo véniet iactúra cothúrno,⁴⁵
 - UU / - - / - // - UU / - UU / -
 cum sole et luna semper Arátus erit;

10

15

Vivirá Homero,⁴⁶ mientras exista Ténédos⁴⁷ e Ida,⁴⁸

mientras vierta rápidas aguas al mar el Simois.⁴⁹ 10

Vivirá también Hesíodo,⁵⁰ si la uva se hincha de jugo,

si por la encorvada hoz cae cortado el trigo.

En todo el orbe Calímaco⁵¹ siempre será celebrado,

pues, aunque en genio no vale, vale en arte.

Ninguna ruina vendrá para la tragedia de Sófocles; 15

con el Sol y la Luna, Arato⁵² existirá siempre.

³⁵ *Maeonides*, ae, m: de Meonia o Lidia. Aquí se habla de Homero, el poeta de Meonia.

³⁶ *Tenedos* o -us, i, f.

³⁷ *Ide*, es = *Ida*, ae, f.

³⁸ *Simois*, entis o -entos, m.

³⁹ *Ascræus a um*: de Ascra, ciudad de Beocia, de donde era Hesíodo.

⁴⁰ *Mustum*, i, n: mosto, jugo de la uva sin fermentar, vino joven.

⁴¹ *Incurva falce*: ablativo agente.

⁴² *Resecta*: predicativo subjetivo de *Ceres*.

⁴³ *Ceres*, eris, f: Ceres, la Diosa de la siega y cosecha de granos.

⁴⁴ *Battíades*, ae, m: habitante de Cirene. El poeta Calímaco fue nativo de Cirene.

⁴⁵ *Sophocleo cothurno*: Lit. Coturno sofócleo. El coturno era el calzado alto usado en las representaciones trágicas. Entiéndase así: la tragedia de Sófocles.

⁴⁶ Poeta ciego a quien se le atribuyen la *Iliada* y la *Odisea*. A decir verdad, Homero no compuso ni una ni otra. Como rapsoda, fiel a una tradición que no inventó, cantó las historias ancestrales de los héroes griegos, dándoles, tal vez, el orden, el tratamiento y el estilo específicos que hoy conocemos. Homero sólo creó una escuela en la tradición oral griega. La antigüedad, empero, le atribuye, no sin razón, la creación de esos dos magníficos poemas épicos. Sea lo que sea, cierto es que la *Iliada* y la *Odisea* fueron escritas en el siglo VII a.C., mucho después de la época en que vivió Homero (siglo IX o siglo VIII a.C.), mucho después de que Homero recitara de memoria esas historias.

⁴⁷ Isla del mar Egeo, llamada así por el rey Tenes, que fue asesinado por Aquiles, después de que no permitió el desembarco de las naves griegas en su isla, cuando éstas se dirígían a Troya.

⁴⁸ Montaña de Creta, donde nació y fue criado Júpiter (Zeus).

⁴⁹ Río de la Tróade (Troya).

⁵⁰ Poeta griego del siglo VIII a.C. Escribió los *Trabajos* y los *días*, un poema didáctico que versa sobre las faenas del campo, y la *Teogonía*, en que organiza el mito y el panteón griego.

⁵¹ Calímaco (310-240 a.C.) escribió himnos, elegías y epigramas durante la época helenística. Aunque no fue un poeta mayor, fue muy apreciado.

⁵² Autor de los *Fenómenos* y los *Pronósticos*, obras que versan sobre los movimientos celestes. Fueron traducidas en hexámetros por Cicerón. Los de Arato son tratados científicos escritos en verso. Estos poemas fueron muy leídos.

- - / - - / - - / - UU / - UU / - -
dum fallax servus, durus pater, ínproba lena
- - / - UU / - // - U U / - U U / -
vivent et méretrix blanda, Menándros⁵³ erit;
- UU / - UU / - UU / - - / - UU / - -
Énnius arte carens animosíque Áccius oris
- - / - - / - // - UU / - U U / -
casúrum⁵⁴ nullo témpore nomen habent.
- - / - - / - UU / - - / - UU / - -
Varrónem primámque ratem quae nésciet aetas,
- UU / - UU / - // - UU / - UU / -
aureáque Aesónio⁵⁵ terga petíta duci?⁵⁶
- UU / - - / - - / - UU / - UU / - -
Cármina sublímis tunc sunt peritúra Lucreti,
- UU / - - / - // - UU / - UU / -
exítio terras cum dabit una dies;

20

Mientras falaz siervo, severo padre, perversa alcahueta

y blanda meretriz haya, vivirá Menandro.⁵⁷

El sencillo arte de Ennio⁵⁸ y de Accio⁵⁹ la ardiente palabra

en tiempo alguno tendrán decadente nombre.

20

¿Qué edad ignorará a Varrón,⁶⁰ la nave primera

y las doradas pieles⁶¹ por Jasón buscadas?⁶²

Van a perecer los cármes del sublime Lucrecio,⁶³

cuando se dé ruina a la Tierra en un sólo día.

⁵⁷ Menandro (343-293 a.C.) escribió en griego comedias de enredos. Éstas influyeron notablemente en las de Plauto y Terencio, comediógrafos latinos.

⁵⁸ Ennio (239-169 a.C.) fue admirador de Eurípides y lo imitó en sus tragedias. También escribió comedias. Es mejor conocido por haber sido el autor de un poema épico escrito en hexámetros dactílicos sobre la historia de Roma. Fue quien introdujo en la literatura romana el empleo del hexámetro.

⁵⁹ Accio vivió entre el 170 y 89 a.C. Escribió tragedias tanto de asunto griego como romano.

⁶⁰ Marco Terencio Varrón (116-27 a.C.), el Reatino, fue un erudito y polígrafo latino. Descolló en filosofía, poesía, oratoria, crítica literaria y lengua. Su obra más importante fue la de *Antigüedades romanas*, escrita en 41 libros.

⁶¹ *Doradas pieles*, aunque en plural, hacen referencia a un nombre singular: el vellocinio de oro. Usar un plural en lugar de un singular es un recurso estilístico muy socorrido en la poesía latina.

⁶² Jasón fue el adalid de la expedición de los Argonautas, así llamados por conducir la nave Argo. En ella viajaron en pos del vellocinio de oro, una piel dorada de cordero que estaba colgada en una encina y custodiada por un dragón. La conquista del vellocinio fue la condición que le impuso Pelias a Jasón, para que éste recuperase el trono de su padre, Esón. Pelias, tío de Jasón, había destronado a su hermano. Varrón escribió, amén de muchas otras cosas, sobre la conquista del vellocinio de oro.

⁶³ Tito Lucrecio Caro nació en algún año de los que corren del 99 al 95, y murió en otro de los que corren del 55 al 51 a.C. Escribió *De natura rerum*, en que expone, en hexámetros dactílicos, la filosofía de Epicuro.

⁵³ *Menander* o *-dros* o *-drus*, i, m: Menandro.

⁵⁴ *Casurum*: participio futuro de *cado* concertado con *nomen*.

⁵⁵ *Aesonius a um*: de Esón, padre de Jasón.

⁵⁶ *Aesonio duci*: dativo agente.

- UU/ - UU/ - -/ - UU/ - U U/ - -
 Týtyrus⁶⁴ et ségetes⁶⁵ Aeneiáque arma⁶⁶ legéntur, 25
 - UU/ - -/ -// - UU/ - U U/ -
 Roma triumpháti dum caput orbis⁶⁷ erit;
 - UU/ - -/ - -/ - U U/ - UU/ - -
 donec erunt ignes arcúsque⁶⁸ Cupídinis arma,
 - -/ - U U/ -// - UU/ - UU/ -
 discéntur númeri, culte Tibúlle, tui;
 - UU/ - UU/ - -/ - -/ - UU/ - -
 Gallus et Hespériis⁶⁹ et Gallus notus Eóis,⁷⁰
 - UU/ - -/ -// - UU/ - UU/ -
 et sua cum Gallo nota Lycóris erit. 30
 - -/ - UU/ - -/ - UU/ - UU/ - -
 Ergo, cum sílices, cum dens patiéntis arátri
 - UU/ - -/ -// - UU/ - UU/ -
 depéreant aevo, cármina morte carent.
 - -/ - UU/ - -/ - -/ - UU/ - -
 Cedant carmínibus reges regúmque triúmphi,
 - UU/ - UU/ -// - UU/ - UU/ -
 cedat et auríferi ripa benígna Tagi!

Se leerán las Geórgicas, la Eneida y las Bucólicas,⁷¹ 25
 mientras Roma del mundo la cabeza sea.
 Mientras existan las armas de Cupido,⁷² arcos y teas,
 ¡fino Tibulo,⁷³ sabidos serán tus versos!
 En occidente y oriente Galo⁷⁴ será conocido,
 y su Lícoris conocida será con él. 30
 Pues bien, aunque las rocas y el diente del arado paciente
 fenezcan al tiempo, los versos huirán la muerte.
 ¡Que a la Poesía cedan los reyes y sus conquistas,
 y que ceda la ribera del Tajo⁷⁵ aurífero!⁷⁶

⁶⁴ *Tityrus*, i, m: Týtiro, nombre del pastor que aparece en las Bucólicas, poemas pastoriles. Las Bucólicas también reciben el nombre de Églogas. Son diez. Týtiro es el mismísimo Virgilio.

⁶⁵ *Seges, etis*, f: mies, campo. Las Geórgicas, escritas en cuatro libros, promueven el amor por la vida campestre y la agricultura.

⁶⁶ *Aeneiaque arma*: las armas de Eneas. La Eneida narra las gestas del personaje homérico, Eneas, en pos de la conquista del Lacio (Italia).

⁶⁷ *Triumphati orbis*: el mundo conquistado por los romanos.

⁶⁸ *Ignes arcusque*: aposiciones de *arma*.

⁶⁹ *Hesperiiis*: ablativo plural neutro de *Hesperius a um*. Lit. En las cosas de la Hesperia, *id est*, en la zona occidental.

⁷⁰ *Eois*: ablativo plural neutro de *Eous a um*. Lit. En las cosas de la aurora, *id est*, en la zona oriental.

⁷¹ Las Geórgicas, la Eneida y las Bucólicas son todas obras de Virgilio (siglo I a.C.).

⁷² Dios romano que representa y propicia la pasión amorosa.

⁷³ Escribió en la época de Augusto (44 a.C-14 d.C.). Cultivó el verso elegíaco, el metro del amor. Muerto Tibulo prematuramente, Ovidio le escribió una elegía: *Amores*, III, 9.

⁷⁴ El poeta Cayo Cornelio Galo, cuya obra, hoy perdida, cantó a su amante Lícoris, fue traicionado por ella. Virgilio consuela al poeta en su égloga décima (Bucólicas).

⁷⁵ El Río Tajo.

⁷⁶ Incluso los reyes, sus conquistas y la ribera del río Tajo, cuyas aguas transportan oro, deberán inclinarse ante la intemporal y magnífica Poesía.

-UU/- -/- -/- UU/- UU/- -
 Vília mirétur vulgus; mihi flavus Apóllo
 - UU/ - UU/-/- UU/- UU/-
 pócula Castália plena minístret aqua,⁷⁷
 - UU/- UU/- UU/-- / -UU/ - -
 sustineámque coma metuéntem frígora myrtum,
 - - /-UU/-// - U UU/- UU/-
 atque a sollícito multus⁷⁸ amánte legar!

35

¡Que el vulgo admire vilezas; que a mí el flavo Apolo 35

procure de agua castalia⁷⁹ llenas copas!

¡Que orle mi cabeza el mirto, temeroso del frío,⁸⁰

y que el solícito amante me lea mucho!⁸¹

⁷⁹ Castalia era el nombre de la fuente consagrada a las Musas, cuyo coro presidía Apolo, llamado también Μουσαγέτης (Musageta): el que dirige o conduce a las Musas. Esto es lo que solicita Ovidio a Apolo: auspicio poético. Quien bebía el agua de la fuente Castalia se convertía en poeta. Aunque habían nacido en Pieria, las Musas vivían en el Olimpo. Tenían, sin embargo, varios lugares de culto. Uno de ellos era el valle del Helicón, el Valle de las Musas. En el Helicón se encontraba la fuente Castalia. Dice Hesíodo en la Teogonía (1-4):

- -/- UU/- UU/- - /-U UU/- -
 “Μουσάων Ἐλικωνιάδων ἀρχώμεθ’ αἰδεῖν,
 - UU/- UU/- UU/- UU/- UU/- -
 αἴθ’ Ἐλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε
 - UU/ - -/- UU/- UU/- UU/--
 καὶ τε περὶ κρήνην ἰοειδέα πόσσ’ ἀπαλοῖσιν
 - - /- - /- UU/- UU/- UU/--
 ὄρχεῦνται καὶ βῶμὸν ἐρισθενέος Κρονίωνος.”

“Comencemos a cantar por las Musas heliconianas, / las cuales habitan el grande y enteramente divino monte del Helicón, / y alrededor de la fuente violácea con delicados pasos / bailan, y alrededor del altar del muy poderoso Cronida (Zeus)”. // He versificado libremente el pasaje. La Teogonía está escrita en hexámetros dactílicos. He aquí su estructura:

- UU / - -
 - UU / - UU / - UU / - UU / - -

Toda sílaba final de verso puede ser larga o breve (indiferente). Tal como se indica, en algunos pies dos sílabas breves (UU) pueden ser sustituidas por una larga (—). Cfr. HESÍODO (*Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba / Edición bilingüe*), “versos 1-21”, en: *TEOGONÍA, UNAM (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA)*, México 1986 (Segunda edición), págs. 1, CXIII-CXIV, CXCI, CCXCIX, ISBN: 968-837-017-7. Cfr. nota 50.

⁸⁰ El mirto, cuyas guirnaldas son símbolo del cultivo poético, sólo crece en lugares cálidos.

⁸¹ Muchos de los poemas que Ovidio escribió son amorios. Para ello empleó la estrofa más apropiada: el dístico elegíaco, que consta de un hexámetro y un pentámetro dactílicos:

⁷⁷ *Castalia aqua*: ablativos regidos por el adjetivo *plena*.

⁷⁸ *Multus*: predicativo subjetivo del sujeto tácito de *legar, id est, ego* (Ovidio).

- UU/- -/- -/- -/ - UU/--
 Páscitur in vivis Livor; post fata quiéscit,
 - UU/- UU// - UU-UU/-
 cum suis ex mérito⁸² quemque tuétur honos. 40
 - UU/- - /- -/ - U U/-UU/- -
 Ergo étiam cum me suprémus adéderit ignis,
 - - / - UU-// - UU/- UU/-
 vivam, parsque mei multa superstes erit.

La envidia pace entre los vivos, mas con los muertos descansa,
 pues la gloria alcanzada protege a cada cual. 40
 Pues bien, incluso cuando me haya roído el último fuego,⁸³
 viviré, pues mucho de mí sobrevivirá.⁸⁴

- - - - U
 - UU/-UU/-UU/-UU/-UU/--
 - - - U
 - UU/-UU/- // - UU/-UU/-

Toda sílaba final de verso puede ser larga o breve (indiferente). Tal como se indica, en algunos pies dos sílabas breves (UU) pueden ser sustituidas por una larga (—). El poema mismo está escrito en dísticos. Lo he versificado emulando el metro original.

⁸² *Ex merito*: por merecimiento, mérito.

⁸³ La pira funeraria.

⁸⁴ Muerto Ovidio, sobrevivirá su poesía.

Ezra Pound
(1885-1972)

Poeta y crítico literario (a más de crítico musical y de artes plásticas) proclive a la erudición y a la instauración de la correcta escritura. Nació el 30 de octubre de 1885, en Hailey, Idaho. Su afición por los Clásicos se hace notar de varios modos a lo largo de su obra: títulos latinos de libros y poemas, temas poéticos, pasajes mitológicos, etc. Vivió en Inglaterra, Francia e Italia. Acerbo censor tanto de sus contemporáneos como de las prácticas serviles que rendían poca honra a escritores de culto, denostó a autores consagrados (Milton). Propugnó por educar a los jóvenes escritores en la tradición, por enseñar cómo debe escribirse en verso, por mostrar la importancia literaria de períodos o autores poco conocidos y estudiados (poesía provenzal, François Villon), y por hacer descubrir las sutilezas de la poesía china y japonesa. Vehementemente deseó alcanzar la precisión en la composición, a un punto tal que redactó innumerables artículos y ensayos en pro de una preceptiva para el hombre de letras, exhortando siempre a aceptar el compromiso de escribir bien. Durante la segunda guerra mundial hizo propaganda fascista por una estación radiofónica de Roma, por lo que fue acusado, en Estados Unidos, de traición. Luego fue recluido en una institución psiquiátrica. Algunas de sus obras son *Personae* (1909), *Canzoni* (1911), *Lustra* (1916), *Umbra* (1920) y *Cantos* (1925, 1928, 1930, 1934, 1949). Murió en Venecia.

Ite⁸⁵

Go, my songs, seek your praise from the young and the intolerant,
move among the lovers of perfection alone.
Seek ever to stand in the hard Sophoclean light
and take your wounds from it gladly.

⁸⁵ El poema pertenece a la obra, *Lustra* (1916). Cfr. *Antología de la Poesía Norteamericana (Selección, versión y prólogo de Agustí Bartra / Edición bilingüe)*, UNAM (*Nuestros Clásicos 11*), México 1972 (*Segunda edición*), págs. 192-193.

Id

Id, cármenes míos, buscad el elogio del joven y del intolerante,⁸⁶
moveos entre los amantes de la perfección pura.
Intentad permanecer siempre en la severa luz sofóclea⁸⁷
y acoged las heridas, de ella venidas, con agrado.⁸⁸

⁸⁶ Interpretese así: Id, cármenes míos, buscad que el joven y el intolerante os elogien, esto es, buscad ser elogiados por el joven y el intolerante.

⁸⁷ Piénsese en la obra de Sófocles, *Edipo Rey*: la narración del conflicto trágico puede entenderse como una severa y cegante luz. He aquí un juego interesante entre la luminosa e hiriente tragedia de Sófocles, la ceguera de Edipo y los cármenes de Pound.

⁸⁸ Interpretese así: y acoged con agrado que ella (la luz sofóclea) os hiera, esto es, acoged con agrado ser heridos por ella.

Bacon tenía razón cuando decía que la conquista del saber pasa por el conocimiento de las lenguas.

Umberto Eco, El nombre de la rosa.

[...] לְשׂוֹנוֹ וְגִבּוֹר [..]

ספר תהילים פרק יב ה

[...]: “¡Por nuestra lengua prevaleceremos!” [...].

Salmos 12, 5.

III. En el nombre de Parménides: la similitud ontológica de dos tradiciones (la judía y la griega)

Es el Éxodo ese pasaje bíblico donde se le reveló a Moisés su propia misión: liberar al pueblo israelita de la esclavitud egipcia, misión que, parece, desconocía, por bien que ya le estuviese asignada (a juzgar por el significado de su propio nombre). ¡Pero también se le reveló la identidad y el nombre mismo de Dios!

La comprensión del pasaje, por la naturaleza misma de lo ahí expuesto, siempre se ha visto, como es fácil suponer, subordinada por innumerables interpretaciones, muchos y varios sentidos, abundantes exégesis, posturas en pugna y perspectivas encontradas, discordantes.

Entre todas esas interpretaciones, una sola se perfila para mí con mayor sustento y, por ende, se muestra, tras el análisis, como la más plausible o verosímil. Tal, además, es sorprendentemente semejante a la aserción ontológica de Parménides, a pesar de lo que *a priori* alguien pueda creer o, incluso, objetar. Pero, sabido de antemano que así enunciado el asunto es poco evidente y en gran modo problemático, pretendo aquí dar pruebas a favor de mi dicho, procediendo analítica y hermenéuticamente. Por lo mismo, propongo avanzar por dos rutas de investigación: la del análisis filológico y la de la interpretación, rutas éstas en cuyo cotejo y dependencia haré sostener mis asertos.

Propongo, pues, primero, hacer un análisis minucioso, palabra a palabra, de dos versículos hebreos del libro tercero (el catorce y el quince); luego, a la luz de ese estudio filológico, fincar y hacer comprender, mediante la traducción de algunos pasajes de la Septuaginta, la Vulgata y el Nuevo Testamento, las opciones, tensiones y direcciones de mi horizonte interpretativo.

Redacté también, con fines de aclaración, un preámbulo, inserto éste entre el análisis de los versículos y su interpretación. En él expongo el porqué de los nombres de Dios (Jehová y Yavé), el porqué de la creencia en lo impronunciable de su nombre (el Tetragrámaton) y el porqué de su apelación frecuente en plural (dioses, señores). Esto último (lo del porqué de la apelación plural) lo resolví atreviéndome a hacer, inspirado

en Fustel de Coulanges,⁸⁹ una exégesis sustentada en una suerte de arqueología lingüística, a partir de la cual me pronuncio confirmando ciertas sospechas que son siempre, sin embargo, atinentes al sentido no evidente u oculto del texto bíblico, esto es, atinentes a lo dicho entre líneas por el texto hebreo. Debo decirlo: para mí, el relato bíblico no es lineal ni mucho menos monolítico, debido a que presenta adulteraciones, componendas y contaminaciones que lo hacen, por consecuencia, espurio: de fondo deja ver o interpretar -gracias a que no es el testimonio de la palabra revelada, sino, afortunadamente, sólo del quehacer, las gestas y espiritualidad humanos- los diversos momentos de las circunstancias concretas de la vida de un pueblo que, como todos, está sujeto a las vicisitudes del desarrollo histórico, desarrollo en que está inevitablemente incluida la propia religiosidad.

Con todo, lo que pretendo no es sino compartir un periplo de investigación, cuyas vías de indagación me han llevado, a raíz del cotejo de textos hebreos, griegos y latinos, a descubrir y contemplar, inexorablemente, insospechados paralelismos, pero también a revelar, inevitablemente, sorprendentes deslindes. No es mi intención otra cosa, reitero, que compartir las sendas y los resultados de mi andar en esta ardua y, no obstante, grata investigación.

Escribí al término del ensayo un apéndice. No es otra cosa que el análisis de los versículos hebreos del salmo 117, salmo con que termino la primera parte de mi disertación y, muy concretamente, sus conclusiones, dejando manifiesto cuán relacionados están en hebreo los conceptos de trascendencia ontológica y de verdad.⁹⁰

El análisis, la investigación y las conclusiones de la segunda parte del ensayo están contenidas en el subcapítulo, *Consideraciones ontológicas finales*, en que demuestro, una vez develadas y explicadas las condiciones categóricas y conceptuales del ser estático (intransitivo) y del ser dinámico (transitivo), que la φύσις fue la principal noción ontológica del pueblo griego, noción que impulsó cual motor toda la tradición filosófica. Ahí mismo quedará manifiesta, como respuesta a la mucha polémica que

⁸⁹ Cfr. *Fustel de Coulanges (Estudio preliminar de Daniel Moreno)*, *LA CIUDAD ANTIGUA*, Editorial Porrúa (Colección: "Sepan cuantos..." / Núm. 181), México 1989 (Séptima edición), ISBN: 968-432-532-0.

⁹⁰ Todo el texto hebraico utilizado en esta investigación fue tomado de la edición crítica alemana, *Biblia Hebraica Stuttgartensia (Masora de G. Weil / Revisión de Hans Peter Rüger / Editores: K. Elliger y W. Rudolph / Edición de Adrian Schenker)*, DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT, Stuttgart 1997 (Quinta edición), ISBN: 3-438-05222-9.

suscita el asunto, la pertinencia ontológica o plena corrección de los dos nombres del dios judío, Jehová y Yahvé, pues, lo probaré, el primero es al Uno de Parménides lo que el segundo a la φύσις griega.

Éste es un trabajo que, creo, arroja alguna luz al propósito de entender cuán semejantes pueden ser a veces los logros humanos, a pesar de que se gesten en entornos disímiles y contrastantes. Éste es un trabajo que, sobre todo, obliga, con determinante humildad, a deponer absolutos, como aquella idea de que las culturas, cuando son reconocidas como diferentes e incommunicables, deben ser en efecto incontrastables, y sus logros de espíritu, por lo mismo, incomparables. Finalmente digo, a favor de la comparación hecha y la similitud descubierta, que, aun siendo embargantes las obvias diferencias entre ambas culturas, entre ambas espiritualidades, es a partir de una especie de fusión, más parecida a la del agua y el aceite, que las mismas tejen, para nosotros, ni duda cabe, la urdimbre de la cultura occidental. ¡No por nada Steiner, en *La idea de Europa*, afirma que los dos pilares de lo occidental son precisamente el pueblo griego y el pueblo judío!⁹¹

⁹¹ George Steiner (Trad. Mari Cándor / Prólogo de Mario Vargas Llosa / Introducción de Rob Riemann), LA IDEA DE EUROPA (*The Idea of Europe*), FCE / Ediciones Siruela, México 2007 (Primera reimpresión), ISBN: 978-968-16-7866-1.

Análisis morfológico-sintáctico

Éxodo (3. 14)

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה וַיֹּאמֶר כֹּה
 תֹּאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲהִיָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם:

ספר שמות פרק ג יד

וַיֹּאמֶר / vayómer: vav consecutiva ו / ve: se puede traducir con las perífrasis y entonces; y entonces comienza, comenzó a...; y en consecuencia comenzó a...y como resultado comenzó a...; etc. / Verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., imperfectivo. “Él dice”. / Raíz אָמַר / amár: decir, mencionar. / “Y entonces comenzó a decir...”.

אֱלֹהִים / Elohím: sustantivo masculino plural de אֱלֹהִים / Eloáj, אֱלֹהִים / Eloáj: Dios (sujeto). “Dios”.

אֶל־מֹשֶׁה / el-Moshé: preposición אֶל / el: a, hacia. / Makeph ׀ (signo que enlaza y relaciona palabras, signo de unión o fusión entre palabras). / Nombre propio מֹשֶׁה / Moshé, masculino singular: Moisés (de origen egipcio, pero subsumido de alguna manera a la lengua hebrea).⁹² El nombre mismo de Moisés [מֹשֶׁה / Moshé] es un participio (Qal activo, s. m.: *sacante o liberante*, esto es, *que saca, rescata o libera*) del verbo מָשָׂה / mashá: sacar, liberar, cuya raíz puede tener también un sentido pasivo: *sacado, rescatado o liberado*, esto es, *que fue sacado, rescatado o liberado* (deponencia verbal pasiva para el participio מֹשֶׁה / Moshé, aparentemente activo).⁹³ De esta suerte

⁹² Cfr. Éxodo (2. 19); BEATRICE K. RATTEY (Trad. M. Hernández Barroso), “III MOISÉS”, en: *LOS HEBREOS (A short history of hebrews)*, FCE (Colección: Breviarios 111), México 2005 (Quinta reimpresión), págs. 34-35, ISBN: 968-16-0699-X.

⁹³ Cfr. Éxodo (2. 10).

el participio articula un doble sentido del todo válido para Moisés: que fue primero rescatado o liberado (de las aguas) y que luego va a rescatar o liberar (de Egipto al pueblo israelita).

אֶהְיֶה / ehyé: verbo irregular ser o estar: Qal (activo simple), imperfectivo, 1p. s. c.

“Yo soy / seré (comienza discurso directo)”. / Raíz **הָיָה** / hayáh: ser, estar, suceder, sobrevenir, haber, tener.

אֲשֶׁר / ashér: pronombre relativo común (nominativo), referido al predicado nominal no expreso (ése). “Ése que, quien”.

אֶהְיֶה / ehyé: verbo irregular ser o estar: Qal (activo simple), imperfectivo, 1p. s. c.

“Yo soy / seré (termina discurso directo)”. / Raíz **הָיָה** / hayáh: ser, estar, suceder, sobrevenir, haber, tener. / Todo el fragmento: Lit. “[...] soy quien soy [...]”. / “[...] soy (ése) que soy [...]”.

וַיֹּאמֶר / vayómer: vav consecutiva **וַ** / ve. / Verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., imperfectivo. “Él dice”. / Raíz **אָמַר** / amár: decir, mencionar. / “Y entonces comenzó a decir”.

כֵּן / coh: adverbio. “Así (comienza discurso directo)”.

תֹּאמַר / tomár: verbo Qal (activo simple), 2p. s. m., imperfectivo. “Tú dirás”. / Raíz

אָמַר / amár: decir, mencionar.

לְבִנִּי / livnéi: preposición **לְ** / le (signo del caso dativo, como la preposición **אֶל** /

el: a, hacia, para): **a**, para, de (con Jirick **לְ** [i] ante la Sheva **לְ** [sin correspondencia o valor

fonético] de la Bet ב [v]. / Substantivo masculino plural, en estado constructo, de בְּנֵי /

ben: hijo, nieto, palabras de cariño para un amigo íntimo de menor edad. / “A los hijos de”.

יִשְׂרָאֵל / Yisraél: substantivo masculino singular. “Israel (nombre de un hombre,

Jacob, y de un pueblo [termina discurso directo])”. / De hecho la primera parte del

nombre es en sí la forma verbal יִשַׁר / yisrá: Qal (activo simple), 3p. s. m.,

imperfectivo. “Él contiene o contendrá con”. / De שָׂרָה / saráh: contender con

(véase que es idéntico a esta raíz el nombre propio femenino שָׂרָה / Saráh [Español:

Sara, la mujer de Abraham, el primer patriarca]: dama, señora, princesa, mujer noble,

gobernante, de la raíz שָׂרָר / sarár [Cfr. este pasaje hebreo en que aparece tal forma

verbal y una variación de la misma: Oseas 12. 3-4]: tener dominio, prevalecer,

predominar, regir, ser un príncipe, ser príncipe con), y de אֵל / El: Dios. / “El que

contiene con Dios (y, por ende, el que tiene a Dios de su lado), el que es príncipe junto a Dios”. / Cfr. Génesis (32. 28-29).

אֲהִיָּהּ / ehyé: verbo irregular ser o estar, Qal (activo simple), imperfectivo, 1p. s. c.,

substantivado (sujeto). “El yo soy / seré (comienza discurso directo sobre discurso

directo)”. / Raíz הָיָה / hayáh: ser, estar, suceder, sobrevenir, haber, tener.

שְׁלַחְנִי / shelajáni: verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., perfectivo. “Él envió, ha

enviado”. / Raíz שִׁלַח / shaláj: enviar a una persona, enviar una cosa. / Sufijo

pronominal נִי / ni de 1p. s. c.: a mí, me (complemento directo). / “Él me ha enviado”.

אֵלֵיכֶם / aleijém: preposición אֵל / el (más frecuentemente אֶל- / el-, propiamente

constructo de אֵל / el, que expresa en general movimiento o dirección hacia alguna

cosa, física o intelectualmente, pero también un estado de reposo alcanzado, equivalente

entonces a la preposición עַל / ‘al: encima, sobre, arriba), en estado constructo

(masculino plural): para, por, a favor de (signando el caso dativo como la preposición אֵל

/ le: a, para, de), a, **hacia**, acerca de, concerniente a; (denotando reposo) en, junto a,

cercano a, entre. / Del substantivo masculino אֵל / el (que puede ser también la forma

defectiva del substantivo masculino אֵיל / eil: el poderoso, noble; también aplicado a

los árboles fuertes como el roble, el pino, el olmo o la encina [terebinto: árbol turpentina -del equivalente inglés *terpentine* o *turpentine*- o trementino]⁹⁴, poste, dintel,

jamba, ariete, pilastra, árbol [Cfr. estos pasajes hebreos en que aparece el término con el sentido de jamba, árbol e ídolo: Isaías, 1. 29, 57. 5, 61. 3, Ezequiel, 40. 48,]: fuerte,

hombre poderoso, héroe, poder, Dios (el Todopoderoso), un supuesto dios, un ídolo; y

éstos de la raíz אֵיל / ul & אֵיל / il (raíz no usada con sentido verbal, pero que en

⁹⁴ Una mención del terebinto aparece en la Eneida de Virgilio (X, 136) y en la Historia de las plantas de Teofrasto (3, 2, 6). El término terebinto viene del latín *terebinthus*, y éste del griego τερέβινθος, ου, ή [terébinthos, u, he]: árbol resinoso, árbol que da la resina terebentina o trementina (del español trebentina, y éste del adjetivo latino *terebinthinus*, a, um [a su vez de τερέβινθινος, η, ον] o *terebenthinus*, a, um: del árbol llamado terebinto). τέρμινθος, ου, ή [térmynthos, u, he] puede significar lo mismo que τερέβινθος: Historia de las plantas de Teofrasto (9, 2, 2). Relacionados con este último están los substantivos μίνθα [mintha] o μίνθη, ης, ή [mínthe, es, he] o καλάμινθος, ου, ή [kaláminthos, u, he]: menta, calamento, calaminta.

árabe significa ser el primero, ser fuerte): ser el primero, príncipe, cacique, jefe, ser fuerte, cuerpo (Salmos, 73. 4). / Sufijo pronominal **אנכי** / jem de 2p. p. m.: vosotros. /

“Hacia vosotros (termina discurso directo sobre discurso directo)”. Sobre los sacrificios a los ídolos debajo de una encina (árbol que fue también la representación de la reciedumbre del pueblo de Dios), es decir, sobre la vinculación entre las encinas, la idolatría e Israel mismo, léanse Génesis (35. 4), Isaías (6. 13), (57. 4-5), (61. 3), Ezequiel (6. 11-14), Oseas (4-12-19).

Y entonces comenzó a decir Dios a Moisés:⁹⁵ “Yo soy el que soy”.⁹⁶ Y continuó diciendo: “Así tú dirás a los hijos de Israel: Yo soy me ha enviado a vosotros”.

Éxodo, 3, 14.

⁹⁵ El rescatao de las aguas y que va él mismo a rescatar.

⁹⁶ Lit. Soy quien soy, *id est*, soy el que realmente es (auto existente).

Éxodo (3. 15)

וַיֹּאמֶר עוֹד אֶל־מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה
 אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם אֱלֹהֵי אֲבֹרָהֶם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב
 שָׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה־שְׁמִי לְעֹלָם וְזֶה זְכוֹרִי לְדַרְךְ דֶּרֶ:

ספר שמות פרק ג טו

וַיֹּאמֶר / vayómer: vav consecutiva ו / ve: se puede traducir con las perífrasis y
 entonces; y entonces comienza, comenzó a...; y en consecuencia comenzó a...y como
 resultado comenzó a...; etc. / Verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., imperfectivo. “Él
 dice”. / Raíz אמר / amár: decir, mencionar. / “Y entonces comenzó a decir...”.

עוֹד / ‘od: adv.: todavía, aún, otra vez, de nuevo; pron.: otro (algo o alguien más);
 subs.: existencia, permanencia. / De עוד / ‘ud: duplicar, repetir, testificar (reiterando),
 testimonio. “Todavía”.

אֱלֹהִים / Elohím: substantivo masculino plural de אֱלֹהִים / Eloáj, אֱלֹהֵי / Eloáj:
 Dios (sujeto tácito). “Dios”.

אֶל־מֹשֶׁה / el-Moshé: preposición אֶל / el: a, hacia. / Makeph ׀ (signo que enlaza
 y relaciona palabras, signo de unión o fusión entre palabras). / Nombre propio מֹשֶׁה /
 Moshé, masculino singular: Moisés (de origen egipcio, pero subsumido de alguna

manera a la lengua hebrea).⁹⁷ El nombre mismo de Moisés [מֹשֶׁה / Moshé] es un participio (Qal activo, s. m.: *sacante o liberante*, esto es, *que saca, rescata o libera*) del verbo מָשָׁה / mashá: sacar, liberar, cuya raíz puede tener también un sentido pasivo: *sacado, rescatado o liberado*, esto es, *que fue sacado, rescatado o liberado* (deponencia verbal pasiva para el participio מֹשֶׁה / Moshé, aparentemente activo).⁹⁸ De esta suerte el participio articula un doble sentido del todo válido para Moisés: que fue primero rescatado o liberado (de las aguas) y que luego va a rescatar o liberar (de Egipto al pueblo israelita).

כֹּה / coh: adverbio. “Así (comienza discurso directo)”.

תֹּאמַר / tomár: Verbo Qal (activo simple), 2p. s. m., imperfectivo. “Tú dirás”. / Raíz

אָמַר / amár: decir, mencionar.

אֶל-בְּנֵי / el-benéi: preposición אֶל / el: a, hacia. / Makeph ׀ (signo que enlaza y relaciona palabras, signo de unión o fusión entre palabras). / Substantivo masculino plural, en estado constructo, de בֵּן / ben: hijo, nieto, palabras de cariño para un amigo íntimo de menor edad. / “A los hijos de”.

יִשְׂרָאֵל / Yisraél: substantivo masculino singular. “Israel (nombre de un hombre, Jacob, y de un pueblo [termina discurso directo])”. / De hecho la primera parte del nombre es en sí la forma verbal יִשַׁר / yisrá: Qal (activo simple), 3p. s. m.,

⁹⁷ Cfr. Éxodo (2. 19); BEATRICE K. RATTEY (Trad. M. Hernández Barroso), “III MOISÉS”, en: LOS HEBREOS (A short history of hebrews), FCE (Colección: Breviarios 111), México 2005 (Quinta reimpresión), págs. 34-35, ISBN: 968-16-0699-X.

⁹⁸ Cfr. Éxodo (2. 10).

imperfectivo. “Él contiene o contendrá con”. / De שָׂרָה / saráh: contender con (véase que es idéntico a esta raíz el nombre propio femenino שָׂרָה / Saráh [Español: Sara, la mujer de Abraham, el primer patriarca]: dama, señora, princesa, mujer noble, gobernante, de la raíz שָׂרָר / sarár [Cfr. este pasaje hebreo en que aparece tal forma verbal y una variación de la misma: Oseas 12. 3-4]: tener dominio, prevalecer, predominar, regir, ser un príncipe, ser príncipe con), y de אֱלֹ / El: Dios. / “El que contiene con Dios (y, por ende, el que tiene a Dios de su lado), el que es príncipe junto a Dios”. / Cfr. Génesis (32. 28-29).

יְהוָה / Yehováh: substantivo masculino singular, o el Tetragrámaton impronunciable, el nombre de Dios [יְהוָה]: YHVH, Jehováh, Yahvéh. “Jehová (sujeto [comienza discurso directo sobre discurso directo])”. / Compuesto de יהוֹ / yehó: existe / existirá (imperfectivo de הוּוֹ / haváh: existir, como יהִי / yehí [apócope de יהִיִּי / yihyé]: es / será, de הוּוֹ / hayáh: ser) y וָה / vah: existió (resultado de la aféresis de la forma perfectiva הוּוֹ / haváh: existió). Tal forma perfectiva aquí no implica un proceso pasado y conclusivo; antes bien, una plenitud verbal, es decir, un proceso o estado que viene de un pasado lejano y se conserva hasta la actualidad de quien lee o descubre en el nombre de Dios tal forma: “Él ha sido, ha existido: estuvo siendo hasta hoy”. Este perfecto expresa lo que es habitual (o se asume como real) en el presente o en el pasado: el ser de Dios.⁹⁹ La forma imperfectiva, signando un proceso inconcluso, vale para

⁹⁹ Cfr. Kyle M. Yates (Edición revisada por Juan José Owens / Traducción del inglés de S. Daniel Daglio), “LECCIÓN XLIV [El modo indicativo / Los perfectos de indicativo]”, en: *Nociones Esenciales del HEBREO BÍBLICO*, CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES (CBP / Tema: 1 Hebreo 42056), El Paso Texas 2005 (Undécima edición), págs. 185-192, ISBN: 0-311-42056-7.

nosotros por un presente o un futuro. / Raíz **הוה** / haváh: ser, existir, desear, caer, descender. / De este modo tenemos que el nombre mismo de Jehová [**יהוה**] expresa, en tanto compuesto de dos formas del verbo *ser, existir* [**הוה** / haváh], casi lo mismo que lo dicho en Éxodo (3. 14); y más, si intercalamos el pronombre relativo: Él es (y será) [**אשר** / ashér / quien] ha sido (estuvo siendo) [Davidson].¹⁰⁰

אלהי / Elohéi: substantivo masculino plural, en estado constructo, de **אלה** / Eloáj, **אלוה** / Eloáj: Dios (aposición). “Dios de”.

אבותיכם / avoteijém: substantivo masculino plural (aun cuando se flexiona como femenino), en estado constructo, de **אב** / av: padre, antepasado, abuelo, ancestro. “Padres de”. / Sufijo pronominal posesivo **יְכֶם** / [ei]jém de 2p. p. m (con nombres plurales): de vosotros, vuestros. / “Vuestros padres (complemento determinativo)”.

אלהי / Elohéi: substantivo masculino plural, en estado constructo, de **אלה** / Eloáj, **אלוה** / Eloáj: Dios (aposición). “Dios de”.

אברהם / Avrahám: substantivo masculino singular **אברהם** / Avrahám: Abraham (padre excelso de una multitud [complemento determinativo]). / De **אב** / av: padre,

רם / ram: excelso y **המון** / hamón: multitud. / Otra etimología: de **אב** / av: padre,

¹⁰⁰ Cfr. nota 102.

רַב / rav: grande y **הַם** / ham (raíz **הַמָּה** / hamáh: emitir sonidos que expresan clamor, alboroto, furia, conmoción interior): riqueza, abundancia, pompa, estruendo, turbulencia, multitud (lo mismo que **הַמּוֹן** / hamón). “Padre de una gran multitud. Lit. Padre grande de una multitud”. / El primer nombre de este patriarca fue el de Abram (**אַבְרָם** / Avrá́m: padre excelso, enaltecido). / Cfr. Génesis (17. 5-9).

אֱלֹהֵי / Elohéi: sustantivo masculino plural, en estado constructo, de **אֱלֹהִים** / Eloáj, **אֱלֹהֵי** / Eloáj: Dios (aposición). “Dios de”.

יִצְחָק: / Yitsjáq: sustantivo masculino singular. “Isaac (complemento determinativo)”. / De hecho el nombre es en sí la forma verbal **יִצְחָק** / yitsjáq: Qal (activo simple), 3p. s. m., imperfectivo. “Él ríe o reirá”. / Raíz **צַחַק** / tsajáq: reír, reírse a carcajadas (de alegría o burla), hacer burla, burlarse, deshorrar, regocijarse, reírse de (Génesis, 21. 1-7), regocijarse sexualmente (Éxodo, 32. 1-6, 34. 15-17).

וְאֱלֹהֵי / velohéi: conjunción copulativa **וְ** / ve. “Y”. / Sustantivo masculino plural, en estado constructo, de **אֱלֹהִים** Eloáj, **אֱלֹהֵי** / Eloáj: Dios (aposición). / “Y Dios de”.

יַעֲקֹב / Ya’aqov: sustantivo masculino singular. “Jacob (suplantador [complemento determinativo])”. / Está relacionado con la palabra **עֲקֵב** / ‘aqév: talón. / De hecho el nombre es en sí la forma verbal **יַעֲקֹב** / Ya’eqov: Qal (activo simple), 3p. s. m.,

imperfectivo. “Él agarra el talón, él suplantaré”. / Raíz עקב / ‘aqáv: suplantar. Lit.

Agarrar a alguien del talón. / Cfr. Génesis (25. 19-26), (27. 1-40), Jeremías (9. 3-4), Oseas (12. 2-3).

שְׁלַחְנִי / Shelajáni: Verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., perfectivo. “Él envió, ha

enviado”. / Raíz שלח / shaláj: enviar a una persona, enviar una cosa. / Sufijo

pronominal נִי / ni de 1p. s. c.: a mí, me (complemento directo). / “Él me ha enviado”.

אֵלַיְכֶם / aleijém: preposición אֵל / el, en estado constructo: a, hacia. / Sufijo

pronominal כֶּם / jem de 2p. p. m.: vosotros. / “Hacia vosotros (termina discurso

directo sobre discurso directo)”.

זֶה-שְׁמִי / zeh-shemí: demostrativo singular masculino (pronombre). “Éste (sujeto

[continúa discurso directo original])”. / Makeph ׀ (signo que enlaza y relaciona

palabras, signo de unión o fusión entre palabras). / Substantivo masculino singular, en

estado constructo, de שֵׁם / shem: reputación, nombre, fama (predicado nominal).

“Nombre de”. / Sufijo pronominal posesivo ׀ / i de 1p. s. c (con nombres singulares):

de mí, mío. / Se sobreentiende יְהִי / yehí [apócope de יְהִי־יָהּ / yihyé] / es: 3p. s. m.,

imperfectivo, del verbo הָיָה / hayáh: ser, estar, suceder, sobrevenir, llegar a ser, haber,

tener. / “Éste (es / será) mi nombre”.

לְעֹלָם / le'olám: preposición לְ / le (signo del caso dativo, como la preposición

אֶל / el: a, hacia, para): a, **para**, de. / substantivo masculino singular de עוֹלָם /

'olám: antigüedad, continuidad, perpetuidad, eternidad. / “Para la eternidad”.

וְזֶה / vezéh: conjunción copulativa וְ / ve. “Y”. / Demostrativo singular masculino

(pronombre). / “Y éste (sujeto)”. / Se sobreentiende יְהִי / yehí [apócope de יְהִי־הוּ /

yihyé] / es: 3p. s. m., imperfectivo, del verbo הָיָה / hayáh: ser, estar, suceder,

sobrevenir, llegar a ser, haber, tener. / “Y éste (es / será)”.

זִכְרִי / zijrí: substantivo masculino, en estado constructo, de זָכַר / zejér, זְכוֹר /

zejér: mención (de un nombre), recuerdo, memoria (predicado nominal). / Sufijo

pronominal posesivo יְ / i de 1p. s. c (con nombres singulares): de mí, mío (genitivo

objetivo). / “Y éste (es / será) el recuerdo de mí”.

לְדֹר / ledór: preposición: לְ / le (signo del caso dativo, como la preposición אֶל / el:

a, hacia, para): a, para, **de**. / substantivo singular masculino (pl. דִּירוֹת / dorót,

דִּוְרִים / dorím), en estado constructo, de דֹּר / dor: generación. / “De generación”.

דֹּר / dor: substantivo singular masculino (complemento circunstancial sin

preposición). “Generación, en generación (termina discurso directo)”.

Y todavía dijo a Moisés: “Así dirás a los hijos de Israel: Jehová, Dios de vuestros padres, Dios de Abraham, Dios de Isaac y Dios de Jacob, me ha

enviado a vosotros. Éste es mi nombre para siempre y éste será para que se haga mención de mí,¹⁰¹ generación tras generación”.

Éxodo, 3, 15.

¹⁰¹ Lit. Y éste es (será) mención (memoria, recuerdo) de mí: memoria, mención, recuerdo mío.

Preámbulo

Jehová: él es-ha sido

Si seguimos el análisis de Davidson,¹⁰² es decir, si consideramos que el nombre de Dios fue proferido, en el Éxodo, ya vocalizado (no siendo así, ¿cómo es que fue proferido?), entonces resulta que aquella postura que lo concibe como impronunciable o incommunicable se debe más a la tradición masorética (la de aquellos judíos gramáticos que se dedicaban a hacer copias del Antiguo Testamento) y a la limitación de una práctica y luego usanza judía: escribir la lengua hebrea sin vocales.¹⁰³ Y así también resulta del todo coherente el final del versículo quince, en que Jehová mismo dice que su nombre es para la eternidad y para que él mismo, por medio de ese nombre, sea mencionado y recordado generación tras generación. Para otros estudiosos, la raíz del nombre Jehová es הָיָה [hayáh: ser, existir]. Sea lo que sea, ambos verbos, הָוָה [haváh] y הָיָה [hayáh], significan prácticamente lo mismo: ser, existir.¹⁰⁴ Si se asume, por otra parte, que el nombre de Dios, por ser considerado demasiado sagrado, es o debe ser impronunciable, incommunicable, entonces יהוה־י [Yehovíh] es el resultado de la vocalización de אֱלֹהִים [Elohím: dioses, Dios],¹⁰⁵ y יהוה־יֵ [Yehováh], el resultado de la vocalización de אֲדֹנָי [Adonai: mis señores, mi Señor].¹⁰⁶ Pero los masoretas jamás se habrían atrevido a pronunciar Yehovíh o Yehováh. Tales vocalizaciones del Tetragrámaton no eran para hacerlo pronunciable, sino sólo para indicar que, en su lugar, habría de proferirse Elohím o Adonai. El Tetragrámaton se sustituía por Elohím, especialmente cuando Adonai le precedía: אֲדֹנָי־יְהוָה [Adonai Yehovíh], palabras que debían leerse como אֲדֹנָי־אֱלֹהִים [Adonai Elohím].¹⁰⁷ Sin embargo, Davidson explica la

¹⁰² Cfr. BENJAMIN DAVIDSON, “הָיָה”, en: *THE ANALYTICAL HEBREW AND CHALDEE LEXICON*, HENDRICKSON PUBLISHERS, Peabody Massachusetts 2006 (Primera edición, 1981 / duodécima impresión), pág. 171, ISBN-10: 0-913573-03-5, ISBN-13: 978-0-913573-03-7.

¹⁰³ Incluso una razón más o una razón coadyuvante puede ser el temor mismo o la prevención. Cfr. Levítico (24. 16), Éxodo (20. 7), Deuteronomio (5. 11).

¹⁰⁴ Estos dos verbos están relacionados en cuanto a su significación. הָוָה / hayáh, no obstante, ocurre en el texto bíblico alrededor de 3750 veces. Cfr. WILLIAM L. HOLLADAY, “הָיָה” en: *A CONCISE HEBREW AND ARAMIC LEXICON OF THE OLD TESTAMENT*, WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, MICHIGAN 1988 (Primera edición, segunda reimpresión), págs. 78-79, ISBN: 978-0-8028-3413-3.

¹⁰⁵ Elohím es un plural. Lit. Dioses.

¹⁰⁶ Adonai es un plural. Lit. Señores de mí, señores míos. La etimología, uso y sentido del plural de estos dos términos quedarán del todo explicados en el subcapítulo, “El becerro de oro יָגֹלֵד: el primer Elohím de los judíos X”.

¹⁰⁷ También existe en algunos casos la variante Yehvíh [Elohím]: אֲדֹנָי־יְהוִי [Adonái Yehvíh].

etimología del nombre de Dios con esta vocalización: יהוה [Yehováh] (casi la misma que la de אֲדֹנָי [Adonai]), pero no como una impuesta *a posteriori* por los masoretas, sino como la real y originalmente proferida. ¡La única diferencia entre Adonai y Yehováh es la Sheva simple (/ e) y la Sheva compuesta (/ a). !Y del hecho de que no se escribiera nunca el Tetragrámaton con la vocal inicial de Adonai: יהוה [Yahováh] para indicar la lectura de Adonai -como sí se escribía יהוה [Yehovíh], para indicar la lectura de אֱלֹהִים [Elohím], Davidson infiere que tal vocalización es la original o más cercana a la original. Además, si no fuera así, no se podrían justificar ni explicar יהו [Yehó], יו [Yo], como formas abreviadas de Yehováh,¹⁰⁸ formas que se usaban como prefijos de algunos nombres propios: יהוּיָקִים [Yeho]yaquíim o la contracción יְהוּיָקִים [Yo]yaquíim / Joaquín: יהוָה לֹא יֵעָבֵר; יהוּנָתָן [Yeho]natán o la contracción יְהוּנָתָן [Yo]natán / Jonatán: a quien Jehová ha dado, don de Dios, dado por Jehová; יְהוֹאֵל [Yo]el / Joel: Jehová es su Dios.

Resulta curioso saber que los masoretas, quienes, por una parte, pensaban que el nombre de Dios, por sagrado, debía ser incomunicable y, por lo mismo, no estar vocalizado, fueron los que, por otra, idearon los primeros, entre los siglos VI y IX d. C., el sistema de signos y puntos que representa a las vocales por encima y debajo de las consonantes hebreas,¹⁰⁹ con el propósito de conservar la pronunciación que había sido transmitida oralmente en las sinagogas.¹¹⁰

¹⁰⁸ Otra forma abreviada, que también se puede usar en la composición de substantivos, es יהי [Yaj: YHVH, Jehová, Yahvéh]. De ahí la expresión, “הַלְלוּ יְהוָה [Halelu(yáj)]”, que es en hebreo toda una oración: “Alabad a Jehová (o simplemente, Aleluya)”. Cfr. nota 263.

¹⁰⁹ Por esa razón, por escribir las vocales básicamente con puntos, los masoretas también fueron llamados los *Naqdaním* (puntuadores). Masorah significa en hebreo tradición: aquella que establecieron los rabinos gramáticos sobre el texto hebreo de la Biblia para garantizar su presunta pureza.

¹¹⁰ BEATRICE K. RATTEY (Trad. M. Hernández Barroso), “I EL ANTIGUO TESTAMENTO”, en: *LOS HEBREOS (A short history of hebrews)*, FCE (Colección: Breviarios 111), México 2005 (Quinta reimpresión), pág. 10, ISBN: 968-16-0699-X.

Yavé: él causa el ser

Los que siguen a los masoretas y consideran el nombre de Dios incommunicable, creen además que la voz Jehová es inexistente en hebreo. Para los mismos, Yavé es la forma más correcta de leer el Tetragrama, pues sería una dicción que no es el resultado de confundir lo que hay que leer con lo que hay que pronunciar, como Jehová, sino el resultado, *ex profeso*, de la inserción de las vocales iniciales, Kametz (ָ / a) y Seghol (ֿ / e), de dos formas del verbo הָיָה [hayáh]: una perfectiva y una imperfectiva.

הָיִיתִי / hayití: verbo irregular ser o estar: Qal (activo simple), perfectivo, 1p. s. c.

“Yo estuve siendo, he sido”. / Raíz הָיָה / hayáh: ser, estar, suceder, sobrevenir, haber, tener.

אֶהְיֶה / ehyé: verbo irregular ser o estar: Qal (activo simple), imperfectivo, 1p. s. c.

“Yo soy / seré”. / Raíz הָיָה / hayáh: ser, estar, suceder, sobrevenir, haber, tener.

Así tenemos la palabra Yavé (también escrita Yahvéh o Yavéh), que es, bajo esta explicación, un extraño *compositum* de dos formas verbales o, más bien, una voz del todo artificiosa o hechiza, habida cuenta de que nunca aparece en el texto hebreo (Biblia Hebraica Stuttgartensia), sino únicamente en las traducciones del nombre de Dios. No obstante, hay escritos griegos antiguos, pertenecientes a la patrística, en que hebraístas ya consideraban la de Yavé como la vocalización correcta u original. Mas esa voz no aparece, reitero, en la edición crítica actual (Biblia Hebraica Stuttgartensia). Otra manera de ver el sentido de Yavé es que sea alguna de estas dos formas conjugadas del verbo הָוָה [haváh: ser, existir].

יְהוָה / Yahvéh: Verbo Hiphil (activo causativo: hacer que algo o alguien sea), 3p. s.

m., imperfectivo. “Él hace que las cosas sean, él causa la existencia, él causa la

creación, él crea, él es el creador”. La forma Hiphil (3p. s. m., imperfectivo) del verbo הָיָה [hayáh: ser] es idéntica.

יְהוֹה / Yehevéh: Verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., imperfectivo. “Él es / será”.

Pues bien, la primera forma es del todo posible morfológicamente en hebreo, sugestiva y muy persuasiva. Mas no aparece en la actual edición crítica (Stuttgartensia) ni como una forma nominal, ni como una verbal: Yahvéh (Yavé): “Él hace que (algo) sea”. No obstante lo dicho, también es cierto que en algunas ediciones sí aparece como la forma nominal יְהוֹה [Yahvéh: Dios, el Creador].¹¹¹ Por otra parte, la objeción para la segunda forma es que, no obstante el parecido, articula y conforma la palabra Yehevé y no Yahvéh.

Pero insistamos en un asunto: el concerniente a la ramá o modalidad verbal Hiphil. Si bien es cierto que tal estructura morfológica es del todo posible e idéntica para cualquiera de los dos verbos hebreos que significan ser, es decir, idéntica tanto para הָיָה [hayáh] como para יְהוֹה [haváh], nunca aparece referida a otra entidad que no sea Dios mismo. Algo similar ocurre con lo dicho en el Éxodo (3. 14), respecto de la unidad del ser: que sólo se predica de Dios: *Soy quien soy*. Fuera de esto, si es menester que alguien más pronuncie en el texto bíblico la expresión simple de *yo soy* o la expresión de cópula, *yo soy tal cosa*, sólo ha de proferir el *yo*, y además, si es necesario, el predicado nominal (*tal cosa*), sin expresar el verbo en primera persona. Como se deja ver, el hebreo enuncia, salvo contadas ocasiones o excepciones, el *soy* (sin el pronombre de primera persona expreso) o el *yo soy* (con el pronombre de primera persona expreso) casi exclusivamente para Dios, cosa que reproduce muy bien, por imitación, el Nuevo Testamento (Juan, 18. 1-8). Hay en todo esto, pues, una manifiesta declaración de supremacía, trascendencia y transferencia, pero también de autenticidad y unicidad

¹¹¹ Por ejemplo, en la Biblia *Peshitta* o Biblia Samaritana, un documento que data del siglo II d.C., se escribe el nombre de Dios como una forma nominal que la traducción española vocaliza como Yahvéh (que es básica y casi literalmente la misma que la de Yahvéh). Tal Biblia consiste en la traducción, al arameo de la época, del Nuevo Testamento (130 d.C. aproximadamente) y también en la traducción, pero más tardía, del Antiguo Testamento.

ontológica para el dios judío (Jehová y Yahvé): el único que real y únicamente es, pero también el único ontológicamente trascendente y transferente, sin principio ni término.

Y agreguemos, como para dejar claro a qué grado se complican las cosas, que incluso se ha llegado a decir que Yahvéh puede ser la resulta de vocalizar el Tetragrámaton al modo de una fórmula con que a veces era referido Dios para evitar se corriera el riesgo de pronunciar su verdadero nombre,¹¹² habiéndose de leer ésta como Yehváh [יהוה], una voz con los sonidos de las vocales de Ha-shem invertidos (Sheva simple / e y Pataj / a), pero habiéndose de pronunciar como Ha-Shem (o, según algunos, Yahvéh, lo que es con mucho la explicación más extraña de tal nombre). Tal fórmula consistía en el artículo definido ה [ha: el] y el sustantivo masculino hebreo שם [shem: nombre, reconocimiento, reputación].¹¹³ De ahí שם ה [Ha-Shem, *id est*, el Nombre].¹¹⁴

Como se ve, el asunto de dilucidar cuál fue el verdadero nombre de Dios parece, más que avanzar, trastabillar y trastabillar por vericuetos que conducen a propuestas a veces farragosas, complicándose así la búsqueda de respuestas, si es considerado el problema de cuál sea la vocalización original del Tetragrama.

Según creo, después de leer la interpretación etimológica propuesta por Davidson para Yehováh [יהוה], es mucho más correcta la voz Jehová, por representar tal vez la vocalización más cercana a la original, vocalización que, perdida en un punto de la historia, en otro, de alguna forma y tardíamente, se recuperó. Tal interpretación del sentido del nombre de Dios es, ni duda cabe, la más completa y coherente, aun cuando se diga que tal pronunciación no existió sino hasta el año de 1520, cuando fue introducida por Galatino.

¹¹² Cfr. Levítico (24. 11).

¹¹³ Que se pluraliza como si fuese femenino: שמות [Shemót].

¹¹⁴ Parece que esto podría tener cierto sentido, sobre todo para que se pronunciara Ha-shem (y no Yavé), tras el hecho de que apareciera en un versículo primero la palabra Adonai, seguida del Tetragrámaton (que habiéndose de leer como Yehvíh o Yehoví, debía no obstante pronunciarse como Elohím), a su vez seguido luego del Tetragrámaton (que habiéndose de leer entonces como Yehváh, debía no obstante pronunciarse como Ha-shem o, lo que sería muy extraño, Yahvéh). Cfr. Isaías (61. 1):

רוח אדוני יהוה עלי יען משה יהוה [...].

rúah *Adonái Yehváh* (Elohím)...*Yehváh* (Hashém o Yahvéh) [...].

Hay que decir finalmente que otros piensan que es menos arriesgado, por lo mismo que hemos comentado aquí, transliterar el Tetragrama tal cual: YHVH, a fin de que también sea en español, sin vocales, impronunciable.

Polémica aparte, tanto Jehová como Yavé, más allá de sus vocalizaciones o atinencia, apelan siempre, por lo que signan (el ser), a una plenitud y trascendencia ontológica para Dios. Además ambas palabras comparten las mismas consonantes. De ahí que, aunque Jehová venga del verbo הָיָה [hayáh: ser] y Yavé del verbo הָוָה [haváh: ser], sus raíces resulten emparentadas tanto formal como conceptualmente. Por eso la forma Hiphil (3p. s. m., imperfectivo) del verbo הָיָה [hayáh: ser] es idéntica: יְהוָה [Yahvéh].

Elohím (dioses): morfología, significado, etimología y radicales familiares

אֱלֹהִים, אֱלֹהֵי (substantivo singular masculino: Eloáj) & אֱלֹהִים (plural: Elohím): Dios, dioses; ser divino, deidad, ídolo, juez, rey, extremo. / Raíz אלה / aláh:¹¹⁵ raíz denominativa de אֵל / El (אֱלִי / Eli en composición de algunos substantivos, v. g.: אֱלִימֶלֶךְ / Elimélej: Dios es rey): Dios, poder; (como partícula teofórica): poderoso, sublime (v. gr.: Isaías 10. 18: כַּרְמֵל / Jarmel, *id est*, el campo o viña de Dios, la viña más fructífera y sublime, campo muy fértil; Isaías 29. 1: אֲרִיאֵל / Ariel, *id est*, león de Dios, poderoso león). / Raíces אול / ul & איל / il (raíz no usada con sentido verbal, pero que en árabe significa ser el primero, ser fuerte): ser el primero, príncipe, cacique, jefe, ser fuerte, cuerpo (Salmos, 73. 4).

Propiamente אלה / aláh significa: invocar a Dios, jurar, perjurarse, blasfemar, maldecir, gritar, lamentar, suspirar, imprecarse; ser fuerte, sólido, robusto, resuelto, ser grande, pingüe, gordo.

Véase ahora el significado de estos dos substantivos derivados de la raíz אלה [aláph: aprender, acostumbrarse a, llegar a ser familiar, juntar, asociar, enseñar, instruir, multiplicarse por millares], una formalmente muy parecida (con las dos consonantes iniciales idénticas) y familiar a אלה / aláh:

אֱלוֹהֵי / áluph (como adjetivo masculino): domesticado, manso,

enseñado a confiar, apacible, tierno, inocente (Jeremías 11. 19), familiar, amigo; (como substantivo): amigo, confidente (Jeremías 3. 4), ganado vacuno, vacas, buey (Salmo 144. 14), jefe de familia o de la tribu (Génesis 36. 15). Tal substantivo se transformó en el *Áleph* actual.

¹¹⁵ Hago notar que ésta es la misma raíz que la del substantivo árabe الله [Al-láh], el nombre de Dios: Allah.

אֵלֶּף / éleph: millar, mil, familia (como una subdivisión de la tribu),

clan, tribu, distrito; pl.: ganado vacuno, bueyes, vacas.

Digamos ahora que las raíces hebraicas suelen ser verbales y consistir de tres consonantes. Así una pequeña variación vocálica en la raíz signa una gradación significativa o de concepto. Y así un cambio de consonantes entre raíces signa también en hebreo una gradación significativa, siempre relacionada, por bien que a nosotros, una vez traducidos los significados, las raíces no nos parezcan del todo o, a veces, en modo alguno relacionadas. Por eso estas dos raíces, אֵלֶּה / aláh (relacionada con Dios) y אֵלֶּף / aláph (relacionada con buey), aunque por el significado no lo parezcan, en hebreo sí están relacionadas y son familiares.

En hebreo la letra א (Áleph, Álef [de áluḫ: buey]) y en griego la letra α (alfa), que representan desde siempre la cabeza de un buey (como el jeroglífico egipcio correspondiente ⚡), son las primeras de ambos alfabetos. De Cristo -y no es coincidencia- se dijo que era el alfa y la omega, el principio y el fin.¹¹⁶

Que hay una vinculación entre nuestras dos raíces es un hecho innegable, pues, si no, ¿cómo es posible que la letra א (Áleph), que es la transformación gráfica de una añeja representación de un buey, también sea la alternación o suplección simbólica de Jehová, su infinitud y unidad? Y se puede ver la letra א (Áleph) a su vez como constituida de tres consonantes hebraicas: una Yod ך (10) arriba, una Vav ך (6) en diagonal y otra Yod ך (10) abajo, cuyo valor numérico suma 26, que es la misma cantidad que resulta también de la adición del valor numérico de las consonantes del Tetragrámaton: יהוה / JHVH / 5+6+5+10 = 26.

Respecto a esta letra, digamos que los cabalistas efectivamente la vinculan con Dios, diciendo que, a más de ser la primera del alfabeto, es también la que inicia el Decálogo:

¹¹⁶ Cfr. Apocalipsis (1. 8, 11), (21. 6), (22. 13).

אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדַיִם:

אָנֹכִי / Anojí / Yo (soy) Jehová tu dios que te sacó (saqué) de la tierra de Egipto,
de la casa de la servidumbre.

Éxodo, 20. 2.

Nótese que esto es lo mismo que más adelante van a predicar los judíos del becerro de oro: que los sacó de la tierra de Egipto.¹¹⁷

Los comentarios cabalísticos aquí expresos sólo sirven al propósito de dejar bien claro y sentado que las relaciones descubiertas por la numerología de ese mundo simbólico únicamente son posibles a condición de que tales ya estuviesen de algún modo implícitas e intrínsecas en la religiosidad y tradición judías, demostrando todo ello cuán variadas, insospechadas e innumerables son las formas en que la cultura se matiza, vincula y funde. Agregando algo a todo este asunto simbólico y jugando a ser cabalista, diría que la consonante Áleph conforma, por varias razones, una particular concepción de dios para la idiosincrasia judía. Significando, por las raíces con que se vincula, toro, enseñanza, confianza y fortaleza, da, con doble embestida, tanto comienzo espiritual como formal a Dios, pues la palabra Elohím no sólo vale por divinidad poderosa, sino que además su escritura comienza precisamente con la letra Áleph (א), que es, como en seguida veremos y explicaremos, el toro que enseña, marca y abre el camino.

¹¹⁷ Cfr. Éxodo (32. 4), 1 Reyes (12. 28-33).

El becerro de oro עֶגְלָה: el primer Elohím de los judíos א

Elohím [אֱלֹהִים], aunque plural, suele referirse a Jehová. Es un atavismo del antiguo politeísmo hebreo. En un versículo del Éxodo (32. 1-6) se menciona el nombre de Jehová, pero, curiosamente, ahí señalando al becerro de oro, ése que, según los mismos judíos (ausente Moisés, quien había ido al Sinaí por las tablas de la Alianza), era uno de los dioses que los había sacado de Egipto.

[...] תָּג לַיהוָה מָחָר:

[...] “Fiesta para Jehová [para el becerro] (habrá) mañana”.

Éxodo, 32, 5.

De este modo podemos suponer que ese Jehová, el del monoteísmo restaurado de Moisés -es lógico imaginarlo-, agrupaba, en un principio, a todas esas antiguas deidades, es decir, de alguna manera las iba subsumiendo a su majestad y ministerio y, con ello, también consolidaba la nueva religiosidad. Hay que decirlo: en la mente politeísta de los hebreos, Jehová, en un principio, valía por todas las demás deidades (Elohím: dioses), visto que las incluía o absorbía. ¡Así de sencillo! ¡Y esa invocación o mención de Jehová en plural vino a ser más tarde una forma acostumbrada de llamarlo o mentarlo! ¡La explicación de que Elohim sea un plural mayestático es, por decir lo menos, ridícula a todas luces! Eso sólo quiere encubrir el hecho evidente de que el pueblo judío no fue siempre monoteísta y deja de lado la situación de que la narración del decurso de su tiempo en la historia también describe la historia misma de su religiosidad: una que se consolidó finalmente en el monoteísmo.¹¹⁸ En el versículo 4 aparece nuestra palabra en plural (y en estado constructo), pronunciada ante el becerro.

[...] אֱלֹהֵי אֱלֹהֵיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלֶיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם:

¹¹⁸ Cfr. Salmos (115).

Comentario: El estado constructo es la variación morfológica del nombre (אֱלֹהֵי / Elohéi) que indica que la palabra siguiente es un complemento determinativo; en este caso, un sufijo pronominal posesivo de 2.p. s. m (ךָ / já): dioses de ti.

[...] “Israel, éstos (son) tus dioses que te hicieron subir de la tierra de Egipto”.

Éxodo, 32, 4.

¡Y el becerro es uno solo de todos esos antiguos dioses! En hebreo becerro es un sustantivo masculino singular [עֶגֶל / ‘éguel], cuya raíz puede significar, metafóricamente, príncipe, guía, adalid,¹¹⁹ todos atributos que serán predicados después únicamente de Jehová. Además no se soslaye el hecho de que el becerro solía ser también una víctima propiciatoria para Jehová, una ofrenda que identificaba su culto por excelencia.¹²⁰ Nada de eso es coincidencia: se dejan ver aquí ya la fusión primera y la posterior transferencia de aspectos y caracteres en pro de Jehová. Digamos además que esa misma raíz tiene por sentidos primarios los de apisonar, rodar, hacer rodar, aplanar, *dar vueltas*, doblar (dar la vuelta a algo), balancearse, contonearse, girar. Si tomamos en cuenta que en hebreo zarcilla [עֵגִיל / ‘aguíl] es un sustantivo masculino que comparte la raíz [עָגַל / ‘agál: *dar vueltas*, hacer camino] con becerro, entonces vaya que sí resulta todo un ritual fundir los aretes de oro para forjar una deidad adalid: aquélla que representa a un animal que, apisonando firme, avanzando o *dando vueltas*, puede hacer y señalar el camino como guía. Tal deidad, parece que lo sabía Aarón, necesariamente tenía que ser hecha con las zarcillas o aretes del pueblo, pues éstos se enroscan o *dan vuelta* en los oídos, siendo a su vez representaciones, como miniaturas, del becerro que se contonea y es guía.¹²¹ Sin embargo, el versículo 4 emplea, tal vez para velar esa vinculación etimológica tan estrecha que evidenciaría el viejo ritual, un sustantivo que significa exactamente lo mismo [נֶזֶם / nezém]: arete, y cuya raíz [נָזַל / nazál] vale por penetrar, hundirse en, hacer colgar, fluir, destilar, hacer fluir: *hacer que algo tome su camino, su curso* (Hiphil: activo causativo). Así, tal raíz de algún modo se relaciona con la del becerro: *hacer camino* o ser guía. A decir verdad, hay más, es decir, aun habiendo sido empleada otra palabra, resulta de todas formas que la raíz de esa palabra sucedánea

¹¹⁹ Cfr. Salmos (68. 30).

¹²⁰ Cfr. Salmos (69. 30-31), Jueces (6. 25-26: donde se dice además cómo, mediante la intervención de Gedeón, el culto de Baal fue sustituido con violencia por el de Jehová, o sea, cómo un santuario, el santuario cananeo, fue sustituido por el de Jehová).

¹²¹ Cfr. Oseas (2. 13). Ahí aparece el sustantivo pendiente o arete [נִזְמָה / nizemáh / aretes de ella], que es idéntico y el mismo [נֶזֶם / nezém] del versículo del Éxodo (32. 2), cuya raíz es נָזַל [nazál]. Ahí los aretes se vinculan con el culto a Baal. También se puede leer Génesis (35. 4).

significa casi lo mismo: *hacer que algo tome su curso, hacer que algo fluya*. Pero el vínculo semántico de estas dos raíces queda más que manifiesto con los dos verbos que aparecen en la hermosísima narración en correlato de Isaías:¹²² de una parte, Jehová, quien hace pisar el camino en que se ha de andar, condujo a los hebreos por el desierto, esto es, *los hizo andar*, les hizo descubrir la ruta por regiones desoladas; de otra, habiéndolos guiado, *hizo fluir las aguas* de la roca para que no murieran de sed. Pues bien, así como Jehová *hizo avanzar* a los judíos por el desierto, a fin de que, bajo su protección y guía, encontraran su camino, así también *hizo brotar* para ellos las aguas, aguas que, tomando su curso, saciarían su sed. Aquí la relación entre ser guía o conducir y hacer fluir va más allá de este maravilloso correlato, es decir, va más allá de que se hayan empleado dos verbos causativos activos (*hacer caminar* y *hacer brotar*). La verdad es que las raíces de estos dos verbos pueden llegar a significar lo mismo: *fluir, chorrear, gotear*. Además tenemos que, más allá de la sintaxis y la semántica verbal explicada, en el pasaje mismo de Isaías¹²³ ya se relacionan, en el ámbito de la cultura judía, las ideas de ser guía con la de hacer que algo fluya o tome su camino. Ahí mismo también se comparan bellamente, con los afluentes calmos y ordenados, la plenitud, la paz, la tranquilidad y la prosperidad que le vienen a quien por Jehová es guiado.¹²⁴ Y es así que la plenitud de las incesantes aguas de los ríos y del mar, tener oídos atentos y el curso de quien es hecho avanzar como fluyendo, insinúan una misma cosa: ser guiado.¹²⁵ He aquí, pues, que Jehová y el becerro son por fin lo mismo: ¡un solo dios, un solo guía!

Éstos son los dos verbos del versículo 21 de Isaías (48). Uno de ellos comparte la raíz con un sustantivo que aparece en el Éxodo: los aretes [נְזָם / nezém].

הוֹלִיֵּאֲמֶיךָ / holijám: verbo Hiphil (activo causativo: hacer que alguien camine), 3p. s.

m., perfectivo. “Él llevó, condujo”. / Raíces complementarias הָלַךְ / haláj, יָלַךְ /

¹²² Isaías (48. 21). Léase de preferencia para este pasaje *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras (Una traducción revisada basada en la versión de 1984 en inglés, pero consultando fielmente los antiguos textos hebreo y griego)*, WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF NEW YORK, New York 1987 (Tercera edición).

¹²³ Isaías (48. 1-21). Léase de preferencia para este pasaje *Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras*.

¹²⁴ Cfr. “20. Sura Ta, Ha (80)”, en: *El Noble Corán (Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navío)*, el Complejo del rey Fád para la edición del texto del Noble Corán, Medina al-Munawwara, año 1417 de la Hégira (1996-1997), págs. 510.

¹²⁵ Cfr. Isaías (43. 19).

yaláj: ir, andar, caminar, vivir, continuar, venir, hacer ir, conducir, guiar, fluir, chorrear, hacer fluir.

הִזִּיל / hizíl: verbo Hiphil (activo causativo: hacer que brote), 3p. s. m., perfectivo.

“Él hizo brotar”. / Raíz נזל / nazál (la misma que la de los aretes del Éxodo): clavar, hincar, caerse, gotear, chorrear, fluir, derramar, hacer derramar, hacer fluir.

Además deberíamos preguntarnos por qué Aarón tan prestamente se dispone a hacer caso a las peticiones de su pueblo y forja, con la destreza propia de un artesano, el becerro de fundición, y luego le construye un altar. Pareciera ser ésta una antigua función del sacerdote o jeque de la tribu: aprestar deidades para el culto.

[...] עֲשֵׂה־לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ [...]

Comentario: Elohim (dioses): sustantivo plural.

“[...] haznos dioses que vayan al frente de nosotros, [...].”

Éxodo, 32, 1.

Pero, si se quiere definir bien la tarea de Aarón, entonces hay que decir que éste no hizo más que dar cuerpo y mayor evidencia a una deidad que, aunque disminuida, prohibida la idolatría, seguía siendo guía de todo el pueblo, en virtud de que le hablaba al oído y era tomada en cuenta.

Hay, no obstante, quienes puedan no estar de acuerdo con mi explicación del uso de Elohim, objetando que tal palabra plural fue pronunciada ante una sola deidad, la única que forjó Aarón. En tal caso el becerro de oro sería la representación más elaborada de un monoteísmo anterior a Jehová (o mono-idolatría), o sea, la piedra de toque de la edificación de un monoteísmo precedente. Y si así están las cosas, entonces lo dicho aquí de Jehová hay que decirlo primero del becerro de fundición; entonces entiéndase que fue el becerro la entidad a la que en primera instancia se le hablaba en plural, siendo

el verdadero y primer Elohim. Sin embargo, es cierto que, cuando el nombre Elohim es atribuido a Jehová, el predicado verbal suele estar en singular. Más no es menos cierto que en los pasajes revisados, aunque el predicado verbal sea un plural, Elohim sólo está referido al becerro, que es, como se lee, la única deidad en cuestión. Además, siendo manifiesto que los predicados no fueron alterados y que, por ello, no se pudo evitar que se notara el trato dado al becerro, trato anterior e idéntico al de Jehová, piénsese entonces que sencillamente se le haya hablado al becerro siempre enteramente en plural, porque representara y abrazara a todas las demás deidades antiguas, siendo el primer *Dios de dioses*. Sea lo que sea, forjada una sola deidad, hay un plural ahí que necesariamente se vincula ya con un politeísmo anterior, ya con un monoteísmo primitivo, todavía identificado con la añeja idolatría. Pero, después de todo, ese fenómeno no es tan sorprendente, pues, aunque raro -y aquí tal vez única, exclusiva y propiamente revelador del antiguo y muy sentido trato dado al becerro-, alcanza incluso a Dios: la apelación plural Elohim, referida a Jehová, aparece también en el texto bíblico algunas veces calificada por adjetivos concertados en plural, o con predicados verbales en plural, como plural es cada verbo de estos pasajes del Éxodo, cada uno de los cuales está concertado con Elohim, referido al único becerro ahí presente. Digámoslo de una vez: esta muy particular forma de hablarle enteramente en plural al becerro -forma tan propia que se repite en la escena de la disensión del rey Jeroboam- sólo puede, curiosa y reveladoramente, encontrarse en contadas ocasiones aplicada a Jehová.¹²⁶

וַיְהִי כַאֲשֶׁר הִתְעוּ אֹתֵי אֱלֹהִים מִבַּיִת אֲבִי [...]

Comentario: Elohim (dioses): aquí referido a Jehová.

Comentario: Verbo Hiphil (activo causativo), 3p. pl. c., perfectivo. “Ellos hicieron salir”. Está concertado en plural con Elohim.

¹²⁶ Cfr. 1 Reyes (12. 28). Ahí Jeroboam dice: “[...]; he aquí tus dioses, oh Israel, los cuales te hicieron subir de la tierra de Egipto (RVA). Y lo ahí enunciado hace más que sentido, visto que *hacer subir*, como en el pasaje de Isaías (48. 21) y en el del Éxodo (32. 4), es un verbo Hiphil (activo causativo) perfectivo, y éste [עלה / ‘aláh: subir] puede además significar *ocasionar sanidad, ofrecer holocausto, rumiar o guiar*. Lo penúltimo es absolutamente referente a la fisiología natural de los bovinos, y lo último del todo coherente con lo que significa la raíz de la palabra becerro [עגל / ‘agál] en la lengua hebrea: ser guía, mostrar el camino [עגל / ‘agál]. Contrariamente, cuando la salida de Egipto se predica de Jehová, como al inicio del Decálogo, en el Éxodo (20. 2), no se utiliza este verbo, sino otro también Hiphil y perfectivo, *hacer salir* [צא / yazá: salir], que se relaciona conceptualmente, por lo que significa, con el primer verbo [הלך / haláj: caminar, ir] del correlato de Isaías (48. 21): *hacer que alguien camine*. Y otra vez viene a cuento la forma en que se vinculan o interactúan conceptualmente las raíces hebraicas. Dado el número de consonantes que comparten unas y otras, y dado el parentesco conceptual de yazá [צא: salir] y haláj [הלך: ir], es obvio que todas están relacionadas, pero mayormente aláh [עלה: ser fuerte, ser robusto, invocar a Dios] y ‘aláh [עלה: subir]. No distinguiéndose en nada su pronunciación, una se relaciona con Eloáj [עלה: dios] y la otra con ‘agál [עגל: hacer camino] y ‘aguíl [עגל: becerro]. Y como bien ya sabemos, de Eloáj viene nuestro plural Elohim [אֱלֹהִים], siempre relacionado con áluph [אֱלֹהִים: buey].

Y fue cuando me hizo salir Dios de la casa de mi padre, [...].¹²⁷

Génesis, 20, 13.

מְזֻמָּר לְאֵסֶף אֵל | אֱלֹהִים | יְהוָה דִּבֶּר וַיִּקְרָא אֶרֶץ מִמְזֻרַח-שָׁמֶשׁ
עַד-מִבְּאוֹ:

Comentario: Elohim (dioses): aquí referido a todas las demás divinidades. Elohim también se aplica en la Biblia a los falsos dioses o ídolos e, incluso, a los ángeles: cfr. Salmos (8. 5). Aquí se confirma que Jehová es el más prestante entre los demás dioses: “Dios de dioses”. Dios es aquí nuestra palabra El (dios-toro padre de Baal).

Comentario: El (Dios): aquí referido a Jehová.

Salmo de Asaf. Dios de dioses, Jehová, ha hablado y convocado a la tierra, desde el nacimiento del sol hasta su ocaso.

Salmos, 50, 1.

¡Por otra parte, la única marcada diferencia de ese monoteísmo anterior es precisamente la idolatría o representación icónica! De ahí que Jehová prohíba para sí cualquier representación o figuración, separándose y abjurando con ello abruptamente del becerro, su antecedente y heredad monoteísta. ¡Ante tal desprecio y falta de correspondencia, uno casi podría imaginar el rostro macilento de aquel otrora señor y Elohim de los judíos, de aquel otrora dios de dioses, en franca postura de reproche! Sea lo que sea, de cualquier forma queda clara, agregada o no la proclividad monoteísta, la vinculación del becerro con Jehová.

Si bien es cierto de alguna manera que Jehová no fue representado con figura o escultura alguna, también es indudable que la única evidencia, en el mundo, de su presencia fue también algo material y físico: el Arca de la Alianza, que además fue el único y real instrumento capaz de socavar, o focalizar a favor y alrededor de Jehová, los

¹²⁷ Cfr. 1 Samuel (17. 26: donde está escrito *dioses vivientes* en vez de *Dios viviente*: םַיִּיִם [jayím: adjetivo masculino plural. “Vivientes”. / De יַיִ / jai: vivo, viviente, de la misma raíz de יָיָא / jayái: vivir, y familiar a los verbos יָיָא / jayáh: vivir, y יָיָא / hayáh: ser] אֱלֹהִים [Elohim: dioses]; 2 Samuel (7. 23: donde está escrito *hayan venido dioses a rescatar* en vez de *haya venido Dios a rescatar*): הָלְכוּ-אֱלֹהִים [háلكו: verbo Qal (activo simple), 3p. pl. c., perfectivo. “Hayan venido”. / Raíz הָלַךְ / haláj (la misma que aparece en Isaías: 48. 21): ir, andar, venir, caminar, fluir, chorrear]-[Elohim: dioses]; BENJAMIN DAVIDSON, “אֱלֹהִים”, en: *THE ANALYTICAL HEBREW AND CHALDEE LEXICON*, HENDRICKSON PUBLISHERS, Peabody Massachusetts 2006 (Primera edición, 1981 / duodécima impresión), pág. 29, ISBN-10: 0-913573-03-5, ISBN-13: 978-0-913573-03-7.

antiguos cultos y rituales, soterrando por fin el politeísmo.¹²⁸ Pero sobre el Arca se pueden decir algunas cosas que la vinculan, sin discusión alguna, con el culto al toro:

- a) Aarón, quien forjó el becerro de fundición, es la primera persona en toda la Biblia que, lejos de ser castigada, alcanzó la más alta dignidad religiosa y sacerdotal, cuando se le asignó que presidiera el culto y el cuidado del Arca de la Alianza, distinción que, dicho sea de paso, de alguna manera ya poseía, al haber sido el jeque o sacerdote de la tribu y haber hecho que los demás dispusieran presta y convenientemente de deidades para el culto. ¡Y hay que ver bajo qué elaborado y curioso ritual fue nombrado el sumo sacerdote del Arca!¹²⁹
- b) El pacto o alianza que resalta el Arca es algo que ya había sido atributo de un dios, anterior al culto de Jehová: Baal (Baal del pacto o Baal-berith).¹³⁰
- c) El nombre de Aarón [אַהֲרֹן / Aharón], cuya raíz [הָרָם / harám] significa *ser elevado, ser alto*, es muy similar al sustantivo Arón [אַרְוֹן], que es *arca, cofre, ataúd o sarcófago*, cuya raíz [אַרָה / aráh] se vincula de tal manera con las nociones de *tirar de, jalar, unir, ser firme, ser veloz, ir, estar en el camino*, que el sustantivo femenino [אַרְיָה / uryá], una variante de tal raíz, significa nada menos que pesebre o establo. Y, como bien sabemos, Cristo nació precisamente en un pesebre. Además el sustantivo masculino ará [אַרְאָ], otra variante de la misma raíz, significa león: Ariel [אַרְיֵאל]: león de Dios, poderoso león] no sólo se atribuye como nombre a Israel,¹³¹ sino también al altar de fuego para los sacrificios de Jehová.¹³² Y tal vez sea más que una coincidencia, sin que haya algún estudio que lo confirme o niegue, que los antiguos romanos llamaran *ara* al hogar doméstico o altar donde ponían el fuego, que era siempre un santuario, un lugar de culto.
- d) Los extremos o esquinas inferiores del Arca de la Alianza están rematados con unos anillos de oro, que debían ser atravesados por dos varales, también

¹²⁸ No hay que descartar la ocasión en que Aarón llamó "Jehová" al becerro ni echar al olvido todos los demás casos, seguramente no registrados, pero muy probablemente acaecidos en ese trance, siempre imbuido de la tensión existente entre la inercia y contaminación de las viejas prácticas y las exigencias de los nuevos rumbos demarcados por la religión, acaecidos en ese trance que es el camino hacia el monoteísmo. Cfr. Éxodo (32. 1-6).

¹²⁹ Cfr. Éxodo (29. 9-12).

¹³⁰ Cfr. Jueces (8. 33).

¹³¹ Cfr. Isaías (29. 1-2).

¹³² Cfr. Ezequiel (43. 15-16).

cubiertos de oro, a fin de que el Arca fuese conducida o guiada, esto es, a fin de hacerla avanzar, a fin de que tomara su curso, su camino.

- e) Vestigio de añejos y ataviados rituales son los cuatro cuernos de cada esquina del altar de Jehová: el altar de bronce, el altar de los sacrificios. En el curso del ritual el sacerdote debía con los dedos untar de sangre del animal sacrificado los cuatro cuernos. El altar de bronce también tenía cuatro anillos (pero de bronce) y varales de acacia (cubiertos de bronce), para que fuese conducido. El altar de bronce era el umbral del tabernáculo, sede del Arca de la Alianza. Tal vez por eso, por estar a la entrada del tabernáculo, para la tradición judía los becerros o novillos llegaron a representar, signando siempre un sacrificio o sumisión en pro de Jehová, la peana, pie o apoyo del Arca.¹³³

Pero hay más todavía: la importancia religiosa del becerro va más allá del pueblo y la cultura israelitas, apareciendo incluso la misma escena en la tradición y mundo musulmanes: en el Corán se dan cita los mismos personajes, pero siendo Allah el libertador del pueblo israelita de las tierras de Egipto y el que les abre las aguas del mar para su huida.

Y cuando emplazamos a Musa (Moisés) durante cuarenta noches y durante su ausencia, tomasteis el becerro y fuisteis injustos.

Sura de la Vaca, 50.

[...] Y les hizo la figura de un becerro que mugía. Dijeron: Este es vuestro dios y el dios que Musa (Moisés) olvidó.

Sura Ta, Ha, 86.¹³⁴

Por otra parte, queda el asunto de explicar la idéntica forma en que ocurre Adonai (mi Señor, mis señores)¹³⁵ en el texto bíblico. Mas, habiendo sido en ocasiones usado el

¹³³ Cfr. Éxodo (27. 1-8).

¹³⁴ Cfr. "2. Sura de la Vaca (46-61, 86-92), 7. Sura al-'Araf (148-154), 20. Sura Ta, Ha (76-94)", en: *El Noble Corán (Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navío), el Complejo del rey Fad para la edición del texto del Noble Corán, Medina al-Munawwara, año 1417 de la Hégira (1996-1997), págs. 12-15, 21-23, 509-512; sobre la importancia de la vaca en el Islam, su sacrificio y la retribución de la vida, "2. Sura de la Vaca (66-74, 258-259, 266-268)", págs. 16-18, 71.*

término אֲדֹנָי / Adón también en plural, cuando hacía referencia a Jehová, justifica, creo, las mismas razones expuestas para Elohím. Y todas apuntan hacia un resabio o conservación de una antigua apelación politeísta ya en un nuevo escenario: el monoteísmo. Una prueba de ello podría ser el hecho irrefutable de que Elohím aparece totalmente más veces en la Biblia que Adonai, referido a Jehová, y que Eloáj.¹³⁶

Como curiosidad debo decir que hay también evidencias de vitando politeísmo en otro libro sagrado de otra religión también monoteísta: la de Allah, el misericordioso, el compasivo, el poderoso, el único, el garante del buen fin:

Ésta es la creación de Allah, mostradme lo que han creado los que (adoráis) fuera de Él. Por el contrario, los injustos están en un claro extravío.

Sura de Luqman, 10.

Dirige tu rostro hacia la práctica de Adoración auténtica, antes de que llegue un día en el que Allah no dará posibilidad de volver. Ese día serán separados.

Sura de los Romanos, 42.

Como colofón agregó: que el becerro haya sido de oro tiene que ver tal vez con que éste sea un metal precioso y además con que en hebreo oro [זָהָב / zahav] puede significar metafóricamente: luminosidad, claridad, resplandor y buen tiempo (diría yo: día clareado, esplendoroso, soleado). Así el becerro podría ser una deidad que iluminaba a su pueblo en virtud de que era su guía o, dicho más simplemente, en virtud de que el

¹³⁵ אֲדֹנָי / Adonai y a veces אֲדֹנָיִם / Adonai: Lit. Señores míos. Este plural con la sufijación יָ / -ai hace referencia únicamente a Dios: mi Señor. אֲדֹנָיִם / Adonai: señores míos. Esta forma alternativa con la sufijación יָ / -ai es simple y llanamente un plural (no referido a Dios). Ambos vienen de אֲדֹנָי / Adón (substantivo singular masculino: señor, amo, epíteto divino: Dios) y del sufijo pronominal posesivo יָ / יָ / -ai de 1p. s. c (con nombres plurales): de mí, mis. / “Mi Señor / señores míos”. Raíces אָדָן / dun & אָדָן / din: gobernar, decidir, defender la causa de alguien, hablar por alguien, juzgar, castigar, contender. He aquí un substantivo masculino אֲדָן / edén, relacionado con la raíz de Adonai: base, pedestal.

¹³⁶ Elohím aparece 2250 veces, la suma de las referencias hechas a Jehová (que son las menos) y a los demás dioses (que son las más); Adonai, 280, referido a Jehová; Eloáj, circa 60, referido a Jehová y a otros dioses. Cfr. WILLIAM L. HOLLADAY, “אֲדֹנָיִם”, “אֲדֹנָיִם” en: *A CONCISE HEBREW AND ARAMIC LEXICON OF THE OLD TESTAMENT*, WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, MICHIGAN 1988 (Primera edición, segunda reimpresión), págs. 4, 16, ISBN: 978-0-8028-3413-3.

becerro era una deidad solar. Y no deja de ser ese hecho bastante sorprendente, si vemos que la raíz indoeuropea del Zeus griego y la del *deus* latino (del latín arcaico *deivos*: dios), siendo la misma (dei[w/eu]), se relaciona, curiosamente, también con la idea de luz, esplendor, claridad y brillo. Por eso Ζεύς (por Dy-eu-s, gen. Διός) es un dios luminoso, deslumbrante, brillante, en clara alusión al sol. De ahí además el sustantivo latino *dies* (gen. *diei*): día; el griego θεός / theós (gen. Θεοῦ / theú): dios; y el sánscrito *deváh*: dios.¹³⁷ Y de ahí también que los romanos llamaran muy naturalmente a su máxima deidad *Diespiter* (gen. *Diespitris*, de *dies* y *pater*: padre del día), a Júpiter, quien era en efecto el dios del cielo luminoso.

Y un brillo así (áureo), un brillo de tal potestad y nobleza, la Biblia lo confirma, sólo vino a ser luego la evidente expresión de la inconmensurable majestad de Jehová: el día.

מִצְפוֹן זָהָב יֵאֲתָה עַל־אֲלוֹת נֹרָא הוֹד:

Del norte un resplandor (buen tiempo) viene: gloria relativa a Dios que es reverenciada.¹³⁸

Job, 37, 22.

Parafraseando el sentido del hebreo, diría que ese brillo, esa majestad, esa gloria es algo temible, es decir, algo maravilloso, estupendo, sagrado y, por lo mismo, reverenciado. La idea de adorar o venerar se vincula en hebreo con la de inspirar temor. Ahora todavía se dice que hay que tener temor de Dios. ¡Pero lo que aquí ha de ser reverenciado por sagrado, no es Jehová, sino el sol mismo, su resplandor!

Si se leen con cuidado y desenfadadamente estos fragmentos de Job (36. 22-33, 37. 1-24),¹³⁹ uno fácilmente cae en la tentación de confundir a Jehová con el Júpiter tonante

Comentario: participio (Niphal: pasivo simple, s. m.: que es temido, es terrible o es temible, esto es, que es maravilloso, reverenciado o sagrado) del verbo יָרָא / yaré: temer, tener miedo.

Comentario: ¡Eloáh (Dios)! El plural de este sustantivo es Elohím: dioses.

Comentario: He aquí nuestra palabra oro (zahav), significando brillo o resplandor, en clara alusión al día solar y a Dios.

¹³⁷ Cfr. DESIDERIO MACÍAS SILVA, "Recuerdo gramatical [De los sustantivos / Primera declinación / Di-es]", en: *INTRODUCCIÓN AL ESTUDIO DE LAS ETIMOLOGÍAS GRIEGAS Y LATINAS*, UNAM, México 1985 (Primera edición), pág. 41, ISBN: 968-837-610-8; Santiago Segura Munguía, "Deus", en: *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid 1985 (Primera edición), pág. 207, ISBN: 84-7525-306-7.

¹³⁸ Cfr. Salmos (50. 1-2).

¹³⁹ Léase de preferencia para estos pasajes la traducción de la *Biblia de Jerusalén*. En Job (37. 3), la raíz שָׂרָה (sharáh), casi idéntica a שָׂרָה (saráh: contender con), vinculada con los nombres de Israel (el que contiene con Dios) y Sara (princesa),

(Zeus), con el Júpiter tronador o gravitonante, con el Júpiter que porta el rayo, y fácilmente uno descubre también su comparación y relación con el sol.

El diccionario de la mitología clásica de Constantino Falcón dice acerca de tal divinidad:

Zeus (Ζεύς). El más importante de los dioses, Zeus pertenece a la generación de los Olímpicos, a quienes preside con el título de *padre de los dioses*. [...] Es la divinidad del cielo luminoso y de los fenómenos atmosféricos, como el relámpago, el rayo, la acumulación de nubes, el trueno (suele tronar sobre la cima del Olimpo u otros montes) y la lluvia. Su poder sobre el tiempo atmosférico lo relaciona con la fertilidad. [...] Zeus es quien dirige el universo como un todo armonioso que incluye las relaciones entre los hombres y entre los dioses. [...].¹⁴⁰

Y véase cuánto parecido hay a todo esto en los dos siguientes pasajes del Corán:

Y parte de Sus signos es que os hace ver el relámpago con temor y anhelo y hace que caiga agua del cielo con la que vivifica la tierra después de muerta; realmente en eso hay signos para gente que entiende.

Sura de los Romanos, 23.

Allah es Quien envía los vientos que remueven las nubes a las que extiende en el cielo como quiere y las fragmenta, y ves cómo la lluvia sale de su interior. Y cuando la hace caer sobre aquéllos de Sus siervos que Él quiere, se llenan de júbilo.

significa muy especialmente *desencadenar el trueno*. Ahí mismo, el sustantivo relámpago (אור / or: también luz, rayo, alba, luminaria, sol, amanecer, prosperidad, conocimiento, revelación y verdad), pudiendo significar por su raíz *llegar a ser brillante, ser luminoso, claro, iluminado, propicio, glorioso; alumbrar, dar luz, encender, encenderse, aclarar, avivar y animar*, se relaciona conceptualmente, es cosa obvia, con oro [זָהָב / zahav]. De ahí el nombre Uriel [אֱוִירֵי אֵל] : luz o flama de Dios, o mi luz es Dios, nombre de dos israelitas]. Cfr. "Yisraél", en Análisis morfológico-sintáctico: Éxodo (3. 14), pág. 6; "El", en Elohím (dioses): morfología, significado, etimología y radicales familiares, pág. 18.

¹⁴⁰ Constantino Falcón Martínez, Emilio Fernández Galiano y Raquel López Melero, "Zeus", en: *DICCIONARIO DE LA MITOLOGÍA CLÁSICA*, Alianza Editorial (Sección humanidades / El Libro de Bolsillo 791 y 792), Madrid 1988 (Quinta reimpresión), pág. 630, ISBN: 84-206-1961-2 (obra completa). Sobre Zeus y el rayo, véase Hesíodo, *Teogonía* (vv. 501-506, 687-725, 836-856); Homero, *Himnos*, XXIII.

Sura de los Romanos, 47.

Así pues, mira las huellas de la misericordia de Allah: Cómo le da vida a la tierra después de haber estado muerta.

Él es Quien devolverá la vida a los muertos y El que tiene poder sobre todas las cosas.

Sura de los Romanos, 49.¹⁴¹

Una nota curiosa: los judíos hablaban de ciertos dioses como Baales. Baal era el apelativo general que le daban a cualquier dios cananeo, o sea, a aquellas divinidades animistas que estaban asociadas con la naturaleza. Pero, particularmente, los judíos llamaban así al dios de la lluvia. Mas Baal era para los cananeos no sólo el dios de la lluvia, sino el del trueno y la fertilidad, el padre de los dioses (Elohím: Dios de dioses), esto es, el dios supremo, creador de todas las cosas, de todos los seres vivos y del género humano.¹⁴² Baal era representado ya como un joven guerrero, ya como un becerro. Siendo Baal hijo o heredero de la soberanía de El (אל), que era representado como un toro (con o sin alas), también era llamado Eloáj, que es, como ya vimos, un sustantivo denominativo de El (אל / Dios). Y el plural de Eloáj es Elohím. Y así como el plural Elohím a veces se emplea con sentido singular (dios), así aparece empleado también Baal con el mismo sentido: Bealím [בְּעֵלִים: Señor]. Yo podría aceptar incluso que ambos sustantivos son dos plurales de majestad o dos plurales mayestáticos, pero a condición de que tal definición implicara la idea de que esa preeminencia divinal era demarcadamente referencial a un entorno politeísta, es decir, a un entorno donde, erigiéndose prestante un solo dios, se establecía su divina majestad como la única y suprema entre los demás. Tal sería por necesidad un dios de dioses, esto es, un Elohím o un Bealím.

¹⁴¹ Cfr. "30. Sura de los Romanos (23, 42, 47, 49), 31. Sura de Luqman (10)", en: *El Noble Corán (Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navío)*, el Complejo del rey Fad para la edición del texto del Noble Corán, Medina al-Munawwara, año 1417 de la Hégira (1996-1997), págs. 663, 667-669, 673.

¹⁴² Sobre Jehová, los Baales y el rayo, véase 1 Samuel (12. 10-19).

El sustantivo **בַּעַל** [baál] significa señor, dueño, señor del lugar en que el dios es venerado, marido. Es imperioso decir además que Baal forma parte en la composición de muchos nombres bíblicos de personas y lugares. Ésta es su raíz: **בַּעַל** [Baál: enseñorearse, ser señor, ser propietario de la tierra, desposar, casarse con una mujer]. El sustantivo arameo **בְּעַל** [beél] significa comandante o dueño del mando. Así resulta que, si *El* es de origen el padre de Baal, el nombre Joel [**יֹאֵל**] bien podría significar *Jehová es El*, esto es, *Jehová es el dios de los cananeos, el dios-toro*; así también el nombre Elimélej [**אֱלִימֶלֶךְ**], *El es el rey*, esto es, *el dios-toro es el rey*. Y la expresión hebraica que hacía mención -ingenuamente considerada como pleonástica- de Jehová, **אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** [El Elohéi Yisraél], reza literalmente: “*El Dios de Israel*”.

Mas es ya Jehová mismo, tal vez en su afán de llevar a su ministerio el resto de las potestades divinas, quien se identificaba en un todo con Baal, tratado a veces como su par (y Jehová también quien usurpa su culto). Tal identificación es más que elocuente, pues se expresa explícitamente en los términos de que Jehová es esposo de alguien (y recuérdese que Baal significa también señor o esposo). Es más: hay una costumbre todavía hoy en boga que relaciona el culto de alguien con la noción de maridaje: dicen las religiosas católicas que su esposo es el Señor, que están casadas con él.¹⁴³ Como se ve, no hay manera de hacer camino por estos lares, sin estar bajo la guía, influencia, culto y rituales del Toro.

Llegados a este punto, el de la manifiesta importancia del culto semítico al toro (culto dentro del cual los judíos hablaban del becerro y al becerro, por su majestad y prioridad divina, del todo en plural), debemos decir que, aun cuando no es menester que se sigan a pie juntillas o a ciegas mis especulaciones, y aun cuando no se quiera creer que se puede pormenorizar a tal grado el proceso, sí es del todo imperioso que se note, con humildad intelectual, que hay suficientes evidencias como para, tras inferir con curia y mesura, tener por suficientemente seguro así el trance religioso: politeísmo, mono-idolatría y monoteísmo, como el constante y muy importante papel que ha representado el astro rey en el escenario de la constitución de las religiones del mundo.

¹⁴³ Cfr. Oseas (2. 16-20), 2 Reyes (1. 3).

מִצִּיּוֹן מְלֵל־יְפִי אֱלֹהִים הַפִּיעַ:

Comentario: Elohim (dioses): referido a Jehová.

Comentario: La raíz de este sustantivo (belleza, hermosura) es la misma que la del verbo. Tal es יָפָה / yaphá: resplandecer, brillar (Isaías 3. 24; Ezequiel 28. 7, 17; Job 10. 3). Es obvio, visto el sentido del pasaje, que, para la idiosincrasia conceptual de los judíos, aquello que es luciente y deslumbrante, como el día (Jehová), es expresión indiscutible de hermosura y lo mismo que ella.

Desde Sión, perfección de hermosura, Dios ha resplandecido.

Samos, 50. 2.

Y cuando vio el sol naciente, dijo: Este es mi Señor pues es mayor; [...].

Sura de los Rebaños, 79.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Cfr. "6. Sura de los Rebaños (75-84), 10. Sura de Yunus (5), 41. Sura "Se han expresado con claridad" (36), 91. Sura del Sol (1-15)", en: *El Noble Corán (Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navío)*, el Complejo del rey Fad para la edición del texto del Noble Corán, Medina al-Munawwara, año 1417 de la Hégira (1996-1997), págs. 217-218, 328, 798, 1039-1040; Oseas (6. 2-3).

Interpretación

Ahora bien, como bien se evidencia en el análisis, el verbo hebreo (הָיָה / hayáh: ser) del versículo 14 es una primera persona singular (masculina) de una forma imperfectiva,¹⁴⁵ o sea, que la noción de ser que ahí se expresa es una sin relación o delimitación temporal alguna (de inicio o término), esto es, que el de Dios es un *ser siempre*, sin principio y sin término, lo único que realmente es y será (temporalidad trascendente). Así Dios profiere para sí mismo la más plena y trascendente concepción de ser. Y tal sentido parece captarlo bastante bien la traducción de la Septuaginta: Lit. “[...] *yo soy el ente* [o *yo soy el que es, el ser*]” [...]. / “[...] *el ente (el que es, el ser) me ha enviado a vosotros*”.

Por otra parte, en lo único que me hace pensar esta aseveración, olvidado el asunto de la personalidad expresa (un *yo* masculino) en el versículo hebreo, es en el monismo o unidad ontológica de Parménides. Para él, el ser (en un principio τὸ εἶόν: participio de presente neutro singular [*ente, el que es, ser*], luego τὰ εἶόντα: participio substantivado de presente, neutro plural, es decir, la idea más abstracta de *ser*) es eso que no puede no ser algo, siempre unitario y eterno (*id est*: sin generación y sin corrupción). Parménides infiere de tal hecho (de que *el ser no puede no ser algo*) la unidad y temporalidad trascendente de una realidad que no es sensorial ni objetiva, sino sólo inteligible, y además que nosotros y los otros, incluidas las cosas de la pluralidad, son, por ende, meras apariencias y engaño de los sentidos. Parafraseando el sentido, yo podría traducir así el fragmento del pasaje hebreo: “[...] Yo soy el (único) que soy sempiterno (sin principio y sin término) [...]”.

¹⁴⁵ En el cuadro morfológico del verbo hebreo no hay cabida para nociones temporales. El verbo, careciendo de tiempos, presenta su conjugación bajo dos modalidades de flexión: la de las formas perfectivas y la de las formas imperfectivas. Las primeras muestran el proceso verbal como uno concluso; las segundas, como uno inconcluso. Las formas imperfectivas suelen traducirse generalmente por tiempos de presente o futuro; las perfectivas, por pretéritos perfectos. No obstante lo dicho, a veces las formas perfectivas son traducidas por futuros, sobre todo en profecías, o en dichos o promesas de Jehová, quedando claro que, aunque futuras o en proceso de realización, esas acciones tendrán pleno cumplimiento (perfección). Cfr. Números (11. 18) [RVA]: “[...] dará [...] y comeréis”.

וְיָדַעַתְּ: conjunción copulativa וְ / Verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., perfectivo. “Dará cumplidamente”. / Raíz יָדַעַת: dar, permitir, causar, conceder, donar, entregar.

וְאָכַלְתֶּם: conjunción copulativa וְ / Verbo Qal (activo simple), 2p. pl. m., perfectivo. “Y comeréis”. / Raíz אָכַל: comer.

He aquí el texto hebreo original (no vocalizado o sin *nikud*: אֵין נִקּוּד / ein nikud), el griego (Septuaginta) y el latino (Vulgata), a los que anexo comentarios.

Éxodo 3:14 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה אַתָּה אֲשֶׁר אָמַרְתָּ כֹּה תֹאמַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל

אַתָּה שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם:

Éxodo 3:15 וַיֹּאמֶר עוֹד אֱלֹהִים אֶל־מֹשֶׁה כֹּה־תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם

אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אֱלֹהֵי יִצְחָק וְאֱלֹהֵי יַעֲקֹב שְׁלַחְנִי אֵלֵיכֶם זֶה־שְׁמִי לְעַלְמֵךְ וְזֶה זְכוֹרִי לְדֹר דָּר:

Éxodo. 3:14 Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς πρὸς Μωϋσῆν, λέγων, ἐγὼ εἰμὶ ὁ Ὡν· καὶ εἶπεν, οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, ὁ Ὡν ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς.

Éxodo 3:15 Καὶ εἶπεν ὁ Θεὸς πάλιν πρὸς Μωϋσῆν, οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ, Κύριος ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, Θεὸς Ἀβραάμ, καὶ Θεὸς Ἰσαὰκ, καὶ Θεὸς Ἰακώβ, ἀπέσταλκέ με πρὸς ὑμᾶς· τοῦτό μου ἐστὶν ὄνομα αἰώνιον, καὶ μνημόσυνον γενεῶν γενεαῖς.

Éxodo 3:14 Dixit Deus ad Moysen: EGO SUM QUI SUM. Ait: Sic dices filiis Israel: QUI EST, misit me ad vos.

Éxodo 3:15 dixitque iterum Deus ad Moysen: Haec dices filiis Israel: Dominus Deus patrum vestrorum, Deus Abraham, Deus Isaac et Deus Iacob misit me ad vos: hoc nomen mihi est in aeternum, et hoc memoriale meum in generationem et generationem.

No olvidemos que Parménides infiere del hecho de que *el ser no puede no ser algo* la unidad y temporalidad trascendente de una realidad que no es sensorial ni objetiva, sino sólo inteligible, y además que los seres y las cosas de la pluralidad son, por ende, meras apariencias y engaño de los sentidos. Así, si el ser es unidad, esto es, es uno, la

Comentario: Elohim (dioses): sustantivo plural referido a Jehová.

Comentario: En general las formas imperfectivas de los verbos hebreos signan una acción como no concluida, no acabada (signan una condición de la acción, más bien que tiempo). Aquí, no obstante, estos dos (**Soy** quien soy) representan, en virtud de que están referidos a Dios, un proceso o estado que además no ha tenido nunca punto de inicio (temporalidad trascendente).

Comentario: Elohim (dioses): sustantivo plural referido a Jehová.

Comentario: Nótese que aquí ahora sí aparece el nombre de Dios como el Tetragrámaton, como un conjunto de cuatro consonantes no vocalizadas, que es, por consecuencia, efectivamente impronunciable, incommunicable.

Comentario: Participio de presente (sustantivado), nominativo masculino singular: Lit. El ente, el que es o era, el ser.

Comentario: Participio de presente (sustantivado), nominativo masculino singular: Lit. El ente, el que es o era, el ser.

Comentario: La Septuaginta traduce el nombre hebreo (Jehová) por Κύριος (Señor), siguiendo la tradición masorética de pronunciar Adonai (mi Señor), cuando aparece el Tetragrámaton.

Comentario: Véase que la Vulgata traduce: Lit. "[...] *yo soy quien soy* [...]" / "[...] *el que es me ha enviado a vosotros*".

Comentario: La Vulgata traduce el nombre hebreo (Jehová) por Dominus (Señor), siguiendo la tradición masorética de pronunciar Adonai (mi Señor), cuando aparece el Tetragrámaton.

pluralidad de seres es un engaño y ¡los sentidos no nos dan a conocer sino apariencias, no siendo vías seguras para un verdadero conocimiento del ser! Parménides, dejando en claro con ese monismo ontológico su absoluta confianza en la razón y en el inteligir, propone la tautología de que *el ser sólo es el ser*, nunca el no-ser ni la pluralidad de seres. Y de ese modo también se puede dar por sentado, consecuentemente, en el ámbito de la lógica, el principio de la no contradicción.¹⁴⁶

Que el ser no puede no ser algo es, por lo menos, mi interpretación de los versos tercero y cuarto del fragmento 2, perteneciente al poema hexamétrico de Parménides (1-8): εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, / αἶπερ ὁδοὶ μῶναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι / ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, / πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), / ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, / τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις. // *¡Ea, pues!, yo te diré (y tú, habiendo escuchado el relato, acógelo), / cuáles son las únicas sendas de la investigación para el pensar: / una, cómo [el ser] es [algo] y cómo no es [el] no ser, / es la ruta de la persuasión (pues a la Verdad [descubrimiento] acompaña); / la otra, cómo [el no ser] no es y cómo lo que precisa es [el] no ser, / es, te lo advierto, un sendero del todo ignorado [de ocultamiento, diríamos con Heidegger: verborgenheit], / pues no podrías conocer lo no ente (que no es, en efecto, factible) / ni mostrarlo con palabras.*¹⁴⁷

Ésa es mi interpretación del sentido del versículo 14, en que se destaca, creo, la temporalidad trascendente del ser de Dios. A favor de mi dicho está el nombre πῆπ? /

¹⁴⁶ Esto, antes que una perogrullada, es la tautología que estableció la unidad del ser, es decir: que el *ser* es uno, incorruptible e inamovible. Tal unidad fue la condición, para Parménides, de la conceptualización del ser. Parménides determina precisamente la cognoscibilidad ontológica en términos de tal unidad. Por eso la realidad, en que se da la multiplicidad, el movimiento, la corrupción y el cambio, es una ilusión, vil apariencia. La unidad del ser, consecuentemente, es aprehendida por mediación de la intelección; contrariamente, el cambio, el nacimiento, la corrupción y el devenir, por mediación de los sentidos. Y he ahí también una supremacía establecida por la racionalidad de Parménides, racionalidad que develaba lo que era verdaderamente y estaba, por ende, por encima del saber (ilusión) de los sentidos. ¡Con Parménides -y más tarde con Platón- el saber es y será excelentemente el de la intelección!

¹⁴⁷ Cfr. G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield (Versión española de Jesús García Fernández), "CAPÍTULO VIII: PARMÉNIDES DE ELEA [LA VERDAD: i) La elección.- Texto 291]", en: *LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: HISTORIA CRÍTICA CON SELECCIÓN DE TEXTOS*, GREDOS (BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA: BHF 63), Madrid 1994 (Segunda edición, 1ª reimpresión), págs. 353-354, ISBN: 84-249-1249-7; Martín Heidegger (Trad. Ángela Ackermann Pilári), "4.- La delimitación del ser [II.- Ser y apariencia]", en: *Introducción a la metafísica*, Gedisa (Grupo: Ciencias Sociales / Subgrupo: Filosofía / Código: 2.346), Barcelona 1995 (Segunda edición), págs. 105-106, ISBN: 84-7432-421-1.

Comentario: Participio de presente -en dialecto jónico-, en acusativo neutro singular: lo que es o era, lo ente, el ser. Es el mismo que aparece en la traducción de la Septuaginta, pero en nominativo singular masculino, referido a Dios. Por lo ante dicho, muchos tal vez puedan pensar que la identidad ontológica que propongo se sustenta simplemente en que el texto hebreo fue traducido al griego, y en que el texto de Parménides también está escrito en griego. Pero tal coincidencia ontológica, lo aseguro, va más allá de la traducción griega de la Septuaginta y del poema parmenídeo, escrito originalmente en griego. Se trata en verdad de una manifiesta correspondencia conceptual en la definición de la identidad del Dios del desierto (expresa a Moisés, adalid cuyas reformas de la vida nacional establecieron definitivamente la religión monoteísta para los hebreos) y en la definición enteramente monista del ente o ser griego (expresa por Parménides). De hecho la única diferencia entre los términos griegos que mientan a uno (Jehová) y otro (lo ente) es el género: participio de presente masculino (ὄν) para la Septuaginta y participio de presente neutro (ὄν) para Parménides.

Jehová: el Tetragrámaton impronunciado, el inefable nombre de Dios, cuya etimología se relaciona, como ya lo he demostrado en el análisis, con el verbo הָוָה / haváh: ser, existir. Incluso algunos pasajes de la Vulgata y algunas prédicas novotestamentarias referidas a Dios confirman mis sospechas. Además es obvio que Dios, en tanto creador, debe ostentar una prominencia ontológico-temporal:

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ: Génesis 1:1

Comentario: Elohim (dioses): sustantivo plural referido a Jehová.

Comentario: Los libros de la Biblia suelen tener por título la primera o alguna de las primeras palabras con que comienza el texto. Este libro, por ejemplo, se llama en hebreo בְּרֵאשִׁית (En principio...), como la primera palabra. Por eso se dice que los títulos bíblicos son incipit (él comienza).

Génesis 1:1 En un principio creó Dios (Elohim) los cielos y la tierra.¹⁴⁸

Salmos 148:5 Laudent nomen Domini. Quia ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.

Salmos 148:5 Alaben el nombre del Señor. Porque él se pronunció y (todas las cosas) fueron hechas; él lo mandó y fueron creadas.

Salmos 148:6 Statuit ea in aeternum, et in saeculum saeculi; praeceptum posuit, et non praeteribit.

Salmos 148:6 Estableció las cosas para la eternidad y por los siglos de los siglos; puso(les) una regla que no pasará desapercibida.

Colosenses 1:17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,

Colosenses 1:17 y él es antes de todos (nosotros) y todas las cosas en él se han constituido,

Y en el Apocalipsis está descrita, en forma muy parecida a la del Éxodo, también la prominencia ontológica de Dios:

¹⁴⁸ Cfr. Isaías (48. 12).

Apocalipsis 4:8 καὶ τὰ τέσσαρα ζῶα, ἕν καθ' ἓν αὐτῶν ἔχων ἀνά ἀνάπαυσιν οὐκ ἔχουσιν ἡμέρας καὶ νυκτὸς λέγοντες, Ἄγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

Comentario: De nueva cuenta aparece, pero aquí originalmente escrito en griego, el participio de presente, en nominativo singular masculino [ὢν, οὔσα, ὄν], que la Septuaginta tradujo por ἐστίν / "[Soy] quien soy": Lit. El que es o era, el ente, el ser.

Apocalipsis 4:8 y las cuatro criaturas vivientes, cada una de ellas teniendo encima seis alas, están llenas de ojos en derredor y por dentro, y nunca tienen descanso diciendo día y noche: “**Santo, santo, santo**, Señor Dios, el Todopoderoso, **el que era y el que es y el que viene**”.

Y Si consideramos el versículo 15 del Éxodo (3), resulta que, habiendo sido Jehová el Dios de los patriarcas israelitas, y habiendo de ser, para instaurar en definitiva la religión monoteísta, el de Moisés y el de las generaciones futuras, por lo mismo, ¡su nombre fue, es y será para la eternidad!

Hay que decir que fueron los Presocráticos, en Grecia, los que le atribuyeron, en materia de racionalidad filosófica, esa misma prominencia ontológica al λόγος (lógos). Y ese mismo λόγος es el que hace de gratísimo polizonte en el inicio del evangelio de Juan, pues ahí se dice que el λόγος era fundamentalmente (o sea, que el λόγος era en un principio) y que éste era un dios. No olvidemos que los griegos, a diferencia de los cristianos o católicos, nunca acostumbraban a predicar cosas sin más de un dios (Dios es justicia, Dios es amor, etc.). Antes bien, sólo aquellas cosas, en tanto que trascendentes y de temporalidad sobrehumana, eran para ellos divinas o encarnaban la noción de dios. Así la justicia era un dios; así el λόγος, con mayor razón, otro: ¡el principal y más divinal!

Juan 1:1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

Juan 1:1 En un principio (fundamentalmente) era el λόγος (λόγος), y el λόγος (λόγος) estaba en relación con el dios (*id est*: de parte de la divinidad, en relación con lo trascendente, lo divino), **y el λόγος (λόγος) era un dios**.

Por otra parte, si reconocemos que el nombre mismo de Jehová (versículo 15) es un *compositum*, resultado de dos formas de un mismo verbo (Él es / Él ha sido), entonces su expresión de identidad, *soy quien soy*, ya no es una simple tautología de sentido circular y cerrado, sino una declaración de la mayor apertura ontológica: *Yo soy el ser absoluto*, esto es, yo soy el único de eterna auto Existencia.

No obstante, *soy quien soy*, declaración de la identidad de Jehová ante Moisés, es también, en otro sentido, no lo olvidemos, la declaración que finca definitivamente el culto monoteísta y que bien podemos leer o interpretar así: ¡Soy quien soy, nadie más es! Frente a eso, incólume, está la tautología de Parménides, pero inserta en la teología filosófica griega o filosofía natural que, por su parte, vislumbró un orden cósmico y leyes necesarias, pero siempre impersonales.

Siguiendo lo dicho e insinuado por Gadamer, se puede afirmar entonces que, cuando filosofamos, en cierta manera no hacemos otra cosa que parafrasear términos y relaciones conceptuales que, por muy familiares y propios que nos parezcan y resulten, nacieron teniendo su real y vital hondura, vínculo y sentido en aquella metafísica que sólo había de venir de la lengua griega y de sus muy peculiares categorías de intelección.

Pero, además, también existe otro precursor, mucho más oscuro, que se encuentra antes de toda tradición escrita, previo a la literatura épica y a los presocráticos, a saber: la lengua que hablaban los griegos. La lengua es uno de los más grandes enigmas de la historia humana. ¿Cómo se llega a la formación de la lengua? Recuerdo muy bien cierto día, en Marburgo, cuando yo era aún muy joven, en el que Heidegger habló del instante en el que el hombre levantó la cabeza por primera vez y se hizo una pregunta. Del instante en el que algo, por primera vez, ocupó al entendimiento humano: ¿Cuándo fue eso? Nosotros nos enfrascamos en una viva discusión. ¿Cuál fue el primer hombre que levantó la cabeza? ¿Adán? ¿O Tales? Hoy en día, todo esto nos puede parecer ridículo y, de hecho, nosotros éramos muy jóvenes por aquel entonces. No obstante, puede que aquella discusión apuntara a algo muy serio, algo que tiene que ver con el gran enigma del lenguaje. El

lenguaje es -de acuerdo con una máxima que me parece que proviene de Nietzsche -una invención de Dios.

Volviendo a la lengua griega: ésta ofrece ya por sí misma posibilidades especulativas y filosóficas de un tipo especial. Aquí voy a nombrar tan sólo dos. La primera se conoce como uno de los rasgos más ventajosos de la lengua griega (digamos de paso que lo comparte con la lengua alemana), a saber, el empleo del neutro, que permite enunciar como sujeto el objeto intencional del pensamiento. Sobre esto han versado las investigaciones de Bruno Snell y Karl Reinhardt, aquellos grandes maestros a quienes, por fortuna para mí, he estado estrechamente vinculado. Ellos han mostrado cómo en este uso del neutro se anuncia ya el concepto. Con él se indica, en efecto, lo que no se encuentra aquí ni allí, y sin embargo es común a todas las cosas. En la poesía griega, como en la alemana, el neutro significa algo omnipresente, una presencia atmosférica. No se trata de la propiedad de un ente, sino de la propiedad de todo un espacio, «el ser», en el que se muestra todo ente.

Dicho esto, la segunda característica se hace también evidente. Se trata de la disponibilidad de la cópula, el empleo del verbo «ser» para la conexión de sujeto y predicado que constituye la estructura de la proposición. Éste es también un punto decisivo, si bien debemos tener en cuenta que aún no se está hablando de ontología, ni del análisis conceptual del ser que empieza con Platón o tal vez con Parménides y que en la tradición occidental de la metafísica no llega jamás a un término definitivo.

Se me ocurre que he pasado por alto una cuestión que, a mi juicio, no se ha tratado suficientemente y que, sin embargo, me viene ocupando desde hace tiempo. Es la cuestión de la adopción del alfabeto por los griegos. El alfabeto, en comparación con otros tipos de escritura -así, los que se valen de ideogramas o pictografías- es un gran logro de la abstracción. Aunque los griegos no inventaran la escritura alfabética, se

la apropiaron y, mediante la agregación de las vocales al alfabeto semítico, la perfeccionaron. Esta apropiación pudo durar, como máximo, unos dos siglos. Homero, por ejemplo, es inimaginable sin la introducción generalizada de la escritura alfabética.¹⁴⁹

Algo muy similar, guardadas las distancias, pero en torno a la constitución del monoteísmo teológico de los judíos, ocurrió con la historia bíblica: que una lengua (o familia lingüística) una vez más haya establecido sus idiosincrasias y modos de construcción, tanto ideológica como conceptual, habiendo de gestar necesariamente una particular espiritualidad.

¹⁴⁹ Hans Georg Gadamer (Trad. Joan Josep Mussarra), "1. El significado del inicio", en: *El Inicio de la Filosofía Occidental (Der Anfang der Philosophie)*, Paidós (Colección: Paidós Studio / Num. 112), Barcelona 1999 (Segunda edición revisada y ampliada), págs. 18-19, ISBN: 84-493-0191-2.

Conclusiones de la primera parte

Más allá de lo que pueda alguien interpretar, y aun cuando la del Éxodo es, sin duda, una definición personal, o sea, una definición en términos de un *yo* (pero una definición de lo verdaderamente trascendente o existente), proferida por Dios mismo como una tautología; para mí, tras un análisis minucioso, no me deja de parecer casi lo mismo que aquella expresión -también tautológica- de Parménides: que el ser no puede no ser algo, es decir, que el ser sólo puede ser el ser. Dicho de otra manera, veo una extraordinaria coincidencia, omiso el *yo*, en la noción de ser que se implica -y que nosotros fácilmente podemos inferir- en el nombre mismo de Dios y en la definición del pasaje del Éxodo: “¡Jehová (*id est*: el ser) es lo que es!”. ¡Y eso mismo es, creo, salvadas las distancias y las obvias diferencias de cultura, lo pensado por Parménides! ¡Y he aquí precisamente lo sorprendente: que un pueblo, el israelita, en gran modo sumiso de una demandante, severa y punitiva tradición religiosa,¹⁵⁰ haya alcanzado una tan maravillosa concepción de ser, muy semejante a la de otro pueblo, el griego, libre, desinteresada y gozosamente abocado a la búsqueda filosófica-racional del sentido del mundo!

Llegados a este punto, ¿quién podría negar que hay en las formulaciones de estas dos tradiciones un extraordinario parentesco? Pero ¿quién, por otra, podría negar que, desde cierta perspectiva, son un tanto disímbolas y contradictorias, por lo muy distintos que son los modos en que llegaron a ellas: la aspiración religiosa y la racionalidad filosófica?

El parentesco ciertamente es sorprendente, pero no debe llegar al punto de que creamos que los judíos hicieron filosofía mediante reflexiones ontológicas, o que los griegos concibieron, con Parménides, a un dios personal, o que en algún momento unos u otros pudieron ser influencia de unos u otros (por lo menos en esos asertos ontológicos).¹⁵¹ ¡Y no obstante hay un parentesco!

¹⁵⁰ El que hiriere a alguno, haciéndole así morir, él morirá.

Mas el que no pretendía herirlo, sino que Dios lo puso en sus manos, entonces yo te señalaré lugar al cual ha de huir.

Pero si alguno se ensoberbeciere contra su prójimo y lo matare con alevosía, de mi altar lo quitarás para que muera.

Cfr. Éxodo (21. 12-17, 20. 25: RVA).

¹⁵¹ Escrito el Nuevo Testamento en griego, mucho tiempo después de la caída de la Grecia clásica, confirma en muchos pasajes lo dicho en el Éxodo: la temporalidad trascendente de Dios. No hay manera siquiera, pues, de considerar como posible un contagio entre estos dos pueblos, en lo que hace a esa coincidencia ontológica, dado que las vías por las que transitaron hasta tal similitud son necesaria e irremediamente bifurcaciones distantes: la del camino de Dios y la del camino del λόγος. ¡Por eso no hay posibilidad de contagio! Pero es cierto que ambas bifurcaciones se tocan

Infortunadamente, la unidad y trascendencia ontológica le viene a la tradición judía de un asunto de cultura y religión, donde la prominencia del creador es fundamental, pero también flagrante diferencia respecto de sus criaturas. En tanto, la noción griega de ser, esa que con Parménides es categóricamente absoluta, única, monista, sólo viene como producto de la proclividad racional de una lengua que con su neutralidad (el hecho de poner adjetivos neutros en plural para substantivarlos) alcanza a bosquejar en el ámbito del concepto y las ideas la noción más abstracta posible de algo, requisito de la mayor importancia si se quiere determinar categóricamente el ser. Así τὰ ὄντα (participio neutro plural substantivado) será con Parménides la noción más abstracta de ser (EL ser). Pero así Jehová, para los judíos, será El ser por excelencia y el creador, pero uno que mira necesariamente con desprecio, desde su marcada diferencia, a todo aquello que en nada se le compara y sólo por él pudo llegar a ser.

Aceptad, pues, que lo alcanzado por la severidad y notoria soberbia de un Dios, el Dios judío,¹⁵² diferenciándose con ello tal divinidad en extremo de sus criaturas,¹⁵³ es también lo vislumbrado por la racionalidad occidental, pero mediando la trascendental y honesta contemplación de un hombre, Parménides.¹⁵⁴ Pero ¿qué fue lo alcanzado, lo vislumbrado? ¡Nada menos que algo de la mayor prestancia: la excelencia ontológica, la excelencia del ser!

Para enfrentar los misterios del mundo y saber qué les era menester, los judíos se acogieron a Jehová, habiendo de encontrar en él salvación, guía y cuenta; pero los griegos, a la filosofía sola, habiendo de descubrir, con ella y por ella, la especulación

inevitablemente en un punto, al compartir, en principio, una misma aspiración: escrutar y dilucidar la totalidad y el orden del mundo. ¡Las resultas de todo eso son algunos enunciados, religiosos y filosóficos, que son extraordinaria y ontológicamente parecidos! Tal vez aquí deberíamos decir ya, sin que eso sea un despropósito, que Judíos y griegos comparten el esfuerzo de comprender, cada quien a su manera, el misterio cósmico o la pregunta por el ser. ¡De ahí en parte el parentesco ontológico! Pues bien, la similitud es cosa dada, pero el contagio, en ese punto, imposible. Pero sí existe contaminación griega en otros ámbitos relacionados. Por eso del λόγος, que aparece en el evangelio de Juan, únicamente se predicán cosas al modo presocrático en las primeras líneas. ¡Pero ronto ese λόγος se personaliza viniendo a ser la luz del mundo y haciéndose carne! Ese contagio es la llana expresión de cómo el griego solía, con los filósofos, hacer prédica del λόγος. ¡Se trata simplemente de una tendencia o resabio momentáneo sin mayores consecuencias!

¹⁵² Deuteronomio (5. 6-10: SOBICAIN: Sociedad Bíblica Católica Internacional). También es notable lo veleidoso que puede ser Jehová. Baste recordar la historia de Job, quien, puesto a prueba de la manera más exagerada y cruenta posible, recién perdidas sus propiedades y muertos sus hijos (¡pero conservada su salud!), antes de proferir sus consabidas lamentaciones, dice con admirable resignación: "Desnudo salí del seno de mi madre, desnudo allá volveré. Yavé me lo dio, Yavé me lo ha quitado, ¡que su nombre sea bendito!" (Job 1. 21: SOBICAIN: Sociedad Bíblica Católica Internacional).

¹⁵³ No olvidemos que la tautología del Éxodo bien deja claro que sólo Él es, es decir, que Él es la única realidad, el único verdaderamente existente. Lo demás no importa.

¹⁵⁴ Parménides descubre que nosotros y las cosas, en tanto que entes finitos y sumisos del cambio, no somos realmente.

racional: aquel rigor intelectual que, andando el tiempo, avanzó sobre tabúes, consensos, regímenes, cultura y dioses, definiendo la racionalidad crítica de occidente, racionalidad crítica que ahora tan humanamente nos caracteriza y pasea en triunfo.

Pero sería absurdo no reconocer aquí, en todo esto, la importancia que tuvo la lengua hebrea, importancia fundante y principalísima, pues fue en gran parte gracias a la sintaxis del verbo, con sus formas perfectivas e imperfectivas sin una referencia rigurosa al tiempo, que fue posible que el pueblo judío figurara para Jehová una noción de ser de plenitud, unidad y trascendencia. Es cierto: la lengua es la condición sustantiva de todo lo que pensamos. Y nadie puede ir más allá de las condiciones de su pensar, condiciones intelectuales sustentadas por la propia lengua. ¡Ni Jehová mismo! ¡Antes bien, él es la mayor expresión ontológica del hebreo, su más fina concepción!

Pero la concreción o consolidación particular de tal concepción ontológica no sólo se explica por las características temporales o no temporales del verbo hebreo, sino que implica también las relaciones conceptuales que se establecen entre las raíces. Éste es un simple ejemplo, pero revelador, de dos estados, funciones o modalidades conceptuales entre las raíces de la lengua hebrea, cuyos vínculos e interacciones han venido a ser decisivos factores de cómo el pensamiento judío consolidó su monismo teológico.

La raíz hebrea אלל [alál] significa ser fuerte, ser poderoso, rugir, bramar, dar alaridos, gritar, aullar, pero también, ser nada. Ahora piénsese en la estrecha relación existente, en lo que concierne a dios, entre el ser y la nada: él es la única entidad auto existente; él está en el ser por sí mismo; él es único y el absoluto, o por mejor decir, un ente a partir de la nada, pues no alguien (nadie) y no algo (nada), fuera de él, ha propiciado y sustentado su ser. Un factor importante, supongo, en la consolidación del monoteísmo es, dicho concretamente, la relación de tal concepción (ser nada) con otra raíz que es una divinidad: el toro [אלף / áluph].

¿Que hay que entender de todo esto? Que ser nada ha de valer, para quien no tuvo nacimiento y para quien ninguna cosa (nada) puede ser su causa, lo mismo que el más alto privilegio ontológico. Y es así que por esa razón, ¡ni más ni menos!, ser nada, es

decir, ser lo auto-existente, ser Dios se distancia categóricamente de lo creado, esto es, de lo siempre y necesariamente expuesto al devenir, al cambio y al nacimiento. ¡Y es por eso que Jehová en nada se parece a la creación y a sus criaturas, siendo además el único que ha dado el ser a todas las cosas a partir de nada: *ex nihilo fit ens creatum!*¹⁵⁵ ¡Y he ahí de nueva cuenta que la lengua se sostiene en su más legítima capacidad de ser generatriz de la concepción y la intelección humanas!

Y es natural que procesos similares también se hayan suscitados en griego, siendo que la sintaxis o lo semántico-conceptual de tal lengua fue el artífice o sustento de toda posibilidad de especulación filosófica respecto del ser, desde la visión materialista de los jonios, pasando por la abstracta contemplación de Parménides y la teoría de las formas o de las ideas de Platón, hasta la defensa de nueva cuenta del ser concreto de Aristóteles. Prueba de ello son los diversos horizontes de sentido del verbo ser en griego (εἶναι / éinai), incluso ya desde los contextos cotidianos y ámbitos declaradamente coloquiales. Lo que digo es que la historia misma de lo que va a ser la ulterior especulación ontológica y su desarrollo están contenidos seminalmente, es decir, desde un principio y de alguna manera, en la amplitud significativa y sintáctica de la palabra griega *ser*. Por ejemplo, en una tan extraordinaria como muy poco reconocida comunión con Aristóteles, concibiendo el ser como lo real, tangible, sensible y verdadero, Heródoto dice (1, 95): τὸν ἔόντα λέγειν λόγον // Lit. Decir una palabra que **es**, esto es, decir una palabra verdadera, decir la verdad; (1, 30): τῷ ἔοντι χρῆσασθαι / hacer uso **del ser** (la verdad), esto es, decir verdaderamente, decir la verdad; Sófocles (Filoctetes, 413): ἐν φάει μετὰ ζώντων εἶναι // **ser** (vivir) a la luz del día entre los mortales. Es mas, τὸ ὄν puede ser la propia naturaleza de las cosas, la realidad, lo que es real y verdadero, y τὰ ὄντα, los bienes, los recursos (Lit. Lo que existe en realidad). Y también tenemos con la misma raíz del participio la expresión adverbial: τῷ ὄντι: en realidad, realmente, verazmente.

Se encuentran, no obstante, sentidos en parte opuestos, como la idea de ser ante y en contraste con el parecer, la ilusión y el engaño (Esq. Siete. 552): οὐ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει // él no quiere parecer el mejor, sino serlo; o la idea de ser o existir

¹⁵⁵ De la nada es producido el ente creado.

verdaderamente, en oposición a γίγνομαι [gígnomai], esto es, en oposición a llegar a ser, devenir y nacer (Iliada 1, 290): θεοί αἰὲν ἔόντες // Los dioses que existen eternamente. Y el adverbio ὄντως se puede encontrar en Platón con un sentido muy similar: ser **verdaderamente** sin nacimiento, pero en lo que hace sólo a las formas eternas e inteligibles (cfr. nota 210). Incluso el ser llegó a significar o representar muy naturalmente en el ámbito coloquial la idea de irrealidad, es decir, la idea de ser imposible y sólo imaginable (Eur. Alc. 1079): οὐκ ἔστι τοὺς θανόντας ἐς φάος μολεῖν // no es (posible) que los ya muertos vengán a la luz del día. Y de ahí se entiende en parte por qué fueron para Parménides primero τὸ ὄν y luego τὰ ὄντα el ser en sí y sólo inteligible.¹⁵⁶

Después de estas cosas, esto es, después de haber dicho todo esto, terminemos estas conclusiones con la traducción del salmo más pequeño de la Biblia, el 117, que consta sólo de dos versículos, para demostrar que ha sido atinado nuestro propósito de ceñir y determinar el tipo ontológico del dios de los judíos, cuando lo comparamos, en lo que hace a la trascendencia temporal y existencial, con el Dios de Parménides. Este salmo, aunque sucinto, deja ver magníficamente, con ese lirismo y poesía maravillosos que caracterizan a estas piezas, cuánto vale para el fervor religioso la bondad, misericordia, amor o gracia de Jehová, cuya entidad obliga a la alabanza y cuyo nombre proclama, natural y necesariamente, como su excelencia ontológica, una eterna verdad: para la lengua hebrea, la idea de ser firme o ser estable vale lo mismo que la verdad y la fidelidad. ¿Qué trato de decir? Que estar, continuar, permanecer, quedarse, sostener, apoyar y ser firme es lo mismo que ser verdadero, ser fiel y ser leal. Sea dicho simplemente: sólo aquello que es estable y firme puede ser fiel y verdadero.¹⁵⁷ Y siendo el ser de Jehová, como bien lo hemos demostrado, de una plenitud del todo trascendente o, lo que es lo mismo, de una eterna estabilidad y firmeza, él mismo es también, por ende, para el pueblo judío,¹⁵⁸ ¡la mayor expresión posible de fidelidad y verdad! He ahí la vinculación, del todo trascendente, en Jehová solo, de ser y verdad!

¹⁵⁶ A. Bailly, "εἶμι", en: *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, París 1963 (Vigesimasexta edición), págs. 2113, 2122, 2126, 2127, 2135, ISBN: 2-01-001306-9; Juan Coderch Sancho, "bostezo", en: *Diccionario español-griego*, Ediciones Clásicas, Madrid 1997 (Primera edición), págs. 589-590, ISBN: 84-7882-299-2.

¹⁵⁷ Cfr. Proverbios (12. 19).

¹⁵⁸ El pueblo elegido de Dios, pueblo que a su vez, por condición de su lengua y cultura, construyó para sí un singular monismo religioso o una religiosidad en torno a un único y verdadero Dios. Cfr. Deuteronomio (6. 4).

א הִלְלוּ אֶת־יְהוָה | כָּל־גּוֹיִם שִׁבְחוּהוּ כָּל־הָאֲמִים: ב כִּי
 גָּבַר עָלֵינוּ | חֶסֶדוֹ וְאֱמֶת־יְהוָה לְעוֹלָם הַלְלוּיָהּ:

ספר תהילים פרק קיז א ב

Alabad a Jehová todas las naciones; loadlo todos los pueblos, porque ha ido en aumento sobre nosotros su gracia y porque la verdad de Jehová es para la eternidad. ¡Aleluya!¹⁵⁹

Salmos, 117.

¹⁵⁹ Lit. ¡Alabad a Jehová!

Consideraciones ontológicas finales

He aquí el análisis, la investigación y las conclusiones de la segunda parte del ensayo. En este subcapítulo -ya lo había anunciado- demuestro, una vez develadas y explicadas las condiciones categóricas y conceptuales del ser estático (intransitivo) y del ser dinámico (transitivo), que la φύσις fue la principal noción ontológica del pueblo griego, noción que impulsó cual motor toda la tradición filosófica. Aquí mismo quedará manifiesta, como respuesta a la mucha polémica que suscita el asunto, la pertinencia ontológica o plena corrección de los dos nombres del dios judío, Jehová y Yahvé. A fin de desglosar en partes cuanto concierne a la investigación, sus comentarios, notas y conclusiones, y también a fin de facilitar la comprensión y la lectura, he dispuesto el contenido del subcapítulo en diez subíndices:

- 1) La identidad y diferencia fundamentales entre Jehová y el Uno de Parménides.
- 2) La φύσις griega: la idea de brotar y la actividad por excelencia de hacer que algo sea.
- 3) ¿Ser estático o ser dinámico?
- 4) φύσις y εἶναι: el origen de la dialéctica.
- 5) Platón y la φύσις.
- 6) Las consecuencias físicas del aparecer.
- 7) Aristóteles y la φύσις.
- 8) Luz, fenomenismo, cultura y tradición.
- 9) La díada ontológica.
- 10) Homero, la φύσις y el ajo: el comienzo.

La identidad y diferencia fundamentales entre Jehová y el Uno de Parménides

Es claro, supongo, por todos los temas sobre los que se ha discutido hasta aquí, que no hay manera siquiera ya de negar el parentesco existente entre la singularidad ontológica de Jehová, el único que realmente es, y la del Uno de Parménides, lo único ente. Es menester ahora, sin embargo, decir en qué se diferencian básicamente estas dos nociones y, sobre todo, bajo qué modalidad o procedimiento de lengua.

El monismo de Parménides supone una intransitividad ontológica, visto que no hay posibilidad para la idea de creación ni para la de la existencia de todo lo demás. Sin embargo, el monismo teológico de los judíos es justamente lo contrario: el punto de partida o condición ontológica para que todo lo demás llegue a ser, es decir, ¿para que, tras Jehová, haya creación y todo lo demás exista!

בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ:

Comentario: Elohim (dioses): sustantivo plural referido a Jehová.

En (un) principio creó Dios (Elohim) los cielos y la tierra.¹⁶⁰

Como se ve, hay una inevitable conmoción existencial en el absolutismo ontológico de Parménides, pues sólo el Uno es. En cambio, para los judíos, dado que les es posible pensar en términos de una transferencia ontológica (muy especialmente cuando se presenta el verbo *ser* en la modalidad Hiphil, esto es, como un verbo activo-causativo, significando *hacer o causar que algo sea*),¹⁶¹ Jehová, sin problema alguno, sin otorgar

¹⁶⁰ Así Jehová es, pues, la causa de sí mismo (el auto-existente) y la causa de todo lo demás (el motor de la creación).

¹⁶¹ El sentido transitivo de este verbo (hacer que algo sea) está muy a tono con aquello que sugiere Ernest Fenollosa. Para él, lo verdaderamente natural en las lenguas -y que está estrechamente relacionado con la forma fundamental y bastante común en que mientan el mundo muchas de ellas- es el hecho de que la enunciación (la construcción oracional consistente de un sujeto, un verbo y un término), en tanto que expresión y reducto del mundo (no arbitrio ni subjetividad humana), es la referencia misma de este proceso: la transferencia de la fuerza en el mundo natural, transferencia que fluye de un agente (sujeto) hacia un objeto, mediando siempre una acción (proceso de actividad). Ello implica necesariamente, como es fácil inferir, la primordial existencia de verbos transitivos, los que, habiendo perdido sus objetos (por dar un solo ejemplo de algunas de las modificaciones que operan para que un verbo alcance tal estado), llegan a ser o, más bien, a parecerse intransitivos. Así tenemos que *correr* es intransitivo, echado al olvido el objeto de una supuesta expresión transitiva original: “Él corre (una carrera)”. Lo mismo podemos decir de *respirar*, ante “Yo respiro (aire)”. Tal trance (la deposición de la transitividad en algunos verbos) y la persistencia de la transitividad en otros se evidencia en lenguas tan antiguas como el chino y, agrego yo, el hebreo. Lo cierto es que para Fenollosa no existe realmente la intransitividad, pues algo así supondría la existencia de procesos intransitivos en la naturaleza, esto es, la virtual deposición de la transferencia de la fuerza. Y hay mucha razón en ello, pues que decir: “El espejo brilla (verbo aparentemente intransitivo)” vale, tanto para el entendimiento de un hombre como para el proceso mismo ahí implicado -del que la oración es su expresión-, lo mismo que el aserto activo y transitivo: “La pared (el espejo) refleja la

ni deponer su ser, en una transitividad ontológica impensable para Parménides e imposible para el verbo εἶναι [éinai: ser], hizo que el mundo y sus criaturas fueran.

Resulta entonces que la creación misma, la creación como consecuencia de la transitividad del ser, fue posible de nueva cuenta gracias a un logro de la capacidad enunciativa de la lengua y el verbo hebreos: la posibilidad flexiva y sintáctica (Hiphil) de hacer transitivo un verbo intransitivo. Así, para un judío, la creación, en tanto que transferencia ontológica de Dios, es algo totalmente pensable y viable.

Me parece, pues, por otra parte, que se puede también explicar muy bien, desde la limitación significativa o imposibilidad de signar transitividad del verbo εἰμί [eimí: ser], verbo del todo y siempre intransitivo en griego, el hecho de que Parménides no tuviese modo de explicar el ser del mundo, el de sus criaturas y las cosas, dado el manifiesto y total apego de las condiciones de su aparato ontológico a las características y condiciones enunciativas y sintácticas del verbo εἰμί.

Pues bien, como lo demostró Émile Benveniste,¹⁶² afirmando que las categorías aristotélicas eran unas y las mismas que las de la lengua griega, así, de mi parte, puedo afirmar que las condiciones que definen el monismo absoluto de Parménides y su

luz hacia mis ojos". Así, hacer que algo sea no es más que la expresión transitiva del ser, esto es, la transferencia fundamental y natural de la fuerza. Tal fuerza sería, creo, para los griegos, la φύσις [phýsis] misma: ese ímpetu, vis o pujanza imperante que, haciendo al ente emerger, brotar, salir, limitarse, afirmarse, sostenerse, delimitarse y erguirse, primordialmente consigue que las plantas, animales y cosas -en tanto que están en la disposición de mostrarse (φαίνεσθαι / fáinesthai) como entidades o singularidades en el mundo- broten, nazcan, crezcan y sean. De la φύσις Heidegger dice: "[...]: la φύσις es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable". "[...]. φύσις es el producirse (*Ent-stehen*), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal". Mucho de lo que menciona Fenollosa y que es válido para el chino, resulta cierto y válido también para el hebreo. De hecho eso da mayor sustento a sus especulaciones sobre filosofía del lenguaje: simpleza en la estructura básica oracional, la fundamental transitividad verbal (verbos fácticos o causativos hebreos) y manifiesto trance de procesos de gramaticalización, esto es, el hecho de que ciertas palabras, transformándose paulatinamente, dejen de ser elementos léxicos (substantivos o verbos, por dar ejemplo) y lleguen a ser simples elementos o instrumentos gramaticales, despojados de contenido significativo (adverbios, conjunciones, preposiciones, etc.). Cfr. Ernest Fenollosa / Ezra Pound (*Introducción y versión de Salvador Elizondo*), *LOS CARACTERES DE LA ESCRITURA CHINA COMO MEDIO POÉTICO*, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA (Colección: MOLINOS DE VIENTO 1), México 1980 (1ª Edición), págs. 23-31, ISBN: 968-597-143-9; Martín Heidegger (Trad. Ángela Ackermann Pilári), "1.- La pregunta fundamental de la metafísica", en: *Introducción a la metafísica*, Gedisa (Grupo: Ciencias Sociales / Subgrupo: Filosofía / Código: 2.346), Barcelona 1995 (Segunda edición), págs. 23-26, ISBN: 84-7432-421-1; Fernando Lázaro Carreter, "Gramaticalización", en: *Diccionario de términos filológicos*, Editorial Gredos (Colección: Biblioteca Románica Hispánica / III. Manuales, 6), Madrid 1987 (Tercera edición / 7ª reimpresión), pág. 214, ISBN: 84-249-1111-3.

¹⁶² Cfr. Émile Benveniste (Trad. Juan Almela), "Categorías de pensamiento y categorías de lengua", en: *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI editores, México 2001 (Vigesimaprimer edición), págs. 63-74, ISBN: 968-23-0030-4 (volumen I) / ISBN: 968-23-0029-0 (obra completa: dos volúmenes).

singular intransferencia ontológica son una cosa y lo mismo que la expresión filosófica, en forma de aserto ontológico, de la intransitividad gramatical del verbo εἶναι.

Además está a nuestro favor el hecho de que a buen seguro Parménides no podía (o no quería) distinguir la función de cópula de la función de existencia del verbo ser. Por eso, para él, el ser no es la prédica de lo plural, sino, muy fundamentalmente, la expresión singular de la única existencia del Uno. De ahí viene muy naturalmente, una vez considerada la intransitividad del verbo, el monismo absoluto o cerrado de Parménides. ¡Y de ahí mismo se entiende, sin duda, la inmovilidad e inmutabilidad del ser que formula Parménides mismo!¹⁶³

Ahora, visto todo esto, ¿quién podría atreverse, siendo judío o sabiendo hebreo, a decir que, resuelta para la comprensión del pueblo hebreo la creación del mundo, el verbo *ser*, aun cuando también a éste le haya sido propio mostrarse en hebreo en ese ámbito de intransferencia o intransitividad común a otras lenguas, no sea, precisamente por lo creado y por el impulso o movimiento propio del mundo natural, el más transitivo del mundo?¹⁶⁴

¹⁶³ Al verse depuesta o no reconocida la función de cópula del verbo εἶναι [éinai], función vinculada con la posibilidad de relacionar intrínsecamente a un sujeto o a varios (cuantos fuese necesario coordinar copulativamente) con sus correspondientes predicados, diciendo qué sean o, según Parménides, predicando absurdamente la pluralidad ontológica (el árbol es verde, Pericles es un hombre, Sócrates es un sabio), sólo quedó disponible o concebible para el autor, siendo εἶναι un verbo intransitivo, la función de enunciar existencia o entidad de un ser único, cerrado, inmóvil, inmutable: el Uno, aun cuando de hecho ocurriese la cópula (el ser es, esto es, sólo el Ser es lo Existente). Lo que no distinguía Parménides es que no era exactamente lo mismo decir copulativamente que algo sea algo (con un predicado nominal) a decir existencialmente que algo esté o simplemente sea (sin predicado nominal). Del verbo εἶναι Parménides sólo reconocía, hubiese cópula o no, la función de existencia, de entidad. Por eso, Parménides predicó el ser sólo del ser. Así lo ente hubo de ser exclusiva, fundamental y conceptualmente (por el rigor de la definición) algo concreto: una unidad. Después de todo, el asunto es algo más simple: dado que para Parménides la función de cópula predicaba de algún modo existencia, ésta sólo podía expresarse de un sujeto: el ser, y no de una pluralidad de sujetos. Así las cosas, la cópula del verbo εἶναι, para Parménides, vino a ser completa y únicamente la expresión de entidad, existencia y unidad, pues ¡el ser no podía no ser necesariamente algo! Para Parménides hay algo tan particular, delimitado y único en lo ente que no puede ser conferido. ¡El ser es intransferente, es intransitivo! Sea lo que sea, con la cópula hay una ruptura definitiva de la unidad absoluta de lo ente, dado que el ser ya no será unitariamente el ser (expresión tautológica), sino algo más (pluralidad).

¹⁶⁴ ¡Decir *creación* es exactamente lo mismo que pensar y proferir *el ser* transitivamente! Reminiscencia de la prima transitividad ontológica propuesta por Fenollosa es el hecho de que en hebreo el verbo *ser* puede tener voz pasiva (Niphal), significando acaecer, ocurrir, tener lugar, haber, suceder. Creo entonces que tal ramá hebrea muy bien podría significar algo así como la idea pasiva de *ser transferida la actividad fundamental*, es decir, *pasar u ocurrir algo*. También la ramá Piel [פָּעַל / פָּעַל / pa'ál: hacer, actuar, obrar], que expresa fundamentalmente intensidad en la acción o, en su defecto, iteración en la misma, puede tener también un valor fáctico o causativo, pudiendo hacer transitivo a un verbo intransitivo, prolongando así su significado (de acción o, en su defecto, de estado o resultado) hasta un segundo agente, como la ramá Hiphil. De hecho la ramá Piel causativa suele prolongar más bien el estado del significado de un verbo que la acción del significado de otro. La ramá Piel además puede ser denominativa, es decir, puede hacer derivar o generar verbos a partir de substantivos o adjetivos:

Así שָׁבַר [shavár / verbo transitivo Qal: él rompió] se convierte en el verbo Piel intensivo שִׁבַּר [shibér: él hizo añicos, él destrozó algo].

Pero no quiera verse o entenderse aquí, suplico, que no hubiese manera de que la lengua griega pudiese conceptuar, desde su estructura discursiva, el fenómeno de la creación como el acto de causar o hacer que algo sea. ¡No! Con todo esto sólo he tratado de demostrar muy concretamente que las aseveraciones ontológicas de Parménides y la intransitividad del verbo εἶναι se corresponden sintáctica y conceptualmente, lo que es lo mismo que afirmar que la idea de *ser* o del Uno de Parménides se ciñe al sentido de tal verbo atendiendo justa y bonísimamente a su limitación o cerco ontológico, cerco debido fundamentalmente a su intransitividad.

Siendo verdad, pues, que Jehová es el único que realmente es, esto es, el único auto-existente, y también que el dios de Parménides es lo único ente, esto es, la única aseidad¹⁶⁵ o entidad, no cabe duda de que entre ambas nociones hay un parentesco, aun

Así הלך [haláj / verbo intransitivo Qal: él caminó] se convierte en el verbo Piel iterativo הלך [hiléj: andar de un lado para otro, caminar mecánicamente, andar constantemente].

Así שׁוֹדֵךְ [kadásh / verbo intransitivo Qal: él fue santo] se convierte en el verbo Piel transitivo שׁוֹדֵךְ [kidásh: él santificó, esto es, él causó que algo fuera santo].

Así el substantivo דָּבַר [davár: palabra] deriva en el verbo Piel דִּבֶּר [dibér: él habló].

Todas estas disposiciones de la ramá Piel se relacionan, ni duda cabe, con la transitividad o transferencia de la fuerza, transferencia segun la cual Fenollosa infiere, con mucha razón, que los verbos son en principio todos transitivos e implican todos actividad. Las ramás hebreas son concretamente la composición de otras raíces o temas verbales, a partir de una raíz simple Qal, que dan un sentido particular o aspecto diferente al significado fundamental o raíz primitiva del verbo. Tales, con sus correspondientes formas pasivas, incluida la que signa reflexión intensiva (Hithpael), forman la conjugación básica hebrea. Y a propósito de lo planteado por Fenollosa (que los verbos intransitivos de origen eran necesariamente transitivos e implicaban actividad), en español la palabra *transitividad*, cuando exclusivamente se refiere a los verbos, significa, siempre respecto de cierta actividad, un ir más allá. Por eso casi siempre están implicadas en el verbo la actividad y la transitividad (salvo en los verbos de movimiento). Sea dicho de otra manera: ¡no hay modo de que un verbo sea transitivo sin que signifique al mismo tiempo actividad! Transitividad, no obstante, es también decir que en el ámbito oracional el significado de un verbo puede ir más allá del sujeto, incluso produciendo como causa un estado (resultado) o una actividad en un segundo sujeto, por ejemplo: hacer correr, hacer amar, hacer ser (¡todas, como se ve, ideas verbales transitivas, por bien que perifrásticas!). Pero el verbo latino que da origen a la palabra *transitividad*, el verbo *eo*, verbo de movimiento, por bien que se refiere a un proceso de actividad, es del todo intransitivo: ir. El enunciado de tal verbo latino es *eo, is, ire, ivi (ii), itum*. intr.: ir. Y el enunciado de un compuesto de este mismo verbo es *transeo, is, ire, ivi (ii), itum*. intr.: ir más allá (de *trans*: más allá, y *eo*). De ahí las palabras españolas *transitar, transitivo* y *transitividad*. Y he ahí también algo extraño y curioso: que la palabra *transitividad*, que signa por excelencia la actividad verbal, venga de un verbo latino del todo intransitivo. Pero más sorprendente aún es el hecho de que algunos verbos compuestos de este verbo intransitivo, *eo*, puedan ser del todo transitivos, como *circumeo* (ir alrededor, esto es, rodear, cercar, envolver) y el mismo *transeo* (ir más allá de, esto es, atravesar, cruzar), con lo que se sostiene el aserto de Fenollosa y su defensa de la prima transitividad verbal. Lo mismo ocurre con algunos compuestos de los verbos intransitivos latinos, *sto* (estar erguido: de donde *estar*) y *sum* (ser): *praesto* (tanto aventajar como dar, ofrecer y prestar) y *praesento* (presentar, poner a la vista, mostrar, ofrecer). Cfr. WILLIAM L. HOLLADAY, “*הָלַךְ*” en: A CONCISE HEBREW AND ARAMIC LEXICON OF THE OLD TESTAMENT, WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, MICHIGAN 1988 (Primera edición, segunda reimpresión), pág. 79, ISBN: 978-0-8028-3413-3; Gary D. Pratico and Miles V. Van Pelt, “Hebrew Verb Stems”, en: *Biblical Hebrew (adapted from Basics of Biblical Hebrew by Gary D. Pratico and Miles V. Van Pelt)*, Zondervan (Study Guides), Michigan 2005, ISBN-10: 0-310-26295-X, ISBN-13: 978-0-310-26295-4; Bill T. Arnold and John H. Choi, “3 Verbs: 3.1.3 Piel”, en: *A guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge University Press, New York 2009 (Primera edición, 2003 / 8ª impresión), págs. 41-45, ISBN 978-0-521-53348-5; Kyle M. Yates (Edición revisada por Juan José Owens / Traducción del inglés de S. Daniel Daglio), “LECCIÓN XV: Las raíces del verbo”, en: *Nociones Esenciales del HEBREO BÍBLICO*, CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES (CBP / Tema: 1 Hebreo 42056), El Paso Texas 2005 (Undécima edición), págs. 79-83, ISBN: 0-311-42056-7.

¹⁶⁵ Si a nosotros, por otra parte, nos fuera lícito, habiendo considerado las raíces latinas de la palabra, crear un substantivo a partir de la traducción de la preposición *a* (por) y el pronombre reflexivo de tercera persona *se* (sí mismo),

cuando la primera justifique total, categórica e imperiosamente el mundo y su creación, y aun cuando la segunda, por lo contrario, en absoluto pueda generar o explicar la existencia de todo lo demás, incluidos todos nosotros. Por lo mismo, podemos hacer la siguiente afirmación, valiéndonos de aquella paradójica expresión que, empleada agudamente por el filósofo Joseph de Maistre, en forma alguna viene a manifestarse ahora y aquí absurda, sino todo lo contrario: que, tras todo lo dicho, ambas nociones (la hebrea de Jehová y la griega del Uno) son, en el ámbito del ser, ¡algo diferentemente semejante!¹⁶⁶

Después de todo, no importando tanto si el mundo tiene o no por origen el *Big Bang*, o si es la consecuencia del acto de un *Deus ex machina*,¹⁶⁷ resulta al cabo cierto que la posibilidad de conceputar o no la creación es un asunto meramente de transitividad o intransitividad verbal, o, lo que es lo mismo, un asunto de transferencia o intransferencia ontológicas, en tanto una posibilidad lingüístico-intelectual para la comprensión humana; es decir, un asunto de lengua y pensamiento, un asunto o cosa, para los hombres, concerniente al ser y decir.

Pues bien, habiendo sido leídas ya tantas páginas, queda demostrado que las posibilidades y las vías del lenguaje son, incontrovertiblemente, también las posibilidades y las vías de la construcción intelectual.

tendríamos: *porsimismamiento*. Aseidad es la facultad que algo tiene (Dios prioritaria y principalísimamente) para existir por sí mismo; aseidad humana, la creencia de que todo es hecho y conseguido por uno mismo. A este respecto, se puede leer el maravilloso poema latino de Brad Walton, *Cognitio vitae, sive aseitas humana* (El entendimiento de la vida o aseidad humana). Sus poemas se podrán encontrar en la página de poesía latina contemporánea de Marc Moskowitz y en *The Latin library at George Mason University*:

<http://www.suberic.net/~marc/waltoncollectiotertia.html>

<http://www.thelatinlibrary.com/walton.html>

¹⁶⁶ Para descubrir los asuntos originales sobre los cuales construye el autor este oxímoron, véase *Joseph de Maistre* (Trad. María Tabuyo y Agustín López), "III. Teoría cristiana de los sacrificios", en: *Tratado sobre los sacrificios (Éclaircissement sur les sacrifices)*, sextopiso (Colección: clásicosextopiso), Madrid 2009 (Primera edición en español), págs. 62-63 [nota 23], 73-75, ISBN: 13: 978-84-96867-49-9.

¹⁶⁷ *Ex nihilo fit ens creatum* (de la nada viene, esto es, se produce el ente creado). La raíz del verbo *fit* es la misma que la del verbo φύω [fýo] y el sustantivo φύσις [phýsis]. De ello mismo se hablará en el siguiente capítulo.

La φύσις griega: la idea de brotar y la actividad por excelencia de hacer que algo sea

La expresión transitiva de *hacer que algo sea* o simplemente *hacer ser* no se podía articular en griego con perífrasis alguna.¹⁶⁸ Con todo, había algunas construcciones parecidas y relacionadas. Éstas son algunas de ellas: ποιεῖν ἐν φρεσὶ νόημα (hacer que haya un pensamiento positivo en la mente), ἔχειν νοῦν (tener mente, producir una mentalidad: Her. 1, 27, y también algo muy similar con νοόν), δύναμαι τοῦ ἰδεῖν (hacer ver lo persuasivo: Arist. *Rhet.* 1355 b25), λήσεται ἀφανίσας τὴν φύσιν (se le escapará que ha hecho desaparecer la naturaleza: Arist. *Rhet.* 1355 b12).¹⁶⁹ Pero no es menester, después de todo, buscar cuántas perífrasis hacían el sentido de *hacer que algo sea*. Que baste el verbo fundamental y principalísimo que remite a eso mismo: φύω [fýo]: hacer brotar, hacer que algo sea. Además no hay duda de que, por compartir la raíz, en el concepto mismo de φύσις [phýsis] estaba ya implícita una idea de transitividad ontológica, siendo cierto que ésta, la φύσις, significaba fundamentalmente fuerza, movimiento e impulso, por identificarse básicamente con los conceptos de brote, ser, nacimiento y resplandor. Por eso las ideas de fenómeno, manifestación, crecimiento, lucir, hacer nacer, ente, en fin, todo eso que los griegos relacionaban con cuanto era la revelación misma de ese impulso o movimiento natural (físico), comparten la raíz en griego:

φύω [fýo]: brotar, nacer, crecer, llegar a sostenerse y permanecer por sí mismo, hacer brotar, hacer nacer, hacer crecer, dar la luz, producir naturalmente, procrear, impulsar; φύσω [fýso, futuro activo], ἔφυσα [éfysa, aoristo sigmático activo]: poner naturalmente en; φύσομαι [fýsomai, futuro medio], ἔφυν [éfyn, aoristo fuerte activo: de ahí mismo la forma verbal latina *fui*], πέφυκα [péfyka, perfecto activo]: nacer, crecer; sólo ἔφυν y

¹⁶⁹ La perífrasis española *hacer + verbo intransitivo* no instrumenta otra cosa que la posibilidad de hacer transitivo cualquier verbo intransitivo: "Él hizo que ella fuera a la escuela (con el verbo intransitivo *ir*)". La información sobre las perífrasis griegas me la proporcionó, por mediación de la Dra. Lourdes Rojas Álvarez, mi erudito y eterno maestro, Arturo Ramírez Trejo, traductor de Heródoto en México y traductor también de la Retórica de Aristóteles.

πέφυκα: estar naturalmente en, ser por naturaleza, ser naturalmente o por nacimiento; τὸ φυτόν [fytón: de ahí mismo *neófito*): planta, todo lo que brota; φυτεύω [fytéuo]: plantar, engendrar.

φαίνω [fáino]: dar luz, hacer brillar, hacer visible, hacer aparecer, mostrar, indicar, manifestar, poner de manifiesto, anunciar, denunciar, acusar, dar a conocer, esplender, brillar, aparecer, manifestarse; φαίνεσθαι (fáinesthai, en voz media): *aparecer en el sentido de mostrarse visiblemente*, manifestarse (por analogía con los astros cuyo brillo denuncia su presencia), ser manifiesto, aparecer, surgir, hacerse visible, dejarse ver, demostrar ser, ostentar, mostrar como propio; τὸ φάντασμα [fántasma]: lo que aparece; τὸ φαινόμενον [fainómenon]: fenómeno; τὰ φαινόμενα [fainómena, en plural]: el parecer, la manera de ver; ἡ ἐπιφάνεια [epifáneia: Lit. Manifestación, aparición, presencia] o ἡ ἐπίφανσις [epífansis]: epifanía, acción de hacerse visible; ἡ φάνσις [fánsys]: *acción de brillar, de aparecer, de mostrarse, acción de salir el sol, la salida de un astro cualquiera*; ἡ φάσις [fásis]: *aparición de una estrella, denuncia, acusación*.

ἡ φύσις: acción de brotar, de crecer, de desarrollarse, de producirse, esto es, lo que brota, lo que se yergue, el ente; ἡ ἐπίφυσις [epífysis]: acción de hacer brotar, de hacer retoñar o crecer sobre algo, dar a luz sobre algo, brote, retoño, excrescencia que reposa sobre algo, epífisis; εὐφυής ἐς [eufyés, adjetivo]: bien crecido, bien dotado, vigoroso, bello, fértil.

Para Heidegger, las raíces de φύσις [R. φυ / Indoeuropeo: bhew: *idea de empujar, de hacer brotar, de hacer crecer, de hacer nacer*] y φαίνω [R. φα / Indoeuropeo: bheə₂: *idea de aparecer, de poner de manifiesto, originalmente como los astros, esto es, brillando, una de las más ricas y más griegas*] están estrechamente emparentadas, lo que hace mucho sentido si se considera cuán vinculados están en la primera filosofía los conceptos de nacer, dar a luz, brillar, brote y ente. Por eso Heidegger mismo decía: “[...]. Por consiguiente, la φύσις sería aquello que surge bajo la luz, [...]”.¹⁷⁰ Y a propósito de la luz, la φύσις, el nacimiento y el brote, digamos por último que los griegos, poniendo en caso dativo el sustantivo aurora y, concertado con éste, el participio medio del verbo φαίνω, y estas dos palabras finalmente acompañadas del adverbio que significaba *al punto, juntamente*, construían la expresión, “ἄμ’ ἠοῖ φαينوμένηφι [ham-eóï fainoménefi]”: *al punto que aparece la aurora, al aparecer la aurora, mostrándose el alba, apenas se deja ver el alba, dejándose ver la aurora, con la luz de la aurora, luciendo la aurora, apareciendo la luz del sol, con el nacimiento de la luz, etc.* He ahí una bella expresión, ¡toda luz, toda luminosidad, toda presencia y ser!, que da a conocer y señala inevitablemente ese espíritu griego que supo vincular en forma muy especial y por demás fulgente esa fuerza vital y motriz del mundo, esa fuerza natural creadora o φύσις, con las nociones de revelación (ἀλήθεια / alétheia: verdad), resplandor y brote.¹⁷¹ Y es así como, a raíz de esa fundamental noción, a lo largo de la tradición especulativa griega, la φύσις llega a ser la luz del mundo, la luz que, venida a λόγος, iluminó el entendimiento de los que, primeramente filosofando, vislumbraron un orden cósmico y leyes necesarias (pero siempre impersonales): principios que se vinculan con el movimiento o la transferencia ontológica.¹⁷² Y he ahí,

¹⁷⁰ Martín Heidegger (Trad. Ángela Ackermann Pilári), “2.- La gramática y la etimología de la palabra ser [II.- La etimología de la palabra ser]”, “4.- La delimitación del ser [II.- Ser y apariencia]”, en: *Introducción a la metafísica*, Gedisa (Grupo: Ciencias Sociales / Subgrupo: Filosofía / Código: 2.346), Barcelona 1995 (Segunda edición), págs. 70-71, 96, ISBN: 84-7432-421-1.

¹⁷¹ La verdad como revelación pertenece necesariamente a la esencia del ser. ¡De este modo todo ente, por sostenerse en la luz y el aparecer, es decir, por estar al descubierto, es siempre verdadero! Y sólo siendo verdadero es que se deja conocer.

¹⁷² Piénsese en el fuego de Heráclito: expresión y símbolo del movimiento o del impulso ontológico en el mundo natural. Si se prefiere ver así, el fuego de Heráclito es también aquel fenómeno -extraordinario y ejemplar- que, como representación de la φύσις y del mundo, está sosteniéndose en el brote y la luz. El fuego es, pues, la mejor expresión material de estos dos principios: todo nace de la lucha, todo está en constante flujo. Y también hay un declarado asentir por el resplandor del ser, cuando Demócrito, convencido, por una parte, de que lo que se manifiesta a sus sentidos no puede ser en el fondo un engaño (influencia de la prima filosofía que concebía el ser como resplandor y luz), y por otra, de que lo real no puede ni llegar a ser ni llegar a la destrucción, esto es, al no ser (influencia de Parménides que sostiene la unidad del ser: el ser no puede no ser algo), logra explicar la pluralidad del mundo natural como una gradación cuantitativa constituida de pequeñas partículas invisibles, partículas que, substanciales y de diversas formas, han de ser indivisibles, eternas, *móviles*, sólidas e inmutables, es decir, habla de los átomos o lo verdaderamente existente y causa del movimiento natural y de todas las cosas, las únicas realidades. Por todo lo cual, no ha de haber nacer ni perecer, sino sólo en apariencia.

en la formulación de esa antigua expresión, por todos los sentidos que de inicio implica (el de la empresa intelectual que supone y el de la significación que formula para la posteridad), ya un ejemplo del verdadero resplandor del espíritu griego, ¡el resplandor de un pueblo cultivado y a carta cabal ilustrado! Pues bien, ante tal sorprendente evidencia: que la φύσις griega era el motor o agente de la transitividad ontológica, esto es, la causa de la transferencia fundamental de la fuerza, no se puede menos que inferir ineluctablemente que lo que era en el ámbito inicial y rigurosamente ontológico Jehová (o mejor y más precisamente dicho, Yavé: el que hace que algo sea) para el pueblo judío, eso mismo era la φύσις para el griego: la simiente misma de todo movimiento ontológico o, lo que es lo mismo, el impulso rector del orden cósmico. ¡Ni más ni menos!

Nota bene

El perfecto del verbo *ser* en latín, *fui*, consiste de un tema radicalmente distinto del tema de presente: *sum* (ser en sentido estático). Este fenómeno de cambio de tema en los tiempos de perfecto es conocido con el nombre de *perfectos con suplección temática* o, simplemente dicho, *heterosicigia*. He aquí el enunciado del verbo *fio*, que en el latín más arcaico no tenía prestado el perfecto pasivo de *facio* (*hacer*), “*factus sum*” (*fui hecho*), sino su propio perfecto “*fui*”: *fio*, (*fis*), *fiere* (en vez de la forma pasiva *fieri*), *fui*: ser en sentido dinámico. Por lo mismo, podía significar nacer, convertirse, volverse, hacerse, producirse, encontrarse, hallarse.¹⁷³ De ahí viene nuestro perfecto español *fui*. Al paso del tiempo, el *fui* latino comenzó a hacer sentido como el perfecto de *sum*¹⁷⁴ y, a su vez, el verbo *fio* tendió a adquirir el sentido de pasivo de *facio*.¹⁷⁵ En un principio el verbo *fio* valía por “yo nazco”. De ahí luego “soy creado” y más tarde “soy hecho”.

La vinculación de la φύσις con la noción de ser en el pensamiento griego es muy clara. ¡No hay duda! Pero su influencia llegó a un punto tal que incluso el *fui*, pretérito perfecto para el verbo ser español, por la forma y la raíz, ya anuncia su parentesco con la *phýsis* griega [φύ-σις] y con el verbo φύ-ω [ἔφω / *fui latino*]. Esto no es otra cosa que el hecho irrefutable de que en la morfología con que mentamos el ser en español ya

¹⁷³ El enunciado de este verbo en latín clásico es *fio, fis, fieri, factus sum*. Cfr. nota 167.

¹⁷⁴ He aquí el enunciado resultante que fue el consabido y reconocido por la época clásica y sus postrimerías: *sum, es, esse, fui*.

¹⁷⁵ *Facio, facis, facere, feci, factum*: hacer.

se revela particularmente la ontología de la φύσις griega o el ser en sentido dinámico. Demos un ejemplo de ello y de algo más: ¿qué de estático hay en la expresión: “El ser del mar es portentoso, sempiterno y magnificentísimo movimiento”? Esto demuestra que, por bien que en español articulamos las expresiones en torno al ser con dos temas verbales distintos (como ocurre en latín), no obstante la lengua española, como la latina, puede procurarse un registro amplio en relación a una noción ambivalente que implica una u otra idea: tanto la del ser estático como la del ser dinámico, empleando cualquiera de los dos temas; en este caso, el tema propio del ser estático: “ser y es (de *sum*, *es*, *esse*: *tema e-*)”, dos formas verbales (infinitivo activo de presente y la tercera persona singular del presente activo) que, de suyo perteneciendo al tema del ser estático, no obstante bien pudieron describir aquí, sin problemas, el ser dinámico. Y lo mismo puede decirse en sentido contrario: que el tema del ser dinámico puede dar cuenta del ser estático: “Los hombres que en el mundo fueron y han sido... (*id est*: “Los hombres que en el mundo existieron, estuvieron, han existido y han estado...”)”¹⁷⁶

Este fragmento de una elegía de Teognis de Megara (v. 472) también da evidencia de la mencionada vinculación entre la φύσις y el ser (dinámico).

πᾶν γὰρ ἀναγκαῖον χρήματ' ἀνηρὸν ἔφυν
 porque toda empresa obligada es naturalmente penosa¹⁷⁷

Y este otro de Aristóteles (Metafísica) no deja lugar a dudas de que la φύσις es, a una vez, en virtud de los diversos sentidos que proyecta, lo mismo que el ser (οὐσία / usía), el elemento (στοιχεῖον / stoiyéion) y el principio (ἀρχή / arjé) para los primeros filósofos.

[983b][6] τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν
 ὕλης εἶδει¹⁷⁸ μόνας ᾤθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ

¹⁷⁶ Lo que queda claro, en todo caso, es que no es necesario, para expresar el ser dinámico, emplear el tema del ser dinámico: *fu-*.

¹⁷⁷ *Id est*: Porque toda empresa forzada *tiene el impulso natural de mostrarse* penosa. Aquí la vinculación con el ser llega a tal punto que incluso el verbo construye la oración con una característica muy propia de la arquitectura enunciativa y conceptual de los verbos que significan ser, como el verbo εἶναι [éinai]: ¡la de tener, como verbo de cópula, un predicado nominal (penosa), como el de la oración española: “El ser del mar es portentoso, sempiterno y magnificentísimo movimiento”! Cfr. V. Fontoyont (Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia), “Primer texto / Jenofonte: Ciropedia L. I, C. III, 4-10: Un simposio de Teognis”, en: Vocabulario griego, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), págs. 38-39.

ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου [10] καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο ὅτε γίγνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης, [...].¹⁷⁹

[983b][6] Los más de los que primeramente filosofaron consideraron que los principios de todas las cosas se daban bajo el aspecto de la materia (ὕλη / hýle: madera), pues decían que éste es el elemento (στοιχεῖον) y éste el principio (ἀρχή) a partir del cual todas las cosas son lo que son, y a partir del cual llegan a ser primeramente [10] y en el cual se corrompen finalmente, subsistiendo el ser (οὐσία), pero variando en sus afecciones. Y por eso consideran que nada nace y nada perece, pues tal naturaleza (φύσις) siempre se conserva, [...].

Ahora digamos que no es casualidad que las raíces indoeuropeas que significan *brillar* y *decir* no se distinguen en forma alguna en lo que hace a su fonética y morfología: *bhe₂*, idea de decir (de donde *φάμα* [fama]: fama, prestigio, opinión de las mayorías en relación con alguien o algo, *φαμί* [famí], forma dórica de *φημί* [femí]: hablar, decir, comunicar con la palabra, *φάντης* [fántes]: el denunciador, el acusador,¹⁸⁰ *φάσις* [fásis]: palabra, declaración, afirmación,¹⁸¹ y de ahí mismo el *fari* latino: hablar, y el *hablar* español),¹⁸² y *bhe₂*, idea de brillar, de aparecer, de manifestar. También, pues, en español (muy concretamente en la conformación del verbo *hablar* [Lat. *Fābūlāri* o *Fābūlāre*]), está presente la manifestación o epifanía, visto que ese verbo español significa algo básicamente muy similar al concepto griego de φαίνω: la actividad que,

¹⁷⁸ Dativo singular de εἶδος [éidos: apariencia, forma visible, aspecto, es decir, forma como luce algo], el mismo que signará más tarde, con Platón, principalmente al concepto.

¹⁷⁹ Ésta es la edición crítica a la que pertenece el texto: Aristotle (*Traducción de Hugh Tredennick / Edición bilingüe*), *Metaphysics: books I-IX*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen XVII, pág. 18: núm. 271, libros I-IX), Londres-Cambridge 2003 (Décima reimpresión), ISBN: 0-674-99299-7.

¹⁸⁰ Nótese que φαίνω [mostrar] y φάσις [aparición] pueden muy bien significar lo mismo: acusar y acusación (descubrimiento de un crimen), dada la similitud formal y, agregado, conceptual de ambas raíces.

¹⁸¹ De idéntica forma es φάσις: *aparición de una estrella, denuncia, acusación*, pero siendo un sustantivo vinculado con la raíz de φαίνω.

¹⁸² En español tal verbo apareció hacia 1140.

como latencia, potencia o propiedad del lenguaje, en un punto y momento se despliega como la verdad-revelación (ἀλήθεια) y la luz de la palabra.¹⁸³

Después de tanta andanza e investigación, sólo queda afirmar por fin -mas ya sin rodeos-, que, por el ministerio de la concepción del ente griego, es decir, la φύσις, en dos de cuyos sesgos significativos se edifican sendas nociones de esencia dinámica e iluminación verbal, ser y decir son, pues, lo mismo, esto es, que por las ideas indoeuropeas y griegas contenidas en la noción más fundamental de ser (φύσις: impulsar, dar a luz y manifestar), ser y decir son exactamente la misma cosa. Y aunque no son, lo acepto, las palabras exactas de Fenollosa, creo, sin embargo, que se puede llegar a afirmar, sin que con ello se incurra en un error -y más cuando se han visto las consideraciones de la prima ontología griega-, que la primordial, única, natural, real y fundamental transferencia de la fuerza es la del ser dinámico de la φύσις, principalísimo punto de partida conceptual para el pensamiento filosófico griego. La transferencia de la fuerza en el mundo natural de Fenollosa no es otra cosa, pues, que la actividad por excelencia del ser, la actividad creadora del mundo natural: el brote, el hacer nacer, el hacer que algo sea. Frente a ella -y no obstante en menoscabo de la misma u oposición-, está otra noción de ser que es intransferente y lanzó en parte al olvido a la anterior. ¿Cuál? La que estableció Parménides: la del verbo εἶναι [éinai], noción que, sin embargo, fue el paradigma conceptual para el ser estático e intransitivo, fuente a su vez de otras tantas, ricas y complejas especulaciones.¹⁸⁴

¹⁸³ Cfr. V. Fontoynt (Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia), "Octavo texto / Demóstenes: Filípicas 1, 2 y 3, 10 y 11, 39 y 40 / Palabras: φαίνω", "Segundo texto / Jenofonte: Anábasis L. III, C. I, 1-26 / Palabras: φύω", en: Vocabulario griego, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), págs. 71, 141-142; Desiderio Macías Silva, "De las preposiciones: προ-φήτης, ἐπί-φυσίς, ἐπι-φάνεια, σύμ-φυσίς", "Sufijos adjetivales: φυσικός, φυσική, φυσικόν", "Derivados diversos: φαίνω", en: Introducción al estudio de las etimologías griegas y latinas, UNAM, México 1985 (Primera edición), págs. 95, 98-99, 106, 156, 178-179, ISBN: 968-837-610-8; Giovanni Garuti, "Parte prima / La struttura temporale latina nelle proposizioni non subordinate al modo indicativo [6. Aspetto assoluto nel passato: 4. Perfetti con suppletivismo tematico]", en: Corso di grammatica latina, Japadre Editore (Miscellanea selecta-1), L' Aquila 1967 (Primera edición), págs. 56-57; Santiago Segura Munguía, "Fabulor", "For", en: Diccionario etimológico latino-español, Anaya, Madrid 1985 (Primera edición), págs. 268, 290, ISBN: 84-7525-306-7; Fernando Lázaro Carreter, "Suplección", en: Diccionario de términos filológicos, Editorial Gredos (Colección: Biblioteca Románica Hispánica / III. Manuales, 6), Madrid 1987 (Tercera edición / 7ª reimpresión), pág. 384, ISBN: 84-249-1111-3.

¹⁸⁴ Como las de Platón, concernientes a la racionalidad moral, la definición y las ideas inteligibles, por dar ejemplo.

¿Ser estático o ser dinámico?

El teorizador llega a la fórmula doctrinal movido por un afán exasperado de coincidir con la realidad. A ese fin usa de infinitas precauciones, una de ellas la de mantener en rigurosa unidad y cohesión la muchedumbre de sus ideas. Porque lo real es formidablemente uno. ¡Qué pavor sintió Parménides al descubrirlo! En cambio, nuestra mente y nuestra sensibilidad son discontinuas, contradictorias y multiformes.

José Ortega y Gasset, Estudios sobre el amor (Amor en Stendhal I).

No pasemos por alto el hecho de que la noción griega de ser dinámico no hace un distingo categórico de sujeto-objeto, pues la descripción y fenomenología del ser mismo los implica. Por eso la φύσις [phýsis], la fuerza que justifica en principio toda actividad ulterior -animal, natural y humana-, es en uno de sus ejes el ser en sí, esto es, la cosa misma (οὐσία / usía); en el medio, la manifestación (φαίνεσθαι / fáinesthai); y en el eje opuesto, mención lingüística (λόγος / lógos).¹⁸⁵

Y es de nueva cuenta ese impulso de la φύσις griega, impulso que se vincula con el ser, la luz, la percepción y el conocer, lo que nos hace entender que no por nada Platón mismo explicaba el significado de la etimología de ἄνθρωπος [ánthros: hombre] con la frase siguiente: *el que reconsidera las cosas que ha visto*.¹⁸⁶ Y he aquí, siendo obvio el parecido con la prima filosofía y obvia la influencia, que ver no sólo vale por la sensibilidad propia de tener ojos (capacidad jamás depuesta o socabada del todo por Platón, como suele imaginarse), sino, fundamentalmente, por la actividad que supone ver la luz del ser con los ojos del entendimiento. Por eso el hombre, para Platón, es necesariamente aquel ente que sabe ver espiritualmente y, por ello mismo, piensa y

¹⁸⁵ El sustento conceptual del ente (φύσις) es φύω y φαίνεσθαι. Y el resplandor, manifestación e impulso expresos del ente son el lenguaje mismo (φημί).

¹⁸⁶ He aquí la etimología propuesta por Platón: ἄν [an], por ἄνά [aná], partícula: re; θρ- [thr-] por θρέ-ει [thré-ei], tercera persona singular del presente activo de indicativo de θρέω [thréo: considerar: considera; ἄ [ha], pronombre relativo neutro en acusativo plural que, fusionado con la vocal inicial de la palabra siguiente, produce el alargamiento en ω [o]; las cosas que; οπ [op], por ὄπωπε [ópope], tercera persona singular del perfecto segundo activo de indicativo de ὄραω [horáo: mirar, observar]: ha visto; ὅς [hos], pronombre relativo masculino en nominativo singular: el que. Así tenemos que ἄνθρωπος vale por *el que reconsidera las cosas que ha visto*. Cfr. Desiderio Macías Silva, "De las palabras compuestas [Modos de formación: ἄνθρωπ-ο-δαίμων]", en: *Introducción al estudio de las etimologías griegas y latinas*, UNAM, México 1985 (Primera edición), págs. 205-206, ISBN: 968-837-610-8.

considera, como luz o inteligibilidad, la vera realidad del mundo. ¡Y así el ser siguió siendo luz o epifanía, pero que inteligiblemente se percibe!

Pero tanto la raíz de εἶναι [éinai: ser en sentido estático], como la raíz de φύσις [ser en sentido dinámico] son dos aspectos, sólo aparentemente en oposición, de una plenitud ontológica para la percepción griega ante el ser del ente en el mundo natural. Por consecuencia, una se vincula con la posibilidad lingüística e intelectual de predicar inamovilidad, esto es, las características esenciales, estáticas, ínsitas o de integridad del ente y de la existencia; y la otra, con la posibilidad lingüística e intelectual de predicar el movimiento, esto es, las características del cambio, características propias de la vida y de aquel orden de cosas que se nos muestran muy naturalmente en auge y crecimiento. Después de todo, ¿acaso la búsqueda filosófica de los griegos no consistió en buena medida en dilucidar lo que se sostenía a pesar del devenir y el cambio: la permanencia y la estabilidad? ¿Y eso mismo no era ya problematizar con las dos estadas del ser? Así, toda pregunta de la filosofía antigua se tensa necesariamente, en menor o mayor grado, entre el eterno dilema del ser dinámico y el ser estático, los extremos de una línea ontológica hacia los cuales aspira siempre cualquier pregunta por el ser: φύω [fýo] y εἶναι. Y de ahí mismo nace, como se demostró, siempre como tensión, impulso y manifestación, el sustrato intelectual y espiritual de nuestros propios (o más bien dicho, compartidos) ser y decir (hablar). En la relación conceptual de lo ente, pues, se implican siempre dos radicales: el del ser estático y el del ser dinámico. Más que un concepto - hay que decirlo con propiedad-, tenemos y articulamos, por distintas vías, desde hace mucho tiempo, una idea compleja de ser, o sea, una idea compleja en torno a la consistencia del ser del ente en el mundo. Por lo mismo, el dios judío y el Caos griego son a un tiempo la suplección o encarnación ontológica tanto del ser estático como del ser dinámico. Y de hecho la φύσις misma podría ser algo así, una suerte de dios, pues está detrás de todas las cosas sin haber tenido nacimiento y justificando el movimiento del mundo.¹⁸⁷

Pues bien, como se ha visto, no obstante el ser se muestra a los griegos principalísimamente como φύσις, esto es, como la fuerza imperante, como el brote, como el ente, como la transitividad del ser, como la prima actividad, como la causa

¹⁸⁷ Lo cierto es que tanto el ser estático como el ser dinámico son temporalmente trascendentes y auto-existentes. La diferencia es que uno de ellos se constituye como el origen de la transitividad o transferencia de la fuerza.

motriz y sustento fundamental de la creación natural y el mundo. En consecuencia, siendo la φύσις el sostén de cualquier actividad, habrá de ser en un punto, necesariamente, el artífice mismo del lenguaje, pues éste pone en palabras el resplandor y el brote de las cosas. Por eso se puede afirmar que la φύσις, en tanto que la actividad de hacer brotar (sin la cual nada podría darse a la luz mediante las palabras y el lenguaje), viene a posibilitar o a constituirse en el λόγος mismo. ¡Ser y decir son lo mismo!¹⁸⁸

Hay que aclarar que la diferencia substancial del ser dinámico o φύσις es la actividad, el brote, el hacer nacer (hacer ser). Y sin la actividad fundamental del ser, nada es ni puede llegar al acto. ¿Que actividad o proceso puede ser pensado para un griego más allá del ser de la φύσις? ¡Ninguno! Sin el ser no hay modo ni posibilidad para actividad alguna. Lo que no está en el ser de la φύσις no puede pasar por actividad alguna. ¡El ser es indistintamente y en todo momento actividad!

Ahora preguntemos lo siguiente: ¿en verdad existe el ser estático en el mundo natural, más allá de la actividad de la φύσις y fuera de la necesidad de la comprensión humana de la noción de una estabilidad para el ente, conveniente para el establecimiento de la definición y de la dilucidación conceptual de eso de qué sea y en qué consista? Realmente creo que no, pues hasta de los griegos, quienes se atrevieron a teorizar sobre los átomos, nosotros podemos inferir que incluso las rocas, por los mismos átomos, están en una especie de constante movimiento y flujo. Pero también creo que tanto la apariencia natural de la estabilidad ontológica como la necesidad de la unidad conceptual fueron asuntos reales en el mundo griego, asuntos que imperiosamente llevaron a que se plantearan soluciones teoréticas, justamente debido a que era una impresión muy propia del mundo natural descubrir con sorpresa que hay estabilidad y orden para el ser del ente, a pesar del constante cambio, a pesar del paso de las generaciones y de la vida. Se podría decir que la φύσις, ante la necesidad e imperio de la conceptualización, también urgió necesariamente a dilucidar qué fuese el ser más allá del brote, el impulso y el cambio. Y luego una de esas nociones, la del ser estático, fue la que se vio a lo largo de la historia de la filosofía en mayor grado privilegiada.

¹⁸⁸ Si se prefiere, se puede incluso ver la vinculación entre ser y decir, esto es, entre la φύσις y el λόγος, en el hecho mismo de que el lenguaje, no siendo invención de nadie, se ha dado, aprendido y desarrollado muy naturalmente entre los hombres.

Por eso las respuestas ontológicas (en contra de los filósofos presocráticos y milesios) de Parménides, el filósofo que inicia e instaura tal privilegio, son respuestas que, tomando muy en cuenta el ser estático, no se entienden sino como una refutación de la otra noción, muy primordial y sustantiva para el pueblo griego, la del ser dinámico; es decir, no se entienden sino como una refutación del movimiento e impulso de la φύσις.

¡Sigamos con las consecuencias del ser en movimiento, con las consecuencias de la actividad de la φύσις! Y como -lo que es mejor y grandioso-, la percepción está involucrada en la concepción del ser, pues ¿qué es la luz, la flagancia y el resplandor del ser, si no pueden por alguien ser vistos?, la verdad es precisamente el resplandor del ser que se percibe y, así, ser y conocer son parte de un mismo trance ontológico, dado que la condición del conocer es parte integrante del ser: su resplandor. El conocer no es posible, pues, sin el ser. Por eso la φύσις llegará a ser, en un sentido y tránsito ontológico, lo mismo que la percepción (αἴσθησις / *áisthesis*),¹⁸⁹ el conocimiento (ἐπιστήμη / *episteme*)¹⁹⁰ y el λόγος.¹⁹¹

¹⁸⁹ De hecho (muy consecuentemente y de acuerdo con la φύσις), en griego αἴσθησις valía muy bien tanto por sensación y percepción, como por inteligencia (de algo) o conocimiento.

¹⁹⁰ ἐπιστήμη [inteligencia, conocimiento, noción, saber, ciencia, destreza] viene de ἐπίσταμαι [epístamai: tener el espíritu atento y fijo en su objeto, poner la atención sobre algo, esto es, saber, haber aprendido, tener en la memoria, ser entendido o conocedor], a su vez de ἐπί: sobre, en, y de ἵστημι: poner, colocar, disponer, establecer, instituir, colocarse, ponerse o mantenerse en pie, presentarse, estar erigido, hallarse, permanecer, mantenerse, estar (de esa misma raíz tenemos en español estar, estante, estantería, estancia, etc.). El poeta Margites especifica magistral y proverbialmente el sentido de este verbo en un verso de un poema satírico perdido: Πολλ' ἠπίστατο ἔργα, κακῶς δ' ἠπίστατο πάντα. // Quien puso atención en muchos asuntos (empresas), puso mal atención en todos. // Cfr. V. Fontoyront (Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia), "Quinto texto / Platón: Ion / Palabras: ἐπίσταμαι", en: *Vocabulario griego. Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), págs. 103.*

¹⁹¹ Parece que, como en hebreo, a veces en griego dos raíces verbales que se diferencian por una sola consonante, tienen, sin embargo, sentidos muy semejantes. Es el caso de φύω (R. φύ-): brotar y φύω (R. φύ): brotar, manar, fluir en abundancia (Lat. *fluo*: manar, Esp. *fluir*). Así φλυαρία [filyaría], por atañerle de algún modo el sentido de brotar, es específicamente el flujo de palabras, el fluir verbal. Como bien ya lo veía Fenollosa, el brote natural es algo insito en el lenguaje y, sobre todo, en la estructura oracional. Pero hay que entender muy bien, para no confundirse y no tener a Fenollosa por un ingenuo, en qué exactamente consiste la identidad que plantea entre mundo y lenguaje. Es claro, en principio, que mundo y lenguaje son cosas distintas. Baste considerar el hecho de que lo real no se nos presenta en primera instancia mediante conceptos, sino, más bien, por medio de percepciones e intuiciones. La identidad planteada por Fenollosa consiste, pues, en que la transferencia de la fuerza del mundo natural es la que está también en la base de la estructura, función y sentido oracionales, cosa que señala definitivamente una fundante y categórica vinculación entre mundo y lenguaje. Esto significa, dicho de otra manera, que siempre la relación conceptual, enunciativa y verbal que establecemos para el mundo tiene como punto de partida, inevitablemente, la transitividad ontológica y, por ende, una noción de causación o causalidad (cfr. nota 161). Entiendo por intuición aquel conocimiento que adquirimos a partir de los sentidos antes de que formulemos algún concepto, como aquél que es resultado de haber visto la magnitud cósmica en una noche estrellada. Tal ostenta, estoy convencido, una superioridad cognitiva para el hombre. Y aun cuando entiendo que la labor filosófica pretende reducir precisamente lo real a conceptos, tal tarea es, para decirlo de la mejor manera, infinita, pues lo real, que se nos desborda y hace inabordable, no discurre, repito, a partir de conceptos. La prueba de tal superioridad está en el hecho irrefutable de que jamás nadie podrá explicar plenamente a un sordo, empleando únicamente conceptos, cómo la novena sinfonía de Beethoven es precisamente un objeto exclusivo de la sensibilidad auditiva. ¡Pero tampoco nadie a un invidente cómo luce y se ve realmente un cuadro! Con todo, tal distinción o diferencia cognitiva de ninguna manera la propongo en menoscabo de la filosofía, en virtud de que ésta, no obstante lo afirmado, habrá de entregarse, por su condición y natural, a la conceptualización sin que le asista otra opción o

En la inicial filosofía o, incluso, en el estrato intelectual más primordial de la lengua griega, la ἐπιστήμη -en cuanto la percepción espiritual o contemplación del resplandor del ser, en cuanto el λόγος mismo- es parte y pertenencia tanto exclusiva como consecuente de una consideración meramente ontológica, debido a que la φύσις es (de suyo esencialmente) el impulso primero o motor de todas las cosas. ¡Y si eso es verdad, resulta que es sólo a condición de la emergencia o irrupción luciente o resplandor del ser, que nos viene el poder conocer y discurrir! ¡Y ahí queda demostrado que el ser es primordialmente actividad: esa que, partiendo de sí misma y por sí misma (el brote), hace posibles el conocer y el hablar o, por mejor decir, hace posible que todo lo demás llegue tanto a ser como a la actividad! Así, el ser dinámico se arropó de antaño con una circunstancia identitaria que no es la simple o definitiva tautología de Parménides, pues la φύσις, como la transitividad del ser e impulso, es y seguirá siendo φύσις (transferencia de fuerza), pero siempre algo más, visto que las consecuencias del ser en movimiento trascienden con mucho la noción cerrada o estática del ser de Parménides. El ser dinámico, el ser en movimiento o φύσις justifica cabalmente a todas y a cada una de las actividades ulteriores del mundo natural.

Permítaseme decir por último algo más para aclarar que en efecto el ser es actividad:

Y si en cierta circunstancia el ser puede ser visto como la vida misma, ésta, de manera totalmente inexorable, no puede darse sino a condición de estar sostenida por ciertos procesos reconocidos como vitales. ¡Éstos son -en última instancia, propia y básicamente- la vida misma! Y si bien es cierto que nadie tiene que hacer algo para ser, no es menos cierto que basta que ese mismo alguien, el que nada tiene que hacer para ser, intente, deseando ultimar su ser, una sola cosa: quitarse la vida, darse la muerte, a fin de terminar con ese ser por el que no era menester que algo hiciera. ¡Pero que no nos sorprenda eso: del mismo modo somos incapaces o, por mejor decir, inactivos o condenados a la inacción, ante la ineluctable vejez y la finitud natural de nuestras vidas, pues así como nada definitivo podemos hacer en pro de nuestro ser, debido a que nada hay que hacer para ser, nada tampoco en contra de nuestro eventual no ser! Y con ello queda manifiesto que el ser, aunque en muchas lenguas sea mentado por mediación de verbos intransitivos (como en griego, latín y español), y aunque sus sujetos en modo

alternativa. Tal forma de conocimiento (intuición), pienso, está vinculada para los griegos con la φύσις (el brote), la δόξα [dóxa: aparecer], la verdad (ἀλήθεια / alétheia: revelación) y la sensibilidad.

alguno tengan que obrar para ser, siempre supone, sin importar que los descubramos o no, ciertos procesos de actividad más allá de dichos sujetos. ¡Siempre!¹⁹²

Por otra parte, no obstante, tales procesos o el ser en sí -para decirlo de alguna manera- no son absolutamente independientes del sujeto, pues, aunque no puede hacer mucho por ellos, él mismo puede, sin embargo, darles término.

El ser en general es, en resumidas cuentas, siempre actividad, sean transitivos o no los verbos que le den mención. Dicho claramente: ¡el ser no puede no ser actividad! Y la intransitividad verbal, que no reconoce la actividad del ser como algo concerniente al sujeto, o que, sencillamente, no reconoce actividad alguna, no es más que la condición intelectual de la intransferencia ontológica o, dicho de otra manera, la condición de la no conceptualización de la transferencia: la de la actividad inherente del ser. Y esta verdad: que la actividad fundamental del ser es un impulso natural y creador, es la que develó al mundo la φύσις griega. ¡Tal verdad es el imperio del ser dinámico!

¡En suma: la φύσις fue la noción de ser sobre la cual se edificó el origen de toda la filosofía griega y occidental! ¡Sea dicho sin cortapisas ya: sin la concepción del ser dinámico o transitivo de la φύσις¹⁹³ no hubiera sido posible la filosofía occidental, pues,

¹⁹² Una muestra de que el ser es fundamentalmente actividad es el hecho de que en griego *ver* puede ser lo mismo que *vivir*, es decir, *ver* la luz del día: δέркоμαι [dérkomai: cfr. nota 222], βλέπω [blépo]. Incluso cuando decimos en español que tal o tal es la manera de ser de alguien, estamos afirmando que cada cual tiene su propio modo de actuar y proceder en el mundo, es decir, ¡que cada cual tiene su propio natural o propia naturaleza! ¡El ser es ante todo actividad! Por eso en griego la expresión masculina con el participio del verbo ser (εἶναι), οἱ ὄντες [hoi óntes: Lit. Los entes, los que son], podía significar los vivientes, los que viven, es decir, los hombres mismos; expresión abiertamente opuesta a esta otra: οἱ οὐκ ὄντες [hoi uk óntes: Lit. Los no entes, los que no son], que significaba los no vivientes, los que ya no están vivos, es decir, los muertos (cfr. 2 Samuel, 17. 26: nota 127; Génesis, 2. 7: nota 205). Sobre el hecho de que el ser es en efecto actividad y sobre la supremacía de la visión, léanse los fragmentos 73, 74 y 75 del Protréptico. Cfr. *Aristóteles (Introducción, traducción y notas de Carlos Mengino Rodríguez / Edición bilingüe), "Fragmentos 73-75", en: Protréptico, una exhortación a la filosofía, Abada Editores (Serie Filosofía), Madrid 2006 (Primera edición), págs. 96-97, ISBN: 84-96258-85-8.*

¹⁹³ La intransferencia de la actividad del ser, en pro de la dilucidación de qué fuese unitariamente lo ente, es la nota distintiva de la ontología de Parménides. Por lo contrario, la idea judía de un Dios único (Jehová) es la representación misma, como motor, de esa fuerza. Pero tal transferencia, a diferencia de la φύσις griega, jamás conducirá al espíritu a la luz e impulso de la reflexión crítica, la razón verdaderamente dialéctica, la argumentación, la lógica, la refutación o la continuidad ontológica. Jehová -el que hace que lo demás sea y se sostenga en el ser- nunca conducirá a la racionalidad filosófica. Antes bien, llevará, en contraste con tal racionalidad, sólo a la sumisión y marasmo intelectuales, y al estatismo propiamente religioso del agradecimiento, la alabanza y la obediencia ciega. Más allá del motor del ser (Yavé o Jehová) la ontología es nula o casi nula en la tradición judía. Pero eso no debe obstar para aceptar que, por lo mismo, la hondura humanística del texto bíblico está en otro ámbito: el que tiene que ver con la condición humana de establecer rituales de culto y códigos de valor moral, de ofrecer explicaciones tanto mitológicas como cosmogónicas, y de generar una particular forma de cultura y cohesión social en torno a una divinidad; esto es, la hondura humanística del texto bíblico está en el ámbito de la historia de las religiones, la cultura y la lengua. El texto bíblico formula sumaria y literariamente -siempre desde la religiosidad- las expectativas y las respuestas de un pueblo singular ante las eternas preguntas y misterios del mundo. La Biblia, por mediación de la lengua hebrea, lengua antiquísima y de expresiones acendradas, expone de forma por demás poética las peculiaridades del pensamiento, cultura y sentir judíos. ¡Pero la de los judíos no es, como la griega, una proeza intelectual, en el sentido de la refutación, la crítica y la teoría! ¡No! ¡Con la φύσις griega dio inicio por fin el estudio racional del universo, estudio que tuvo como objeto nada menos que dilucidar el orden que lo rige!

tal y como se esperaba de ella, no sólo *fue*, en tanto que impulso y creación, el motor del mundo natural, sino también el del pensamiento occidental. ¡Así avanza, desde entonces, la gloria y el esplendor del decir filosófico para el mundo!

φύσις y εἶναι: el origen de la dialéctica

La dialéctica misma, si bien entiendo el origen del pensamiento filosófico, sería en buena manera e inicialmente la disposición discursiva, argumentativa y crítica de esas dos poses ontológicas encontradas, o, en su defecto, la disimilitud conceptual propuesta por los expositores de una de esas dos posiciones del ser, una vez confrontados, o, también, el despliegue mismo, confrontándose temáticamente consigo mismo, de cualquier aspecto por considerar en un punto por algún autor, sea cual fuere su posición por el ser.¹⁹⁴ Incluso ya desde el oteo racional del mito griego -pienso fundamentalmente en lo propuesto por Hesíodo en la Teogonía-, se dejan notar los primeros escauceos: al nacimiento, generación por oposición, relación y confrontación de las muchas fuerzas o entidades divinales y naturales, unas venidas y otras no de la cópula cósmica, precede a todas ellas, sin principio (o por lo menos sin haber nacido de algo), el Caos. Y hay con todo ello, sin conturbación del Caos, confrontación, interacción, pugna, eliminación, jerarquía, nacimientos y muerte. Con el Caos, ese Abismo propiciatorio de la ulterior cópula del Cielo y la Tierra, se plantea ya de inicio, creo, una idea vaga de auto-existencia o de auto-sostén ontológico, figurando así él mismo una noción primitiva del ser intransitivo o estático, anterior a todas las cosas y sin causa aparente. Pero también es el Caos (Abismo propiciatorio) la fuente en cierto modo de todas las cosas. Y he ahí una idea de creación referida al Caos, lo que pone de manifiesto que bien puede existir entre una y otra noción de ser una vinculación: aquí el Caos, representando al ser intransitivo y no habiendo tenido nacimiento, no obstante impulsa, como motor, la creación y la transitividad del ser.¹⁹⁵ Y así, con todas las demás

¹⁹⁴ Por lo mismo, no debe parecerse absurda, desde la perspectiva y dinámica del ser transitivo, la idea antigua de que el agua (o cualquier otro elemento material), corrompiéndose o reconstituyéndose de mil formas, generara la pluralidad y diese pie a las cosas. ¡Tal idea sólo resulta absurda a la luz de la unidad e intransferencia del ser estático! En efecto, la prima filosofía es en buena medida la descripción del ser dinámico en los términos explicativos de un elemento fundamental (ἀρχή / arjé). En suma, la prima filosofía es tanto la descripción como la construcción teórica de la φύσις, [phýsis] en tanto que elemento explicativo y fuerza imperante del mundo material y natural. Visto desde esta postura lo propuesto por Demócrito, resulta que su teoría es la perfecta mediación entre el ser dinámico y el ser estático, por bien que para muchos pareciera que en ella se pronuncia, al final y con firmeza, Parménides y la unidad del ser. No se olvide, empero, que la pluralidad es a la φύσις lo que la unidad al verbo εἶναι [éinai] de Parménides. Lo cierto es que Demócrito justifica brillantemente, desde la unidad del ser, la pluralidad de la φύσις, pero no como cambio ontológico, sino más bien como el resultado de las diferenciaciones cuantitativas de esas unidades verdaderas, indivisibles e inmutables que son los átomos. Anaxímenes, por su parte, hizo algo muy parecido, al decir que los elementos fundamentales del mundo estaban constituidos de aire más o menos condensado o de aire más o menos rarificado, y que, por lo contrario, las cosas o compuestos eran el resultado de alguna combinación o mezcla de ambas. ¡Pero la pluralidad toda era al fin y al cabo sólo algo unitario: aire!

¹⁹⁵ El Dios Judío representa -cosa curiosa- exactamente lo mismo: en un sentido es lo único auto-existente (Jehová) que impulsa, no obstante, como agente (Yahvé), la creación. Para Platón mismo, la causa de las formas que están siempre deviniendo o naciendo (las formas sensibles, las formas de la φύσις, las formas del mundo natural) son aquellas otras

entidades, expuestas al devenir y al nacimiento, surge también una noción primitiva del ser transitivo o en movimiento.¹⁹⁶

En suma -y a propósito de la dialéctica-, la generación se produce en la Teogonía fundamentalmente por el choque de contrarios: tras las teomaquias, Zeus se erige triunfante como el ordenador cósmico. Traduzcamos, para dar una prueba o evidencia de ello, los primeros versos del poema. Para una plena inteligencia del inicio del pasaje, hay que recordar que, según la cosmogonía griega, Caos, siendo anterior a todo, representa el vacío, la mezcla primigenia o el estado primitivo del universo a partir del cual nacieron la Tierra, el Tártaro y la Noche. Hágase notar, sin embargo, que, aun cuando Χάος (Caos) y χάσμα (casma) son palabras sinónimas en griego, para Hesíodo Χάος es fundamentalmente la cavidad cósmica entre el cielo y la tierra (Teogonía, 116, 700); mientras χάσμα, cualquier cavidad, cualquier abismo (Teogonía, 740: el abismo subterráneo que existe antes de que se llegue al Tártaro).¹⁹⁷ Dice él mismo en la Teogonía (116-128):

formas del ser que, no teniendo nacimiento, son tanto inmutables como eternas. El único, si no me equivoco, que no pudo conceptualizar el fenómeno de la creación, por considerar sólo la idea intransitiva de ser (εἶναι), fue Parménides. Cfr. Timeo (27d-28b, 48e-49a): notas 209, 210, 211.

¹⁹⁶ En el relato mítico de Hesíodo, la fuerza o impulso creador de la φύσις pareciera también estar en parte representado o personificado por Eros mismo. Cfr. *Werner Jaeger (Traducción de Joaquín Xirau: libros I y II, y de Wenceslao Roces: libros III y IV), "IV. HESÍODO Y LA VIDA CAMPESINA", en: Paideía: los ideales de la cultura griega (Paideía, Die Formung des Griechischen Menschen), FCE, México 1985 (Primera edición en español en un volumen, 1957 / Séptima reimpresión),* pags 73-74, ISBN: 968-16-0106-8.

¹⁹⁷ Algunos piensan que la palabra Caos significa bostezo y que además es onomatopéyica. ¡Nada más alejado de la realidad! Ciertamente Caos se relaciona radicalmente tanto con el verbo χαίνω [jáino: abrirse, entreabrirse, abrir la boca, quedarse boquiabierto, abrir la boca para hablar, decir o proferir] y χάσκω [jásko: usado sólo para el presente y el imperfecto de χαίνω], que significa hacer un abismo, abismar, esto es, abrir la boca; así como con el verbo χαυνῶ [jaunó: volverse flojo, muelle, blando, flácido, fofo, difuso] y el adjetivo χαῦνος, η, ον [jáunos, e, on: vacío, sin consistencia, ligero de espíritu, Lit. Abierto]. ¡Y sí, no lo niego, el perfecto de χαίνω, κέχνα [kéjena], vale por estar boquiabierto! Pero bostezo se decía propiamente en griego ἡ χάσμη [jásme] o bien ὁ χάσμημα [jásmema], palabras que en efecto estaban relacionadas y familiarizadas con la raíz de Caos. ¡Pero el término Caos en modo alguno era lo mismo! Así las cosas, Caos no significaba bostezo. Por lo contrario, en griego abismar o ahuecar podía valer en cierta forma por abrir la boca y bostezar. ¡Así de sencillo! Además la onomatopeya que se quiere ver en la palabra Caos (obertura, sima, precipicio, fosa sin fondo, abismo, el espacio inmenso y tenebroso que existía antes del origen de todas las cosas y también el espacio inmenso del Tártaro) se podría ver mucho mejor, si eso es lo que se desea, en la palabra αὐ [áu], que, no obstante, es un adverbio y significa *otra vez, de nuevo*. La otra raíz con la que se vincula la palabra Caos es la del verbo χέω [jéo: verter, derramar, difundir, esparcir, disparar en masa, salir en masa, fluir, derramarse, aglomerarse, acumularse]. De ahí desorden, líquido, agua, masa confusa de elementos esparcidos en el espacio, caos. Como se puede notar, ser difuso es una propiedad que predicó muy atinadamente Anaxímenes del aire, propiedad que además estaba vinculada, y no es coincidencia, con el Caos. La propiedad contraria es estar condensado o aglomerado, también vinculada con el sentido de χέω y, por ende, con el de Χάος. El agua, es evidente, también está relacionada con ambas propiedades: fluye derramándose y acumulándose. ¿Qué duda hay, pues, en que los elementos primordiales de los presocráticos jugaban precisamente un tanto a ser como el Caos, es decir, a ser los elementos causales y generadores de la pluralidad y el movimiento? Tal cosa la confirma sin lugar a dudas cierto sentido material del Caos, por más que nos resulte extraño: ser el continente primigéneo de una mezcla confusa y amorfa al modo de un fluido, es decir, ¡que el Caos no era de ninguna manera espacio vacío! Como se ve, la creación cósmica, desde Hesíodo, es a partir de una suerte de principio material. De ahí luego muy naturalmente, creo, el ἀρχή de los jonios. El Caos es, pues, por las raíces que implica, idea de abismo (recipiente cósmico), idea de original y primordial sustanciación (principio material del mundo)

“Ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένετ’· αὐτὰρ ἔπειτα / Γαῖ’
 εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἀθανάτων οἱ ἔχουσι
 κάρη νιφόντος Ὀλύμπου, / Τάρταρά τ’ ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς
 εὐρουδείης, / ἦδ’ Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, /
 λυσιμελής, πάντων τε θεῶν πάντων τ’ ἀνθρώπων / δάμναται
 ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν. / Ἐκ Χάεος δ’ Ἐρεβός
 τε μέλαινά τε Νύξ ἐγένοντο· / Νυκτὸς δ’ αὐτ’ Αἰθήρ τε καὶ
 Ἥμέρη ἐξεγένοντο, / οὐς τέκε κυσαμένη Ἐρέβει φιλότητι
 μιγείσα. / Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο ἴσον ἑωυτῇ /
 Οὐρανὸν ἀστερόενθ’, ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει, / ὄφρ’ εἴη
 μακάρεσσι θεοῖς ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ”.

“En primer lugar, ciertamente, fue Caos (Abismo); luego, / Gea de vasto
 seno, asiento siempre seguro de todos / los inmortales que habitan la
 cima del Olimpo nevado, / y también (sc. fue / nació luego) Tártaro
 sombrío, en el fondo de la tierra, la de anchurosos caminos, / y Eros, que
 es el más bello entre los dioses inmortales / y, sometiendo con estupor (a
 sus víctimas), de todos los inmortales y de todos los hombres / subordina
 la intención y la prudente voluntad en sus pechos. / De Caos nacieron
 Erebo (Oscuridad) y la negra Noche, / y de la mismísima Noche, Éter y
 Hemera (Día), / a los que parió habiendo estado encinta tras su unión en
 amor con Erebo. / Gea primeramente engendró, igual a sí misma (en
 tamaño), a Urano estrellado, a fin de que alrededor la cubriera del todo y
 fuera ella para los dioses bienaventurados asiento siempre seguro”.¹⁹⁸

e idea de movimiento (esparcirse-aglomerarse). Cfr. V. Fontoyont (*Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia, "Parte complementaria / Los textos suplementarios: citas del vocabulario y de las notas / Palabras de las citas: Prof. y Fed.: χάσκω"*, en: *Vocabulario griego, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española)*, pág. 163; A. Bailly, "χαίνω", "χάος", "χάσκω", "χάσμα", "χάσμη", "χαῖνος", "χαυνῶ", "χέω", en: *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, París 1963 (Vigesimasexta edición), págs. 2113, 2122, 2126, 2127, 2135, ISBN: 2-01-001306-9; Juan Coderch Sancho, "bostezo", en: *Diccionario español-griego*, Ediciones Clásicas, Madrid 1997 (Primera edición), pág. 74, ISBN: 84-7882-299-2.

¹⁹⁸ He versificado libremente el pasaje. La Teogonía está escrita, como la Iliada y la Odisea, en hexámetros dactílicos. Cfr. HESÍODO (Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba / Edición bilingüe), "versos 116-132, 687-700, 726-744 (descripción del Tártaro)", en: *TEOGONÍA*, UNAM (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA), México 1986 (Segunda edición), págs. 4-5, 23-25, CXIV-CXV, CXXII-CXXIV, CCII-CCIII, CCLXX, CCCXIII-CCCXVI, CCCLXX, CCCLXXV-CCCLXXVI, ISBN: 968-837-017-7.

Platón y la φύσις

Es digna de notar la contraposición existente, para Platón, entre el verbo ὁρᾶσθαι [horásthai], de ὁράω [horáo]: ver corporalmente, y εἰδέναι [eidénai], de εἶδω [éido]: ver espiritualmente, ver con ideas.¹⁹⁹ No obstante resulta una curiosidad saber que εἶδω era comúnmente sustituido en el presente activo por ὁράω, y que, aparte de tener el valor de saber, conocer, comprender y pensar, básicamente significaba ver, mirar, reconocer, hacerse visible, mostrarse, parecerse, aparecer, parecer, aparentar. Es más, el aoristo segundo de ὁράω es εἶδον [éidon: yo vi], lo que establece una vinculación muy estrecha, radical y conceptual, entre ὁράω y εἶδω.²⁰⁰

Y a las claras se descubre, por el hecho de que comparten la raíz, el parecido formal de εἶδω y εἶδος [éidos]. Significando visión, aspecto exterior, figura, forma, hermosura, imagen, apariencia y, por lo mismo, manera de ser, índole, naturaleza, clase y especie, εἶδος llegó a ser paradójicamente el concepto central de la teoría platónica: la idea. El plural de εἶδος es εἶδη [éide]: ideas, formas. Ἰδέα [idéa] o εἰδέα [eidéa], siendo singular, significa lo mismo y comparte la raíz: aspecto, visión, apariencia, lo que se ve de una cosa, forma de una cosa, género, índole, especie, clase, arquetipo, modelo... en fin, forma de una cosa en el espíritu, idea. Es más, incluso la δόξα [dóxa: gloria, fama, esplendor], pauperizada por Platón, está del lado de la luz y el ser, por bien que Platón la redujo a mera opinión, ilusión, figuración y apariencia, alejándola así de la intelección y del ser formal-conceptual. El verbo δοκεῖν [dokéin], que comparte la raíz con el verbo δέχεσθαι [déjesthai: ser aceptable, admisible, recibir, aceptar, acoger favorablemente, suponer], significa parecer, mostrarse, ponerse en la luz, aparecer y parecer bien (de donde decidir).²⁰¹ Y si la δόξα (manera de ver) llegó a significar simple

¹⁹⁹ Cfr. Platón (Introducción: Juan D. García Bacca), "Hippias Mayor [SÓCRATES: "Pues, ¿cómo", -añadirá-,...]", en: *Diálogos / Platón / Tomo II: Hippias Mayor / Ión / Fedro*, UNAM (Nuestros Clásicos 29), México 1978 (Segunda reimpresión), págs. 32-33.

²⁰⁰ De hecho en la flexión de tal verbo concurren tres raíces: *Fop* (ὁράω: tener ojos, ver, mirar; Lat. *vereor*: ver con miedo, respetar, venerar; Esp. pan-orama). / *Fid* (εἶδον: vi; Lat. *vidi*: vi) / *οπ-* (ὄψομαι [ópsomai: veré], de ὄπ-σομαι [óp-somai], τὸ ὄμμα [ómma: ojo, vista], de οπ-μα [óp-ma]; Lat. *oc-ulus* (hay correspondencia de los sonidos π y κ): ojo (cfr. nota 219). Y de la forma futura pasiva, ὀφθήσομαι [ofthésomai: seré visto], tenemos una variante de esta última raíz, ὀφθ- (ὀφθαλμός [oftalmós: ojo]; Esp. oftalmólogo, oftalmía, etc.). Hay que decir además que efectiva y prácticamente la forma εἶδον servía y hacía de aoristo tanto para el verbo εἶδω como para el verbo ὁράω.

²⁰¹ Por eso τὸ δόγμα [dógma], de la misma raíz, significa, en un sentido, lo que nos parece: opinión; en otro, lo que se decide: decisión. En español dogma, con un sentido mucho más fuerte, apela, sin embargo, a la idea que tenía Platón de δόξα: opinión, engaño, supuesto que se toma como firme y cierto, cerrazón u obstinación racional, etc.

opinión, fue sólo en virtud de que aquello que está en la luz, apareciendo y mostrándose, y, por ello mismo, ofrece una manera específica de ser visto, un aspecto, necesariamente implica tanto un modo de darse a la luz como un encubrimiento.²⁰² De ahí que la δόξα, antaño resplandor, fama, reputación y gloria, para Platón sea, antes que luz (intelección), simple opinión, es decir, vil o mera apariencia, engaño, encubrimiento.²⁰³

Y hay más: la raíz indoeuropea de la palabra griega εἶδος (de Φεῖδος) es *weid-*, que dio por resultado en latín el verbo *video*: ver. De la misma raíz tenemos el sustantivo εἶδωλον [éidolon: imagen, ídolo,] y el sufijo -είδης [-éides] que, una vez transformado, se conserva en español como -oide (que tiene la apariencia de, que se parece a, que tiene la forma de): ovoide, romboide, humanoide, etc. Pues bien, por excelencia el εἶδος o la ἰδέα platónicos, ¡aquello que sólo es visible inteligiblemente!, está en manifiesta oposición a la materia o sustancia material de los primeros filósofos: ὕλη [hýle: madera]. He ahí, pues, la plenitud esencial y hondura espiritual de la prima concepción griega del ser como brote y luz, de la que Platón mismo ni siquiera pudo de inicio abstraerse, por bien que habrá de plantear, siempre a partir de ella, una escisión u oposición.²⁰⁴

Sea un asunto sin discusión, entonces, el hecho de que la concepción ontológica de la primera filosofía en efecto determinó el mundo de las ideas de Platón, de modo que éste no pudo más que bosquejar como diferencia lo que en principio eran nociones fundamentales del ser de la φύσις [phýsis] o del ente griego, nociones pertinentes y exclusivamente relativas a la filosofía natural o cosmogónica. Y ello está en contra de lo que suele imaginarse: que el pensamiento platónico ya no tiene un dejo de la filosofía anterior, por haber instaurado, en contra de aquélla y en pro de una antropología

²⁰² Aunque para un griego sería verdadero, en tanto que revelación y manifestación del ente, el aparecer y parecer del sol que, moviéndose, se oculta entre las aguas del mar, en el fondo se trata también de un encubrimiento: ¡la tierra es la que efectivamente se mueve! Cfr. *Martin Heidegger (Trad. Ángela Ackermann Pilári), "4.- La delimitación del ser [III.- Ser y apariencia]", en: Introducción a la metafísica, Gedisa (Grupo: Ciencias Sociales / Subgrupo: Filosofía / Código: 2.346), Barcelona 1995 (Segunda edición), págs. 96-100, ISBN: 84-7432-421-1.*

²⁰³ Cfr. nota 236.

²⁰⁴ Cfr. V. Fontoynt (Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia), "Primer texto / Jenofonte: *Ciropedia* L. I, C. III, 4-10 / Palabras: δοκεῖν, ὄραν, τὸ εἶδος", en: *Vocabulario griego, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), págs. 19, 37, 39; Desiderio Macías Siloa, "De las preposiciones: προ-φίτης, ἐπί-φύσις, ἐπι-φάνεια", "Sufijos adjetivales: sufijos que significan en forma de", en: *Introducción al estudio de las etimologías griegas y latinas*, UNAM, México 1985 (Primera edición), pág. 157, ISBN: 968-837-610-8; A. Bailly, "εἶδος", "εἶδω", en: *Dictionnaire Grec Français, Hachette, París 1963 (Vigesimasexta edición), págs. 584-585, ISBN: 2-01-001306-9.**

verdaderamente filosófica, la racionalidad de las definiciones morales, así como, con esas bases, una nueva propuesta de vida pública. Y no obstante lo dicho -que hay inicialmente influencia de la φύσις en la teoría filosófica de Platón-, iba a ser finalmente él mismo quien, con la ayuda de Parménides, de alguna manera y en un momento destronaría al dios filosófico-natural de los milesios o de los antiguos fisiólogos, dios creador del cosmos material: la φύσις.²⁰⁵ Y lo habría de destronar por un dios filosófico-humanista, productor de un universo espiritual, conceptual e inteligible, un dios al servicio de los asuntos del hombre y de la ciudad: el δημιουργός [demiurgós: servidor del pueblo]. El demiurgo era un dios artesano, obrero o artífice, esto es, un dios que trabajaba bajo el rigor de los modelos o las ideas, siempre eternas y bellas. Pero el demiurgo trabajó en pro, primeramente, de la producción o sostén del alma o formalidad

²⁰⁵ De hecho sería más preciso y correcto decir que el dios de los milesios, la φύσις, fue simplemente desplazado a un segundo orden, pues en el gran sistema de las ideas platónicas conviven armoniosa y bonísimamente tanto el ser estático (lo Mismo) como el ser dinámico (lo Otro). Las dos primeras ideas en la teoría de Platón se corresponden con una y otra forma de ser, pero ostentando la prominencia categórica la primera: el ser estático. En la tradición judía, ahora lo podemos inferir, también concurren ambas nociones. Así el ser estático e intransitivo se vincula con la unidad y auto-existencia de Dios, y el ser dinámico y transitivo se vincula, por lo menos, con la justificación y sostén de la creación misma. Así también el nombre de Jehová representa y constituye la mención del ser estático: “Él es el ser (Lit. Él es-él ha sido)”, y el de Yahvé, la del ser dinámico: “Él hace que lo demás sea”. Tras haber sido revisadas todas estas cosas, hay que decir que no hay duda de que la expresión nominal que designa a la creación propia del mundo natural es, lo mismo para los judíos que para los griegos, la transitividad del ser (Yahvéh y la φύσις), y de que Jehová y el Uno de Parménides son la expresión nominal de la unidad o intransitividad del mismo. Pues bien, desde la perspectiva de las dos nociones de ser (el ser estático y el ser dinámico), el problema de dilucidar cuál era el verdadero nombre de Dios está resuelto. ¡Ambos son del todo correctos! ¿Y qué mayor prueba podría haber de ello, es decir, tanto de la auto-existencia y prestancia temporal de Dios (es decir: de su unidad ontológica), como de su primado exclusivo de la transferencia del ser, que la del acto de haberle conferido al hombre el ser y la vida misma? Un versículo bíblico lo revela mediante una descripción por demás elocuente, hermosa y poética (Génesis, 2. 7): Y formó Yahvé Elohim al hombre [אָדָם: adam] de polvo del terreno y sopló en sus narices aliento de vida y fue el hombre para ser viviente (Lit. para criatura viviente [חַיָּה / jayáh / adjetivo, s. f.: viviente, vivo, vigoroso, reviviente], *id est*, para persona viviente, persona que tiene ánima y respira). // La raíz del adjetivo es יָיָה [jayái: vivir], una relacionada con la del verbo יָיָה [jayáh: vivir], a su vez relacionada con la del consabido verbo יָיָה [hayáh: ser]. De hecho aquí comparten la raíz יָיָה [hayáh: ser] tanto יָיָה [Yahvé] como יָיָה [yehí: fue]. Y la raíz del adjetivo יָיָה [jayáh: viviente], como bien se puede apreciar, está emparentada con la del verbo יָיָה [hayáh: ser]. Además el adjetivo es muy parecido al verbo e incluso es su homófono: jayáh: viviente / hayáh: ser. Nótese además el juego de palabras entre adam [אָדָם: hombre] y adamáh [אֲדָמָה: territorio, tierra]. La raíz [אָדָם / adam] del substantivo masculino adam significa primeramente ser rojo o sonrosado, estar teñido de rojo, estar enrojecido (como la tierra); luego, llegar a ser rojo, rojear, tener brillo rojizo: cfr. Lamentaciones, 4. 7; Éxodo, 25. 5; Isaías, 1. 18; Proverbios, 23. 31. Digamos por último que resulta más que una curiosidad saber que la raíz de nuestra palabra hombre (*homo*) es precisamente la palabra latina *humus* (tierra). El nombre Adán vale, pues, lo mismo que ser humano, esto es, ser de tierra, ser terroso, hombre. ¡Como se ve, en una y otra lengua está puesta cierta noción de terrosidad para la especie!

וַיֵּצֵר יְהוָה אֱלֹהִים אֶת-הָאָדָם עָפָר מִן-הָאֲדָמָה וַיִּפַּח
בְּאַפָּיו נְשָׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה:

Por otra parte, el substantivo masculino griego βίος, ου ó [bíos: vida] está relacionado radicalmente con el substantivo femenino βία, ας, ή [bía: fuerza, vigor corporal, vigor moral, violencia], pero conceptualmente también con el substantivo femenino φύσις (impulso, crecimiento, fuerza vital). Recordemos que los cuatro hijos de Estigia que siempre acompañan a Zeus son Zelos [ζήλος ου ó: celo, fervor, entusiasmo, ardor, emulación], Nike [νίκη ης ή: victoria, triunfo, éxito], Cratos [κράτος ους τό: poder, dominio, soberanía, autoridad, imperio, supremacía, violencia] y Bía. Si la voz griega ἀρετή [areté] signa en general la excelencia del ser, la ἀρετή de Zeus, dios supremo y gran legislador, se define proporcional y justamente entre esos cuatro atributos. Hay quienes ven en estos nombres, no obstante, sólo la expresión de atributos guerreros para Zeus: emulación, victoria, poder y violencia. Cfr. nota 256.

conceptual del mundo y, posteriormente, en pro de la hechura y sostén (devenir) del mismo, teniendo siempre fija la atención en los modelos, a fin de plasmar el mundo de la manera más semejante a ellos. Lo cierto es que el demiurgo es un extraño, complejo y reelaborado concepto de la especulación filosófica: siendo dios único e, incluso, objeto de adoración religiosa, ordena el universo, pero sin haber sido causa de las formas o ideas. ¡De ahí lo de obrero, pues, como factor del devenir, sólo modela y recrea el mundo, es decir, sólo le da forma con elementos ya dados o preexistentes!

El demiurgo platónico no es, pues, creador.²⁰⁶ toma ingredientes ya existentes tanto formales (lo Mismo) como materiales (lo Otro: tierra, aire, agua y fuego), y con ellos hace su obra: ordenar el cosmos. El artesano divino es la causa eficiente del mundo material, del universo, de los objetos físicos, habiendo impuesto orden, relación, armonía y belleza en un caos preexistente.²⁰⁷ Y lo más curioso es, como ya se dijo, que Platón mismo reconozca en su sistema, aun cuando muchos no se percaten de ello, que el ser de la φύσις es el ser transitivo, vinculado con el mundo transitorio y divisible, noción que, no obstante, está en manifiesta oposición al ser formal-conceptual, indivisible y que permanece siempre igual o, más bien dicho, que se mantiene o sostiene uniformemente.

[35α] [...], συνεστήσατο ἐκ τῶνδέ τε καὶ τοιῶδε τρόπων. τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περι

²⁰⁶ Por lo contrario de la de Jehová o Yavé, la creación que se ampara en el concepto de la φύσις nunca viene de la nada, sino que a partir de un elemento o elementos dados: agua, aire, átomos, etc., justifica el movimiento como la reproducción del orden natural. De ahí que la preexistencia de elementos dados que habrán de estructurar y conformar el mundo sea una manifiesta influencia de la φύσις en la teoría platónica. La creación de la φύσις, pues, es una que nunca parte de la nada, por bien que haya sido instaurada primero una larga y honda pesquisa para proponer en cada momento de tal trance intelectual cuál fuera el elemento primordial o principio material, es decir, la creación de la φύσις nunca parte de la nada, aun cuando ésta no hubiese sido identificada del todo y definitivamente con uno solo o varios elementos (cfr. el fragmento de la Metafísica de la página 126). El demiurgo es, en cierto sentido, un sucedáneo de la creación de la φύσις, visto que sustenta la reproducción del mundo natural. Pues bien, la teoría platónica está en débito con la φύσις de los primeros filósofos, por todo cuanto conserva, que es mucho y casi inalterado, del materialismo jónico. Platón sencillamente insertó, bajo cierto tratamiento, algunos conceptos de tal materialismo en su gran sistema de las ideas. La de Platón no es, pues, una innovación teórica en el ámbito de la constitución y generación del mundo, donde no se diferencia tan radicalmente de lo propuesto por los filósofos presocráticos. Es una innovación por lo que hace al orden y disposición del conjunto (las ideas) y por el lugar que ocupa en él la generación y el devenir. Cfr. *Timeo* (58c-62a).

²⁰⁷ Muchos quisieron y aún quieren leer e interpretar muy seria y puntualmente la descripción del Demiurgo platónico. Lo cierto es que incluso muchos platónicos la vieron y siguen viendo, desenfadadamente, sólo como una historia posible, como una alegoría de la creación en el sistema platónico. Cfr. *Platón (Traducciones, introducciones y notas por M.ª Ángeles Durán y Francisco Lisi), "Introducción", "Introducción [Estructura y finalidad del diálogo / B] Exposición del Timeo (27d-92c) / I) Las obras de la razón (27d-47e): 0.-1.1.3.]", "Timeo (30a, 32-35)", en: Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias, Editorial Gredos (Colección: Biblioteca Clásica Gredos, 160), Madrid 2002 (Primera edición, 1992 / 2ª reimpresión), págs. 127-130, 140-142, 173, 175-179, ISBN: 84-249-1475-9; Plato, 1929, págs. 3-15: "Introduction to the Timaeus".*

τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς, τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ
συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, [...].²⁰⁸

[35α] [...], (*sc.* el alma del mundo) se formó con la mezcla de éstos (lo Mismo y lo Otro) y de tal manera: en medio del ser [οὐσίας] que se sostiene indivisible y que se encuentra siempre en proporción a lo mismo (*id est.* inmutable, idéntico, igual), y del ser [*sc.* οὐσίας] divisible que, por lo contrario, está deviniendo en los cuerpos (*id est.* **el ser que nace, el ser transitorio y mutable, el ser de la φύσις**), mezcló (*sc.* el demiurgo), a partir de ambos, una tercera forma (εἶδος: clase, tipo) de ser [οὐσίας], [...].

Pues bien, dos son las Formas principales para Platón: las inmutables o modelos (inteligibles e invisibles) y las mudables o copias (transitorias, visibles y sujetas al devenir y al nacimiento: las cosas del mundo).²⁰⁹ ¡Las formas cambiantes, no obstante, son segundas en importancia! Y lo que es la inteligibilidad para las primeras es precisamente la δόξα para las segundas: nada menos que la condición de aprensión, cognoscibilidad o reconocimiento.²¹⁰ ¡Y he ahí que de nueva cuenta queda demostrado

²⁰⁸ Nótese que Platón no sólo mienta aquí tanto el ser estático (lo Mismo) como el ser dinámico (lo Otro), sino también una tercera forma de ser, con un solo término: οὐσία. Ésta es la edición crítica a la que pertenece el texto: *Plato (Traducción de R. G. Bury / Edición bilingüe), Timaeus · Critias · Cleitophon · Menexenus · Epistles, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen IX, pág. 64: núm. 234), Londres-Cambridge 1929 (Primera edición), ISBN: 978-0-674-99257-3.*

²⁰⁹ Timeo (48e-49a): [...], ἐν μὲν ὡς παραδείγματος εἶδος ὑποτεθέν, νοητὸν καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, μίμημα δὲ παραδείγματος δεύτερον, γένεσιν ἔχον καὶ ὁρατόν. [...]. Lit. [...], una -supuesta como la forma del paradigma (modelo o ejemplo)-, inteligible y siempre existente en proporción a lo mismo (inmutable), y la segunda -como la imitación (figura o imagen) del paradigma-, la cual tiene generación (*id est.* un llegar a ser, un nacimiento) y es visible (ὁρατόν / horatón: de ὁράω). [...]. Cfr. *Plato, 1929, págs. 112-113.*

²¹⁰ Timeo (27d-28a): [...]. Ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαφερόντων τάδε: τί τὸ ὄν ἀεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε; τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν ἀεὶ κατὰ ταῦτ' ὄν, τὸ δ' αὖ δόξη μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. [...]. // [...]. Así pues, según mi parecer (δόξα: visión, manera de ver, opinión, parecer, sentido de algo para alguien), hay que distinguir primero lo siguiente: ¿qué es lo que es siempre y no tiene nacimiento (generación, devenir), y qué es lo que está deviniendo (llegando a ser) siempre pero nunca es realmente? Uno es aprehendido por la intelección (νόησις / nóesis), conforme al razonamiento (λόγος): el ser que siempre es en proporción a lo mismo (inmutable, idéntico); el otro es conjeturable (*id est.* opinable, objeto de la opinión) por el parecer (δόξα), conforme a la sensación (αἰσθησις) no racional: el ser que nace (deviene) y perece, pero que nunca es realmente. [...]. // No deja de sorprender aquí la coherencia, belleza y complejidad conceptual de la lengua y el pensamiento griegos: más allá de que Platón va a hablar de la condición epistemológica de la δόξα, plantea primero retóricamente, ante el hecho más que visual de distinguir, su propia manera de ver, su visión, su parecer -curiosa y extrañamente- intelectual, su δόξα ("[...] según mi opinión hay que distinguir [...]"), ¡debido justamente a que es preciso, para poder distinguir, incluso metafóricamente, poder ver! Resultaría increíble que Platón, habiendo de hablar de la δόξα, no hubiese hecho tal cosa a propósito. Tal osadía le da al fragmento un toque de elegancia conceptual y de estilo. Pero de lo que seguramente, creo, no se percató Platón es que con ello, muy a su pesar, hizo que se nos apareciera y revelara, muy pragmáticamente, su artificioso o, por mejor decir, posterior distingo entre parecer y pensar, pues en la tradición y el mundo coloquiales de la Grecia antigua la diferencia entre parecer y pensar no sólo no era siquiera sutil, sino nula. Es más, el texto demuestra muy claramente que en el

el peso y la influencia en el pensamiento platónico de la φύσις,²¹¹ pues Platón siempre la reconoce en cuanto transitividad, movimiento, luz y presencia, es decir, en cuanto todo eso que fue y constituyó la emergencia primordial del ente griego: la supremacía y prestancia del aparecer en general (δόξα)!²¹² Así la δόξα (el aparecer para alguien), mediante la sensibilidad, es la percepción o reconocimiento de aquello que, surgiendo, luciendo y mostrándose, aparece para alguien y, por lo mismo, parece de algún modo siempre para un vidente, percibiente o cognoscente.²¹³

sentir griego o, lo que es lo mismo, en el sustrato intelectual más fundamental de la lengua griega, la diferencia era menos que sutil entre el saber del parecer y el entender. ¡Entonces que el parecer sea lo mismo en cierto modo que el entender y en otro punto se distinga fue sólo la expresión de dos de las posibilidades de sentido facultadas por la lengua griega, de las cuales Platón supo descubrir y desarrollar una brillantemente! De ahí que su νόσις [nóesis: intelección], compartida con Parménides, habiendo sido en un punto de la historia simple visión, signifique principalísimamente intelección y entendimiento. El fragmento es con perturbadora elocuencia prueba de todo ello: de que podían convivir bonísimamente los dos sentidos o posibilidades intelectuales ¡En una maravillosa correspondencia dialéctica, la lengua griega moldeó e incitó el pensamiento Platónico y Platón, a su vez, dio forma y desarrollo a un potencial viso, sentido o modalidad conceptual de su propia lengua! ¡O tal vez se trate más bien de la evidencia de que el hombre no es realmente el dueño del lenguaje, sino, simplemente, su servidor! El hombre vendría a ser así, antes que gestor, un producto de la procreación conceptual del lenguaje y, muy propiamente, de la φύσις misma! Piénsese lo que se piense, éste es otro indicio irrefutable de que en la estructura básica de la arquitectura mental griega se vinculaban el aparecer, el ver y el pensar. He aquí otro fragmento en que paradójica -pero muy reveladoramente de acuerdo a lo planteado- el demiurgo ve y contempla -¡no sé con qué ojos!- las ideas no sensibles, vinculando así definitivamente y sin que haya lugar a discusión, el aparecer, el ver y el pensar propios de la filosofía anterior. Se lee en el Timeo (28a-28b): [...] ὅτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργός πρὸς τὸ κατὰ ταῦτά ἔχον βλέπων αἰεὶ, τοιοῦτω τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ιδεάν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἐξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν [...] // [...]. Así pues, el hacedor (demiurgo) de cualquier cosa que existe, mirando (dirigiendo la vista) hacia lo que es en proporción a lo mismo (el ser inmutable) y haciendo uso de un paradigma tal (modelo), llegado el caso produce su forma (idea) y cualidades (δύναμις: vigor, ser material). ¡Y que todo de esa manera sea hecho es un asunto bello necesariamente! [...]. Cfr. *Plato, 1929, págs. 48-51.*

²¹¹ El griego puede decir, especialmente con Platón, el ser de la φύσις con el verbo γίγνομαι [gígnomai]: llegar a ser, devenir, ser en sentido dinámico. En Platón γίγνομαι es el ser sumiso por el nacimiento y la creación, dado que, para él, sólo el ser que deviene es el causado o creado. Se puede leer en el Timeo (28a): [...] πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσθαι σχεῖν. [...] // [...]. Además todo lo que llega a ser (*id est*: todo lo que deviene) necesariamente llega a ser (*id est*: deviene) por alguna causa. En efecto, a ninguna cosa le es posible tener nacimiento sin una causa. [...] // El verbo γίγνομαι puede significar también nacer. Se lee en el Nuevo Testamento (Juan 1. 6): Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης // Hubo (nació, vino al mundo) un hombre, enviado de parte de Dios, cuyo nombre era Juan. Y aquí mismo se puede afirmar que de hecho la noción de ser en movimiento (o dinámico) se vincula en griego tanto con la φύσις y el verbo γίγνομαι, como con la función de cópula del verbo εἶναι [éinai]: “Soy inteligente, estoy triste, estoy alegre”, y que la noción de ser estático se vincula tanto con la función existencial (o de identidad): “Soy, existo”, como con la intransitividad del verbo εἶναι. Por bien que las nociones de ser dinámico y ser estático vienen fundamentalmente de la transitividad e intransitividad en torno al concepto *ser*, la noción de ser dinámico se puede relacionar también con la cópula del verbo intransitivo εἶναι y con el sentido de γίγνομαι (nacer, llegar a ser, devenir), a su vez un verbo intransitivo. La cópula consiste precisamente en deponer el cerco unitario o de identidad del sujeto, relacionándolo con uno o miles de predicados, de modo que se establece una suerte de transferencia por vinculación. Como ya se dijo, con la cópula hay una ruptura definitiva de la unidad absoluta de lo ente, dado que el ser ya no será unitariamente el ser (expresión tautológica), sino algo más (pluralidad). De hecho la cópula del verbo εἶναι sólo es posible a condición de cierta transitividad o cambio ontológicos. Depuestos éstos, ¡el ser sólo puede ser el ser (Parménides)! El lenguaje mismo es un indicio de la transitividad del ser: lo menos que hace es decir lo mismo o plantear eternamente tautologías. En cambio la florescencia (sintáctica, enunciativa y de construcción) y la transferencia significativa del lenguaje nos parecen casi infinitas. Cfr. “Juan (I. 6)”, en: *THE GREEK NEW TESTAMENT (Editado por Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M Metzger y Allen Wikgren, con la cooperación del Institute for New Testament Textual Research), American Bible Society, New York 1975 (Tercera edición: con Introducción en Castellano), pág. 320, ISBN: 3-438-05222-9; Plato, 1929, págs. 48-51.*

²¹² Cfr. *Platón, 2002, págs. 171: “Timeo (28b)”, 199: “Timeo (48e)”*; *Heidegger, 1995, pág. 100.*

²¹³ Y de ahí también la expresión cognitiva española con el verbo parecer (δοκεῖν), cuya sintaxis atiende -muy espiritualmente desde la luz que revela el lenguaje- al sentido de aquello que se nos manifiesta: “*Me parece que el ente es resplandor*”, lo que es lo mismo que decir: “El hecho de que el ente sea resplandor se muestra para mí y aparece ante mí

Es cierto, sin embargo, que la posición más extrema en torno a las dos nociones de ser es la de Platón. De hecho se trata de una rotunda subversión o usurpación respecto del sentido original de la φύσις -¡aunque mejor deberíamos decir suplantación o desnaturalización!-. ¿Por qué? Porque Platón llegó a considerar únicamente el ser estático como la naturaleza misma de algo o como la verdadera índole de cosa. Entonces qué sea natural, verdadera y realmente algo ya no pasará necesaria y principalmente por la noción de ser en movimiento de la φύσις, sino que consistirá en una idea eterna e inmutable: el arquetipo o el paradigma. Y en un sentido inverso, las formas en movimiento tendrán por causa a las formas inmutables y eternas. Y todo ello es, reitero, como es fácil inferir, contrario en principio a la noción del ser dinámico de la φύσις, noción que implicaba el erguirse, el aparecer, el aspecto (εἶδος / eídos), la índole, el modo de obrar de algo y, necesariamente, la concatenación dinámica o causación ontológica.²¹⁴ ¡La verdadera naturaleza es ahora, con Platón, el ser estático! ¡Y lo que era antes propio del ser dinámico (la integridad, consistencia y definición del ser) es ahora propio del ser estático! Se puede decir sin temor a equívocos que, con Sócrates y Platón, la esencia natural o el carácter natural de algo es excelentemente la forma o idea del ser estático. ¡Con Platón y Sócrates las preguntas por el ser y la determinación que planteó primeramente la φύσις para el mismo han sido usurpadas! ¡La de Platón y Sócrates es en verdad una latría o culto por la forma [εἶδος] del ser estático!²¹⁵

Pues bien, aunque es cierto que Platón, sin incurrir en ablación alguna, reconoció en principio el ser en movimiento (factor seminal de las *Ideas*, sin el cual uno no entendería la base y el origen de tal sistema), al cabo resulta que su teoría ontológica es una total y categórica abjuración de la actividad fundamental del ser, esto es, del sentido primario y causativo-transitivo de la φύσις.

(esto es: ante mis ojos)". Y esto es lo mismo que aseverar: "Mi parecer (opinión por los sentidos) es que el ente es siempre resplandor". De hecho, por extensión, asumimos que ciertos procesos, no tan rigurosamente visuales o tan videntemente manifiestos, nos aparecen y, por lo mismo, parecen de alguna manera a nuestro entendimiento y no al sentido de la vista: "Me parece que, por la forma en que hablan y actúan, las cosas no pueden ir tan bien". Tales estructuras mentales, estructuras que se vinculan con la sensibilidad y la visión, las comparten muchas lenguas occidentales. En inglés, por ejemplo, la expresión, *in my view*, significa: *a mi parecer o según mi opinión* (Lit. *En mi visión*). Por eso el parecer, sumiso siempre por los sentidos, el parecer que antaño estuvo siempre del lado del resplandor del ser, llegó a ser opinión, opuesta abierta, filosófica y epistemológicamente a la inteligibilidad platónica. Por un proceso similar (de analogía y metáfora), voz clara se decía en griego λευκή φωνή [leuké foné: Lit. Voz brillante, resplandeciente, luminosa].

²¹⁴ Concatenación o causación que involucra necesaria y transitivamente otras actividades en virtud del impulso fundamental, impulso que va de la φύσις, pasa por el εἶδος y llega al λόγος.

²¹⁵ Cfr. Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores / Trad. Leticia García Urriza), "Introducción", en: *Historia de la Filosofía Política (History of Political Philosophy)*, FCE, México 2006 (Primera edición en español de la tercera en inglés, 1993 / Quinta reimpresión), págs. 15-17, ISBN: 968-16-3738-0.

La diferencia fundamental, pues, de la φύσις como causa y del ser estático como causa, es justamente la total deposición de la actividad (que no de la transitividad, causación o consecución) del ser. Es decir: que algo sea -sin actividad de por medio- el agente del ser dinámico es la nota distintiva de entender el ser estático como causa. ¡He ahí de nueva cuenta la dualidad o dependencia de una y otra forma del ser! Sea dicho simplemente: para el ser estático la transitividad o el ir más allá está precisa y únicamente en un orden causal, pero -cosa curiosa- sin implicar actividad alguna.²¹⁶ Por otra parte, estoy convencido de que la idea de causa nos viene originariamente del hecho de haber observado el movimiento y el cambio en la naturaleza. Pero, por otra parte, no lo dudo, ¡no podemos llevar *in extremis* al ámbito del origen cósmico la idea de que todo es causado! Así las cosas, la idea de causa viene muy naturalmente de la idea de actividad, movimiento y cambio. Pero la idea (secundaria, *a posteriori*), de causa sin movimiento (la del ser estático) es una superestructura metafórica y lógica de esa intuición del mundo natural. Pero creo firmemente que, en el problema de la discursividad y conceptualización del mundo, ambas nociones son inseparables.

²¹⁶ Visto cuidadosamente el asunto, el Demiurgo vendría a resultar y representar algo así como la actividad depuesta por el ser que es, para Platón, el verdaderamente causal: el ser estático. El Demiurgo, que está siempre en medio del ser estático y del ser dinámico, a fin de actualizar las formas en movimiento (propias del segundo), no obstante contempla, como perfectos modelos y paradigmas, las formas eternas e inmutables del primero. Es decir: el demiurgo está en constante actividad viendo las ideas eternas y actualizando las cosas o entes del mundo (*id est*: dándoles forma o idea y consistencia material). ¡El devenir del mundo material depende del demiurgo! ¡He ahí, pues, que hasta el ser estático, factor causal, implica de fondo e inevitablemente un sentido de actividad, debido a la influencia de la φύσις o, si se prefiere, debido a su relación inseparable con la φύσις! He ahí que las dos formas del ser son indefectiblemente dos fuerzas imperantes en el aparato conceptual del hombre para formular especulaciones teóricas sobre el mundo. ¿Qué sentido pleno podría formular toda la filosofía griega, excluido Parménides, respecto de una y otra forma del ser, sin su correspondiente dependencia de una y otra forma del ser? Esto es lo que quiero decir: ¿qué sentido pleno podría formular toda la filosofía griega, excluido Parménides, respecto del ser estático, sin su correspondiente dependencia del ser dinámico, o viceversa? ¡Ninguno!

Las consecuencias físicas del aparecer

θάμβησεν δ' Ἀχιλεὺς, μετὰ δ' ἐτράπετ', αὐτίκα δ' ἔγνω
Παλλάδ' Ἀθηναίην· δεινῶ δέ οἱ ὄσσε φάανθεν·

*Aquiles quedó estupefacto, se volvió y en seguida reconoció
a Palas Atenea: y a él maravillosamente se le iluminaron los ojos.*

Iliada I, 199-200

La consecuencia verbal del aparecer, en esa transitividad propia del mundo natural, será *hacerse visible*, esto es, *hacer ver*. Así la transferencia, transitividad o causación natural del verbo aparecer no es simplemente hacer transitivo tal verbo: *hacer aparecer*, sino, antes bien, *hacerse visible*, *hacerse cognoscible*, *hacer ver*, *hacer conocer*. ¡Y así, como se hace notar, la transferencia natural de ver será, inevitablemente, *conocer*, *saber*! ¡Y ya magistralmente Aristóteles describiría tal desenlace ontológico, propio de la φύσις [phýsis] o de la transitividad primera del ser, en las iniciales líneas de la Metafísica! En fin, al comienzo de la Metafísica, Aristóteles no pareciera hacer otra cosa que desdoblar el sentido originario y el valor sintáctico del perfecto del verbo εἶδω [éido: ver]. Si fuera lícito decirlo, se podría insinuar que el Hiphil griego o la causación verbal griega es más bien, antes que simple causación (*aparecer-hacer aparecer*), consecuencia ontológica, consecuencia del brote original y de la transitividad del ser (φύσις). Pero sería más prudente afirmar que, habiendo tan pocos verbos causativos en griego, la causación verbal griega, siempre en torno al concepto de la φύσις, es un asunto fundamentalmente de consecuencia y transitividad ontológica (causación ontológica). La causación verbal griega es y ocurre, pues, siempre en torno al ser, siempre en torno a la φύσις, su principio. Por lo mismo, se implican ontológica y conceptualmente: el brote, el aparecer, el ver y el conocer. Y por la misma razón el verbo impersonal δοκεῖν (aparecer, ponerse en la luz, parecer) puede significar, conjugado personalmente, pensar, imaginar, creer, opinar, suponer (δόξα), etc. El mismo εἶδω puede significar e implicar los sentidos de aparecer, parecer, aparentar, mostrarse, parecerse, hacerse visible, ver, reconocer, saber, conocer, comprender y pensar. ¡Pareciera entonces que la φύσις, para la lengua y pensamiento griegos, puede incluso ser un factor seminal en los procesos conceptuales del propio verbo!²¹⁷ En el mismo sentido el λόγος, por su parte,

²¹⁷ Estos verbos son la mayor y contundente prueba del dicho de Fenollosa, pues ellos mismos, por lo que pueden significar gradualmente, conforman las expresiones -como unidades verbales-conceptuales de cierta actividad y sus

implica la noción de luz y claridad perfecta, pues, para el entendimiento griego, el λόγος es lo mismo que alcanzar la claridad en la explicación (razón y relación matemática) y en la expresión (lenguaje). Incluso la νόησις platónica [nóesis: intelección], de la misma raíz que la del verbo νοέω [noéo: ver, observar, percibir, pensar, reflexionar, considerar, meditar e inteligir], significa, por ende, originariamente visión, antes que concepción o inteligencia de una cosa, es decir, significa visión o percepción antes que aprehensión espiritual. Como bien lo confirma en la Metafísica Aristóteles, la consecuencia ontológica de la actividad de ver es la actividad de conocer: la raíz de λόγος (λεγ-: idea de hablar, decir) se vincula también con la idea de escoger, recoger, coger, reunir y recolectar, idea que no es posible sino a condición de la luz. De ahí mismo *colección*, *florilegio*, pero también *lección*, *léxico*, *lectura e intelección* (la acción de distinguir y discernir con claridad, esto es, darse cuenta, conocer).²¹⁸

Y hay más: de la raíz γελ- [gel-], γαλ- [gal-], idea de luz, tenemos ojo [γλήνη / gléne], que literalmente significa punto brillante, pero también, como consecuencia de la figura que se dibuja y aparece en el mismo: muñeca, figura. Y en sentido contrario, los griegos incluso le dieron a la pupila también el nombre de *la niña* [ή κόρη / kóre: muchacha, hija, muñeca, pupila del ojo]. De la misma raíz son el verbo γελᾶν [gelán]: brillar, resplandecer de alegría, reír, burlarse; y los sustantivos ó γέλως [gélōs]: risa, objeto de risa; ή γλάυξ [gláux] lechuga, esto es, el ave de ojos garzos o brillantes, el ave emblemática de Atenas y el ave de la diosa representante de la sabiduría y patrona de la ciudad, Atenea, la diosa virgen, a su vez, de ojos claros;²¹⁹ ή γαλήνη [galéne]: calma,

consecuencias- de la transferencia ontológica del impulso y brote natural: la φύσις. Visto bien el asunto, la filosofía griega también puede venir a ser una consecuencia de la φύσις, es decir, un universo conceptual y dialógico, resultado histórico de la contemplación crítica de las causaciones del impulso fundamental.

²¹⁸ Cfr. V. Fontygnont (*Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia*), "Primer texto / Ciropedia: L. I, C. III, 4-10 / Palabras: λέγω, ó λόγος, τὸ ἔπος, τὸ ῥήμα", en: *Vocabulario griego, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis)*, Santander 1966 (4ª Edición española), pág. 17; Santiago Segura Munguía, "Intellectio, onis, f", "Intellegens, -ntis", "Intellego", en: *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid 1985 (Primera edición), pág. 370, ISBN: 84-7525-306-7.

²¹⁹ De hecho el epíteto de Atenea hace referencia, como adjetivo, a sus ojos claros: Αθήνη γλαυκῶπις [Athéne Glaukópis: cfr. nota 200]. Así canta Homero a propósito de la diosa en la rapsodia primera de la *Iliada* (206): Τὸν δ' αὐτε προσέειπε θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη // Y ante él (ante Aquiles), por su parte dijo la diosa Atenea, la de ojos brillantes (*id est*: ojiglauca): ... // De idéntica forma aparece el final del verso en la rapsodia primera de la *Odisea* (44): τὸν δ' ἠμείβετ' ἔπειτα θεὰ, γλαυκῶπις Ἀθήνη // Entonces le respondió (a Zeus) la diosa Atenea, la de ojos brillantes: ... // Se pueden ver también los versos 373 y 406 de la rapsodia octava de la *Iliada*. En ellos aparece solo el adjetivo-epíteto *ojiglauca* [φίλην γλαυκῶπιδα / filen Glaukópida: acusativo singular femenino (amada ojiglauca) y γλαυκῶπις / Glaukópis: nominativo singular femenino (ojiglauca)], sin el nombre de la diosa. Y en el verso 135 de la rapsodia tercera de la *Odisea* se lee también el adjetivo (en genitivo singular) sin el nombre de la diosa, pero acompañado de otro adjetivo (como en el verso 373 de la rapsodia octava de la *Iliada*: φίλην γλαυκῶπιδα): γλαυκῶπιδος ὀβριμοπάτρης [glaukópidos obrimopátres: de la ojiglauca, hija del poderoso padre (Zeus)]. Algunos traducen al español el epíteto solo de Atenea, por obvias razones, como "la deidad de ojos de lechuga o de ojos glaucos, o bien como la deidad de los ojos

tranquilidad y sosiego del mar (mar luminoso y sereno, sonriente, radiante).²²⁰ Además, el verbo ὀρίζω [jorídso] significa separar, limitar y delimitar, al modo en que la vista separa y pone límites (*horizonte*: eso que la vista limita, confines, junta del cielo y la tierra), pero también, por extensión: fijar, definir, determinar, declarar, explicar y esclarecer. Tal verbo se relaciona con ὀράω, que significa básicamente ver, observar y vigilar, pero también, por extensión y consecuencia de la φύσις: percibir, experimentar, comprender y saber.²²¹

Sigamos hablando sobre el lucimiento: para la lengua griega, el color blanco vale lo mismo que un brillo continuado, lo mismo que aquello que resplandece: ἀργός ἢ ὄν (blanco brillante o resplandeciente). Por eso el adjetivo λευκός ἢ ὄν [leukós é ón], de distinta raíz pero de común significación, vale por blanco, reluciente y brillante, y el sustantivo ὀλυχνός [lyjnós], por lámpara. De la misma raíz tenemos el verbo λεύσσω [léuso], que significa primeramente brillar, lucir²²² y, consecuentemente, dirigir la

brillantes". Otro sobrenombre o epíteto de Atenea (Αθήνη / Athéne: Odisea I, 125 ο Αθηναίη / Athenáie: Iliada I, 200 [cfr. epígrafe]) es el de Palas [Παλλάς / Palás]. Palas fue una joven compañera de Atenea. Un día, cuando luchaban, por accidente la diosa la mató con una lanza. Por eso, como un tributo, Atenea antepuso al suyo su nombre: "Palas Atenea [Παλλάς Αθήνη / Palás Athéne: Iliada V, 1]". He aquí las dos ediciones críticas a las que pertenecen los hexámetros y los fragmentos: *Homer (Traducción de A. T. Murray, revisada por William F. Wyatt / Edición bilingüe), Iliad: books 1-12, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen I, págs. 26-27: I, 200; 28-29: I, 206; 206-207: V, 1; 378-379: VIII, 373; 380-381: VIII, 406: núm. 170, libros 1-12), Londres-Cambridge 2003 (Primera edición, 1924 / Segunda edición, 1999 / Reimpresión con correcciones), ISBN: 978-674-99579-6; Homer (Traducción de A. T. Murray, revisada por George E. Dimock / Edición bilingüe), Odyssey: books 1-12, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen I, págs. 16-17: I, 44; 22-23: I, 125; 90-91: III, 135: núm. 104, libros 1-12), Londres-Cambridge 1998 (Primera edición, 1919 / Segunda edición, 1995 / Reimpresión con correcciones), ISBN: 978-0-674-99561-1. Cfr. A. Bailly, "γλαυκ-ᾠπις, ἰδος, adj. f.", "Παλλάς, ἄδος (ἦ)", en: *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, Paris 1963 (Vigesimasexta edición), págs. 406, 1445, ISBN: 2-01-001306-9; HOMERO (Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño / Edición bilingüe), "Libro I, 200, 206", "Libro V, 1", "Libro VIII, 373, 406", en: *ILÍADA*, UNAM (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA), México 2008 (Primera reimpresión de la segunda edición), págs. 6, 7, 75, 142, 143, ISBN: 978-970-32-0674-2; Homero (Traducción, introducción y notas de Alberto Pulido Silva), "Canto VIII, 373: [...] mi amada hija, la de glaucos ojos.", en: *Iliada I*, SEP (Colección: Cien del Mundo), México 1986 (Primera edición), pág. 162, ISBN: 968-29-0160-X; Homero (Versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella), "Canto III, 135: [...] por la pernicioso cólera de la deidad de los brillantes ojos, hija del prepotente padre, [...]]", en: *la Odisea / Himnos o Proemios / Batracomiomachia*, Editorial Época, México 1982 (Primera edición), pág. 36; Homero (Traducción de Luis Segalá y Estalella / Guía de Lectura por Graciela Esther Maglia de Ferrari), "Canto III, 135: [...] por la pernicioso cólera de la deidad de ojos de lechuza, hija del prepotente padre, [...]]", en: *la Odisea*, Editorial Oveja Negra, Bogotá 1993 (Primera edición), pág. 30, ISBN: 958-06-0727-3.*

²²⁰ Éste es un proverbio griego que expone con burlona sonrisa el sentido de luz y sabiduría propios de la ciudad capital, "γλαῦκας Ἀθήναζε [gláukas Athénadse] (llevar) lechuzas a Atenas". Dicho a la española, tal quedaría como (llevar) *agua al mar* o, si se quiere, enseñar a rezar al Papa. ¿Quién, pues, asaz ingenuamente se atrevería y querría educar a Grecia? ¿Quién, pues, no estaría haciendo algo sólo a tontas y locas, queriendo dar clases de ilustración y sapiencia a alguien de por sí ilustrado y sapiente?

²²¹ Cfr. V. Fontoyonnt (Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia), "Primer texto / Ciropedia: L. I, C. III, 4-10 / Palabras: ὁ γέλως", en: *Vocabulario griego*, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), págs. 34-35.

²²² Esquilo emplea tal verbo (Los persas, 82-83) con el sentido originario de tener el aire, el aspecto o la mirada de, esto es, lucir como algo: κυάνεον δ' ὀμμασι λεύσσω / φονίου δέργμα δράκοντος // En sus *ojos* luciendo (o mostrando) la sombría / mirada de un sanguinario dragón. // La del sustantivo δέργμα [dérigma] es la misma raíz que la del verbo δέρομαι [dérkomai: mirar, ver, percibir, ver la luz del día, vivir, estar vivo]. Cfr. Bailly, 1963, pág. 1185: "λεύσσω". La

mirada, mirar, observar, ver, contemplar. Tal sentido, el de emitir o proyectar luz, no nos resulta del todo ajeno. Tenemos expresiones españolas que lo implican de algún modo: “Echar un vistazo”, “dirigir o lanzar la mirada”,²²³ “dar el visto bueno”, “lucir (es decir: esplendor, tener el lucimiento, la mirada o el aspecto de algo o de alguien)”, etc.²²⁴ De la misma raíz (idea de brillo), tenemos las palabras latinas *lux, lucis, f.* luz, claridad, resplandor, brillo, esplendor, pero también vista, ojos; *luceo*: lucir, brillar, resplandecer, ser visible, ser claro, manifiesto; *lumen, inis, n.* luz, día, pero también ojos, vista; *lucerna, ae, f.* lámpara, lucerna, vigilia; *luna, ae, f.* luna; y las españolas lucerna, luciérnaga, leucocitos, leucemia, etc. Como se hace notar, en griego, más que en latín, ver puede ser, antes que captar la luz, proyectar la misma. ¡He ahí lo que yo llamaría el efecto lucerna: que los ojos emitan luz para poder ver!²²⁵ Y he ahí que esa idea (brillar o, lo que es lo mismo, proyectar luz) es del todo transitiva, como la φύσις misma. Tal vez, en favor de nuestro asunto, Fenollosa muy bien habría podido decir esto: “He ahí una idea, la de brillar, que expresa, aun cuando formalmente sea intransitiva, la indeclinable transferencia de la fuerza en el mundo natural”. Muy a propósito de lo antedicho, se puede leer en Mateo (6. 22-23):

22 Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός. ἐὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμός σου ἄπλοῦς, ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται· 23 ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρὸς ἦ, ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται. εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν, τὸ σκότος πόσον.

22 La lucerna (lámpara) del cuerpo es el ojo. Así pues, si es tu ojo puro, todo tu cuerpo resplandeciente será. 23 Pero si tu ojo perverso es, todo tu cuerpo tenebroso será. Así pues, si la luz en ti es la oscuridad, ¡cuánta oscuridad habrá!

edición crítica del texto griego es la de la *Loeb Classical Library*, disponible en *Perseus Digital Library*: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0011%3Acard%3D81>

²²³ Cfr. Platón, *Timeo* (28a-28b): nota 210.

²²⁴ Lo que queda claro es que los griegos, no sabiendo óptica, reconocían para el ojo en el acto de ver la capacidad de emitir la luz, antes que, como para nosotros, captarla, lo cual define tal actividad como un trance del todo transitivo. Y transitivos son también en muchas de nuestras lenguas los verbos que significan ver, mirar o contemplar. A pesar de la aparente dicotomía entre emitir o captar la luz, se sostiene imperiosamente para tales verbos la transitividad. Es más, conocer (una actividad siempre y del todo transitiva) es en la tradición más fiel de la φύσις, antes que nada, haber visto.

²²⁵ Sin embargo, para cualquier amante de los héroes de las historietas fantásticas del siglo XX, se trataría, ni duda cabe, del efecto supermán!

Se trata de una clara influencia o contaminación del pensamiento griego en la redacción del evangelio, influencia y contaminación un tanto subvertida y transformada, en que el resplandor no está referido al saber y claridad intelectuales, sino a la rectitud moral. Tal sentido, empero, no le era del todo ajeno al griego, como lo demuestra el pasaje de Esquilo. ¡Pero no deben sorprendernos en modo alguno las influencias! En virtud de que los evangelios fueron escritos en griego, entran de rondón muchísimos contagios, como el relacionado con el hecho de que Cristo sea identificado con el λόγος griego y con el resplandor o la luz del mundo, propios, de origen, como bien ya lo sabemos, de la tradición ontológica de la φύσις.²²⁶

Con todo esto se puede inferir que, desde la postura y dirección ontológica de la φύσις, es exactamente lo mismo el aparecer del ente, ver y conocer;²²⁷ que, si bien el conocer depende de ver, ver no depende de un sujeto independiente o simplemente cognoscente, sino prioritariamente de un impulso natural: el hacerse visible del ente; que, si es propio del ente el resplandor y el lucir de alguna manera, entonces está también en su esencia el mostrarse y el ser conocido.²²⁸ ¡El conocer pertenece naturalmente al resplandor del ser! ¡El conocer es sólo una forma (εἶδος), consecuente y natural, del ser!²²⁹

²²⁶ Cfr. *THE GREEK NEW TESTAMENT*, 1975, pág. 20: "Mateo 6. 22-23"; Mateo (5. 14-16); Lucas (11. 33-36); Juan (1. 1-13). Cfr. V. Fontoyont (*Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia*), "Breve vocabulario morfológico: λευκός: blanco", "Sexto texto / Protágoras: 310 A-315 B / Palabras: ó ἄργυρος: plata", en: *Vocabulario griego, Sal Terrae* (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), págs. 5, 110.

²²⁷ ¡Esto es lo que yo llamaría -sin incurrir en contrariedad lógica- identidad por implicación!

²²⁸ Si bien es cierto que el pueblo griego concede que la intelección es una operación propia del sujeto (por ejemplo, el verbo en voz media, λογίζομαι [logídsomai], significa razonar, pensar, contar y calcular), siempre es una operación al amparo de la luz y el resplandor del ente, pues sin la luz no es posible la reflexión. Cfr. V. Fontoyont (*Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia*), "Segundo texto / Jenofonte: Anábasis L. III, C. I, 1-26 / Palabras: λογίζομαι", en: *Vocabulario griego, Sal Terrae* (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), pág. 75.

²²⁹ Y así también por las consecuencias, alcance y totalidad ontológica del impulso fundamental, saber es la forma en que alguien por naturaleza reconoce el ser. Por lo mismo, no debe resultar una curiosidad ni coincidencia que, al margen de estos opuestos: el ser estático (o ser intransitivo) y el ser dinámico (o ser transitivo), los verbos que, en torno a ambas nociones, significan inteligir (pero de origen ver), sean, como en el caso del ser de la φύσις, muy natural y totalmente transitivos. Aquí la φύσις ha sido identificada con la transferencia de la actividad en el mundo natural y con el resplandor de lo ente: el ser es, como ya se dijo, siempre actividad. ¡Y si la φύσις es, pues, actividad y brote, impulso creador, luz y motor ontológico, en un punto habrá de consolidarse muy propiamente como la actividad misma y transitiva de pensar! En español los verbos de percepción sensorial que significan ver, siendo transitivos, pueden tener como complemento directo ya un objeto no visual, ya todo un proceso oracional (oraciones completivas), en cuyo caso significan algo que va más allá de un ver sensorial; significan pensar y entender (ver espiritualmente, contemplar): "Veo que tienes la razón. Me pregunto si los demás podrán ver también la complejidad de lo dicho". Incluso llegamos a decir: "Quiero hacer una observación", acotando con ello que vamos a hacer expresa una consideración o un pensamiento. No obstante, guardadas las distancias y aceptadas las enormes diferencias, hay una suerte de correlato muy sorprendente en hebreo entre el sentido de ver sensualmente y saber moral, es decir, entre el sentido de distinguir visualmente y distinguir espiritualmente. Sea lo que sea de lo que se trate el asunto, es obvio, por muchas razones, ¡que el bien y el mal no son algo que se vea a simple vista, algo que se vea, sin más, con los ojos! Se lee en el Génesis (3. 4-5): Le dijo entonces la serpiente a la mujer: "No habéis de morir, por cuanto Dios (Elohím) sabe que el día que comáis de él (el fruto) serán abiertos vuestros ojos y seréis como dioses (Elohím), conocedores de bien y mal". // Versículos adelante (3. 22), queda claro que Elohím, aun cuando muchas veces sólo se refiere a Jehová, es de cierto y siempre un plural, un plural cuyo origen está, de extremo a extremo, calado por esa tradición antigua judía que rezuma politeísmo: Y entonces dijo Jehová Dios (Elohím): "He aquí al hombre que ha llegado a ser como uno de nosotros, para saber bien y mal [...].

Aristóteles y la φύσις

Por lo dicho anteriormente, tal vez no sea de extrañar que Aristóteles mismo, al inicio de la Metafísica, después de decir que todos los hombres desean por naturaleza conocer, habiendo empleado para ello nuestro verbo en cuestión (εἶδω / éido), se aboque a dar cuenta del placer que procuran las sensaciones; sobre todo, la vista. Esto no es sino la simple manera como Aristóteles, no habiendo sido el primero, vincula de nueva cuenta el conocer con los sentidos, especialmente con ver. ¡Y Aristóteles fue, no se olvide, quien depuso y zanjó definitivamente el problema platónico de la diferencia ontológica entre el parecer (y ver sensualmente) y la realidad (cognoscibilidad), esto es, entre la φύσις [phýsis] y εἶδω!

La de Aristóteles es una postura intelectual *sui generis*, pero al fin una postura de vuelta a la φύσις, una postura que la reivindica como el impulso fundamental y el resplandor del mundo natural. Con Aristóteles, de nuevo surge relacionado -pero con mayor rigor conceptual, resultado de la disputa y refutación contra la obra platónica, quiero decir, conceptualmente decantado-, cuanto antaño ya se vinculaba intrínsecamente con los tópicos temáticos propios de la lengua griega y del desarrollo natural de la tradición filosófica y ontológica misma: ser, mundo, resplandor, saber y conocer.

Hay que advertir, sin embargo, que, aun cuando se hace notar el imperio de la φύσις en la ontología aristotélica, el concepto de ser que describe Aristóteles estuvo expreso básicamente por el término οὐσία [usia],²³⁰ sustantivo femenino cuya raíz está relacionada con la del participio femenino de presente activo, οὔσα [úsa: la que es o era], del verbo εἶναι [éinai], verbo que, como ya se dijo, expresaba la idea o la raíz del ser estático. ¡Pues bien, sea ésta una prueba más de que en ocasiones la raíz del ser estático puede muy bien dar cuenta del ser dinámico!

ד ויאמר הנקש אל-האשה לא-מות תמתון:
ה כִּי יִדַע אֱלֹהִים כִּי בְיוֹם אֲכַלְכֶם מִמֶּנּוּ וּנְפַקְחוּ עֵינֵיכֶם וְהִיִּיתֶם כְּאֱלֹהִים יִדְעִי
טַב וְרַע:

כב ויאמר | יהנה אלהים הן האדם הנה כאתד ממנו

²³⁰ Que es lo mismo que la *essentia* latina, a juzgar por la raíz y la estructura morfológica.

Además, sea dicho finalmente, la afirmación aristotélica -al inicio de la Metafísica- de que naturalmente el hombre llega a conocer, no es menos que aseverar, como lo hizo la prima filosofía, que el sustento y el amparo del conocimiento humano es siempre un impulso fundamental y natural: la φύσις, es decir, que el conocer sólo es posible en virtud de cierto trance ontológico (la transitividad del ser, el ser dinámico)²³¹ y en virtud de que un concepto, el de ser (φύσις), se vincula siempre con el resplandor (aparecer) y la visibilidad (cognoscibilidad). ¡La φύσις es, pues, luz! Y cuando esa luz se vela, la tierra muere, desaparece el mundo!

[980a][22] πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.²³²
σημεῖον δ' ἢ τῶν αἰσθήσεων²³³ ἀγάπησις: καὶ γὰρ χωρὶς τῆς
χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἢ διὰ τῶν
ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα [25] πράττωμεν ἀλλὰ καὶ μηθὲν
μέλλοντες πράττειν τὸ ὄραν αἰρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν
τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν²³⁴ τι ἡμᾶς
αὕτη τῶν αἰσθήσεων, καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφορὰς.²³⁵

[980a][22] Todos los hombres desean por naturaleza (*id est*: por el impulso de la φύσις) **conocer**.²³⁶ Un indicio (de ello) es el deleite de los sentidos,²³⁷ pues, incluso más allá de su utilidad, deleitan por sí mismos

²³¹ ¡O lo que es lo mismo: la transferencia de la fuerza en el mundo natural planteada por Fenollosa!

²³² Aristóteles plantea aquí, para el hombre, el saber como esencia.

²³³ Genitivo subjetivo. Que es un genitivo subjetivo queda confirmado por la oración siguiente: [...] καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' αὐτάς, [...] / [...]: pues, incluso más allá de su utilidad, (los sentidos: sujeto) deleitan por sí mismos, [...].

²³⁴ Una prueba irrefutable de la consecuencia o transferencia ontológica de la φύσις es la perífrasis causativa griega aquí expresa y predicada de ver, ποιεῖν γνωρίζειν [poiéin gnoridsein]: Lit. Hacer conocer.

²³⁵ Ésta es la edición crítica a la que pertenece el texto: Aristotle (*Traducción de Hugh Tredennick / Edición bilingüe*), *Metaphysics: books I-IX*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen XVII, pág. 2: núm. 271, libros I-IX), Londres-Cambridge 2003 (Décima reimpresión), ISBN: 0-674-99299-7.

²³⁶ El verbo que utiliza Aristóteles es εἶδω, pero en infinitivo perfecto, εἰδέναι [eidénai: cfr. nota 199], que significa, por la diátesis que implica la sintaxis del perfecto, nada menos que el estado resultante de haber visto, es decir, el resultado de haber tenido una experiencia visual: estar informado, ser entendido o, dicho en otras palabras, conocer, saber. El sentido originario del verbo, como ya quedó demostrado, es ver sensualmente, ver con los ojos. De ahí el verbo latino *video*: ver, de la misma raíz. Esto implica que conocer (εἰδέναι) significa en griego fundamentalmente estar informado o ser sapiente a causa de haber visto o tener visto algo. Por lo mismo, el perfecto de εἶδω vale por pensar, saber e, incluso, sentir o tener sentimientos. En fin, el perfecto, οἶδα, muy bien podría significar perifrásticamente, dado que es el resultado presente de una acción pasada, algo como esto: “yo sé”, porque “lo he visto”. Y he ahí de nuevo que *ver* es *conocer*. He ahí de nuevo la noción de ser como resplandor, noción propia de la φύσις griega.

²³⁷ *Id est*: el deleite que nos provocan los sentidos (genitivo subjetivo).

y, mejor que todos, el de la vista.²³⁸ En efecto, no sólo a fin [25] de actuar, sino incluso cuando no queremos hacer algo, preferimos, por así decirlo, frente a todo lo demás, ver. Y la causa (de esto es) que, mejor que ninguno de los sentidos, éste **hace que lleguemos a conocer** algo y (nos) revela muchas peculiaridades (Lit. Diferencias, distinciones).²³⁹

²³⁸ Lit. El (sentido) por medio de los ojos, esto es, la sensación que se sirve de los ojos: ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. τὸ ὄμμα [ómma: vista, ojo] comparte una de las raíces de ὀράω, verbo que se vincula radical y conceptualmente con τὸ εἶδος y εἶδω. Cfr. notas 200 y 222.

²³⁹ Exactamente el mismo sentido de este pasaje se puede leer en el fragmento 72 del Protréptico. El primer libro de la Metafísica y el Protréptico son contemporáneos. Cfr. *Aristóteles (Introducción, traducción y notas de Carlos Mengino Rodríguez / Edición bilingüe), "Fragmentos 70-72", en: Protréptico, una exhortación a la filosofía, Abada Editores (Serie Filosofía), Madrid 2006 (Primera edición), págs. 94-95, 154 [nota 128], ISBN: 84-96258-85-8.*

Luz, fenomenismo, cultura y tradición

Al fin y al cabo, quedó al descubierto que, de una parte, el resplandor de una magna presencia, el venerando sol, junto con las vías que apisona y marca el toro, llevó a consolidar religiosamente el monoteísmo judío; de otra, que la luz del ente, junto con el impulso productor de la φύσις [phýsis], llevó a consolidar filosóficamente la concepción de que un orden reconocible y racional (lógico) sostiene el devenir del mundo. Me parece entonces que ya Octavio Paz tenía, aparte de mucha razón, tal vez también en cuenta la prudencia y la ilustración griegas, cuando escribió: “La mucha luz es como la mucha sombra: no deja ver”. Y dije “tal vez”, pues indicio de que pudo ser así es el comentario y la cita que de David Hume hace Paz mismo, páginas adelante,²⁴⁰ a propósito de la plácida e ingenua dualidad sujeto-objeto, cuya certeza hoy día muchos ni siquiera ponen en duda y la filosofía griega ni siquiera antaño con tal simpleza fomulaba.

La crítica de la realidad de este mundo y del yo la hizo mejor que nadie, hace dos siglos, David Hume: nada cierto podemos afirmar del mundo objetivo y del sujeto que lo mira, salvo que uno y otro son haces de percepciones instantáneas e inconexas ligadas por la memoria y la imaginación. El mundo es imaginario, aunque no lo sean las percepciones en que, alternativamente, se manifiesta y se disipa. Puede parecer arbitrario acudir al gran crítico de la religión. No lo es: “Cuando veo esta mesa y esa chimenea, lo único que se me hace presente son determinadas percepciones particulares, que son de naturaleza semejante a la de todas las demás percepciones... Cuando vuelvo mi reflexión sobre *mí mismo*, no puedo jamás percibir este *yo mismo* sin alguna o algunas percepciones: ni puedo percibir nada más que las percepciones. Es pues la composición de éstas lo que forma al *yo*” (*A Treatise of Human Nature*)”.

Pues bien, sea lo que haya sido el propósito de Octavio Paz y lo que tuviese en mente, sabiamente era el hombre, para la filosofía antigua y aristotélica, un ente que, por

²⁴⁰ Cfr. Carlos Castaneda (Traducción de Juan Tovar / Prólogos de Octavio Paz y Walter Goldschmidt), “La mirada anterior”, en: *Las Enseñanzas de Don Juan: Una Forma Yaqui de Conocimiento (The Teaching of Don Juan [A Yaqui Way of Knowledge])*, FCE (Colección Popular: 126), México 2003 (Primera edición en español, 1974 / Segunda edición, 2000 / Segunda reimpresión), págs. 9, 18-19, ISBN: 968-16-6235-0.

impulso natural, esto es, por impulso ontológico, conocía. Sea dicho de otro modo: en la manera particular y propia en que el hombre, por natura, habiendo visto, reconocía intelectualmente el resplandor del ente, consistía su ser. Había en el hombre, por impulso natural, un ser así: cognoscente. ¡La relación entre las cosas y su inteligencia o conocimiento era básicamente ontológica: ver era conocer, conocer era ser! Como se hace notar, tanto para Hume como para los griegos, la relación entre lo ente y el conocimiento era, por decir lo menos, más problemática, rica y compleja que la simple, desenfadada y mal plantada vinculación (que de hecho harían más bien en formular como independencia, dado que así realmente la entienden y conciben) entre un yo cognoscente y un mundo por conocer. Por eso pienso que muy proverbialmente y a propósito de nuestro asunto se pronunció también Octavio Paz, al afirmar ahí mismo: “Perdimos el poder que une al que mira con con aquello que mira”.²⁴¹

Y se podría pensar que no hay necesariamente una estricta relación entre lo dicho por Aristóteles y lo pronunciado por Hume, de clara tendencia fenomenológica y empirista, como para que yo afirme que Paz estaba pensando fundamentalmente en la cultura filosófica griega. Pero, después de todo, ¿qué otra cosa nos hace inferir ilustremente Aristóteles, sino que fue el pueblo griego quien puso, con la φύσις y las ideas de resplandor, manifestación y sensación, la semilla para que germinara, entre otras, tal dirección y enfoque reflexivo: la consideración fenomenológica?²⁴² Así las cosas, Paz, Hume y también Castaneda -que no don Juan, el chamán-, incluso no queriendo, no hubieran podido, como occidentales, sino estar pensando o, si se prefiere, repensando por oposición (es decir: por su afán de comprensión y juicio), el curso andado y planteado originalmente por los griegos de la antigüedad: el de las vías de la φύσις o de

²⁴¹ Cfr. *Castaneda*, 2003, pág. 22. Tal poder podría ser nada menos que la actividad, impulso y motor ontológico de la φύσις. De hecho la independencia planteada por la teoría del conocimiento de un sujeto y un objeto es la lamentable resulta, creo, de la deposición del ser de la φύσις. Y una vez depuesta la φύσις, el mundo natural se convierte en una serie de objetos en cierto modo apartados y meramente medibles, observables y, sobre todo, utilizables; se convierte en ese mundo por conocer, analizar y explotar; se convierte en ese mundo de alienación y extrañeza. ¡Eso sería propiamente el olvido del ser (transitivo)! Para el pensamiento griego, no había algo tal como una imagen del mundo. Algo así supondría la dependencia de una función u operación cognitiva entre un sujeto y un objeto -por necesidad-, absolutamente considerados. Con ello estoy diciendo que, para la generalidad o sustrato básico de la ontología griega, el hombre mismo era el límite, sin hiato, sin discontinuidad, de esa noción de ser que se implicaba en la idea de la φύσις y sus causaciones. Así el ser va de la florecencia, crecimiento y auge natural que se sostiene en la visibilidad, hasta el acto mismo de la revelación y el lucimiento del λόγος: decir y hablar. Del ser del mundo natural a su reconocimiento y mención hay, por el ministerio e impulso de la φύσις, una relación ontológica no discontinua. ¡Ser y decir, pues, son lo mismo! El λόγος es precisamente, por implicación ontológica, el ser de la φύσις en tanto que resplandor verbal.

²⁴² Cfr. *Aristóteles (Traducción directa del Griego, introducción, exposiciones sistemáticas e índices de Hernán Zucchi)*, “Libro I (ALFA: 980a 21-981a 12), (ALFA: 980a-981a)”, en *Metafísica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2000 (Primera edición pocket), págs. 100, 119-120, ISBN: 950-07-1724-7.

la crítica filosófica, intelectual y de la cultura.²⁴³ ¡He ahí, sin discusión, el triunfo del ser en movimiento, el triunfo del ser dinámico, el triunfo del ser transitivo, el triunfo de la φύσις griega!

Permítaseme, al término de mi investigación, un último atrevimiento, un atrevimiento que será, lo advierto, a la luz de todo lo analizado y de las categorías propuestas, una especie de incitación: creo que, vista en conjunto la ontología griega y vista la pertinencia ontológica de los nombres del dios judío, no se puede menos que afirmar lo siguiente: el ser dinámico y el ser estático no estuvieron de hecho absolutamente separados, dado que el primero ostentó desde un inicio una unidad e identidad, en tanto que agente y motor -temporal y causalmente trascendente (φύσις y Yahvé)- del movimiento y de los nacimientos cósmicos, y dado que, por su parte, el segundo ostentó desde siempre, en tanto que Caos, Jehová, lo Uno de Platón (o las ideas primeras de su sistema) y, finalmente, el Motor inmóvil de Aristóteles, muy bien ser la causa de todo aquello que estaba deviniendo ¡He ahí, pues, la complejidad del ser que formula la lengua y la complejidad ontológica que plantea la riqueza del pensamiento griego!²⁴⁴ Y he ahí también, en lo estudiado y en mi dicho, la eterna incitación de la φύσις!

²⁴³ ¡En el caso de Castaneda, la crítica consiste en echar abajo ejemplarmente unos convencionalismos de la antropología y una visión de realidad! Tales convencionalismos impiden (¿o hay que decir impedían?) la expedición de la antropología como una verdadera ciencia, convirtiendo sus especulaciones en una absurda depreciación, reducción y mengua, y convirtiendo también sus métodos en un acantonamiento epistemológico.

²⁴⁴ Tal complejidad se expresa y articula en griego principalmente con dos verbos: φύω [fýo] y εἶναι [éinaí]; pero, en hebreo, con cualquiera de estos dos: הָיָה [hayáh: ser intransitivamente] o הָוָה [haváh: ser intransitivamente]. Pero la forma activa causativa (hacer que algo o alguien sea), la forma Hiphil (3p. s. m., imperfectivo), para ambos verbos, es idéntica: הָיָה [Yahvéh: él hace que las cosas sean, él causa la existencia, él causa la creación, él crea, él es el creador]. Ambos verbos hebreos comparten la raíz. Y tal vez el origen del problema de que los judíos no hayan pensado dialécticamente ni se hayan dado a la refutación racional se deba -y sólo estoy especulando en esto- básicamente al hecho de que en hebreo, a diferencia del griego, una y otra mención de ser se instrumentan siempre con una sola raíz verbal, y de que la unidad (o auto-existencia) y la transitividad o prima transferencia ontológicas son referidas siempre y exclusivamente a Dios. Por eso mismo se lee en Proverbios (21. 30): No hay sabiduría, ni inteligencia, Ni consejo, contra Jehová (RVA). Y es cierto: como bien lo sabemos, Jehová y Yahvé son sólo nombres de Dios, por bien que, siendo originariamente formas verbales, expresan con precisión la unidad y la transferencia del ser, unidad y transferencia que, en el caso griego, bien pudieron predicarse de algo más. O tal vez, después de todo, ello sea en el fondo -lo que sería más sencillo de aceptar- la simple y palmaria muestra, desde la cultura hebrea, de que ambas nociones de ser son de hecho inseparables. Cfr. Yavé: él causa el ser y nota 193.

La díada ontológica

Si las dos formas del ser verdaderamente hubiesen sido entidades enteramente absolutas, ¿qué habría sido de la filosofía griega, sin esa dialéctica que se implicaba entre las nociones del ser dinámico y del ser estático, y qué de la ontología, sin esos fundamentales ejes en cuya tensión se desplegaba el sentido de la realidad y la explicación misma del mundo? Por lo mismo, es obvio -aunque puede que no lo más evidente- que la singular concomitancia del ser estático para los jonios fuera precisamente la identificación de la φύσις con un principio material: ἡ ἀρχή [el arjé], y que, por ello mismo, su labor se constituyera, muy precisa y resueltamente, en un monismo material: el particular monismo jonio que es en el fondo un hilezoísmo. Incluso, en sentido contrario, Parménides, que habló exclusivamente del ser estático, imaginó él mismo que disertaba exclusivamente de la φύσις -¡y de ninguna otra cosa más!-. Tal cosa es cierta, a juzgar por el título de su obra, περὶ φύσεως (perí fýseos: sobre la naturaleza). Así las cosas, Parménides concibió la φύσις como un *continuum* material (indiviso), como una unidad eterna, inmóvil y divina. ¡Y todo ello son características y atributos del ser estático! ¡Parménides, pues, imaginó la φύσις (el ser) como lo Uno, como Dios, como el ser estático! ¿Y qué nos dice con todo ello? Que el Uno (Dios) es lo único que realmente es, esto es, que sólo Dios es. Y ello es contrario en principio a las ideas implicadas en el concepto de creación o generación: pluralidad, discontinuidad, fluidez, cambio y movimiento.²⁴⁵

Desde su propia estructura analítica, pero en plena concordancia con nuestro enfoque, muy atinadamente Cornford dice:

Y, sin embargo, cuando pareció que la razón se desprendía de lo sobrenatural y se quedaba a solas con la naturaleza, la pregunta estaba ahí: ¿qué era esa naturaleza, esa *phýsis*, con que se había quedado? No podía ser, sencillamente, el mundo visible, tal como se presenta a la nueva percepción sensorial, si es que algo así -una percepción sensorial

²⁴⁵ También en la tradición judía Jehová mismo (el Uno, Dios, el auto-existente, el que realmente es) se distancia categóricamente de la creación.

desprovista de nociones preconcebidas- pudiese existir como no fuera en una criatura recién venida al mundo.

Esa «naturaleza» de la que los primeros filósofos nos hablan con su confiado dogmatismo es, ya desde el principio, una entidad metafísica; no sólo un elemento natural, sino un elemento investido con vida y poderes sobrenaturales, *una substancia que es también alma y Dios*.²⁴⁶

Es claro, por otra parte, que para Heráclito mismo no todo es mutación y cambio: el λόγος, que representa el sentido del orden del mundo o razón cósmica, no lo implica en modo alguno. ¡Tal es la reminiscencia del ser estático en el planteamiento teórico de Heráclito! Así pues, incluso para él no todo es πόλεμος [pólemos: guerra, mutación, cambio]. Todos identifican a Heráclito con su dicho: “Todo fluye [πάντα ῥεῖ / pánta réi]”. Pero también son totalmente suyas estas sentencias: “Los mejores prefieren una sola cosa sobre todas las demás: lo eterno en relación a lo transitorio. Pero la mayoría prefiere saciarse como animal (Fragmento 29)”, en que el λόγος eterno, lo más sustantivo y el principio ordenador del todo, ha de ser para el hombre sensato siempre lo preferible; “Los hombres no comprenden que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas, como la del arco y la lira (Fragmento 51)”, en que los opuestos no se han de fusionar en un punto medio, como imaginaban los pitagóricos, sino que se mantienen unidos, siendo divergentes, por la tensión de la lucha, habiendo de sostener una armonía como la existente entre el arco y la lira, es decir, una armonía de tensiones sólo condicionada por una estabilidad subyacente, oculta y racional: la del λόγος (cfr. fragmento 8: Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, 1155b). Y reconocer -más allá del cambio, la mutación y el devenir- tal unidad, equilibrio y principio, es propio y debe ser el quehacer espiritual del hombre: ψυχῆς ἐστι λόγος, ἑαυτὸν αὔξων / ¡Es propio del espíritu el λόγος, cultívalo efectivamente!²⁴⁷

²⁴⁶ Cfr. Francis M. Cornford, “Capítulo III: NATURALEZA, DIOS Y ALMA [72. La «PHYSIS»]”, en: *De la Religión a la Filosofía*, Editorial Ariel (Filosofía), Barcelona 1984, pág. 147, ISBN: 843448708X, 9788434487086.

²⁴⁷ Cfr. “LOS FRAGMENTOS [HERÁCLITO]”, en: *LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: De Homero a Demócrito* (Prólogo, traducción y notas de Federico Ferro Gay), SEP (Colección: Cien del Mundo), México 1987 (Primera edición), págs 72-85, ISBN: 968-29-0597-4; Rodolfo Mondolfo (Prólogo de Risieri Frondizi / Traducción de Oberdan Caletti), “PRIMERA PARTE: TEXTOS [SECCIÓN B. FRAGMENTOS]”, en: *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI editores, México 1989 (Primera edición, 1966 / Segunda edición, corregida y aumentada, 1971 / Novena edición), págs. 28-47, ISBN: 968-23-0277-3.

Dicho en términos de lengua o, por mejor decir, en términos de transferencia ontológica, el ser estático puede denotar transitivamente una causa que produce una acción (el ser dinámico), lo que no es otra cosa que el hecho de afirmar filosóficamente que el primero es la causa del segundo. Pero, a su vez, el ser dinámico (φύσις) también puede denotar una causa que produce un estado o resultado: vivir o ser. En verdad, sin embargo, toda causa, aunque no lo parezca siempre así, produce en última instancia una actividad; incluso cuando decimos que produce un estado o, por mejor decir, un resultado (que es siempre consecuencia de cierta actividad).

De hecho es nuestra experiencia en el mundo la que, reconociendo el ser como fuerza, cambio y movimiento, vislumbra de todo ello una primera idea de causa. Pero es nuestro aparato conceptual, por necesidad lógica, el que, no reconociendo una seriación infinita de causas, pone un cerco a la creación. Así las cosas, en el ministerio del ser dinámico, es decir, en el mundo de todos los días, no puede haber nada, para nuestra concepción, que no sea forzosamente causado. Pero en el ámbito de la unidad del ser, en el ámbito del ser estático, es menester que él mismo sea el puntal de la creación y lo único no causado. La φύσις misma, aun cuando significa muy fundamentalmente actividad, causación y movimiento, ella misma, necesariamente, no es causada ni movida. La φύσις, pues, es un dios que representa ambas formas de ser, aunque prioritariamente una: el ser dinámico. ¡Y en ello hay una total identidad con el dios judío y el Caos de Hesíodo!

Así las cosas, deberíamos considerar lo afirmado por Hawking en la física teórica -para mejor entender lo aquí planteado-: que el origen de nuestro universo podría ser ingenuamente imaginado como la resulta del último encogimiento, implosión o colapso cósmico (Big Crunch), lo que nos llevaría a concebir cíclicamente un tiempo infinito y nos plantearía la imposibilidad exegética de llegar a una causa primera. Por eso, según Hawking, el origen propiamente causal, para la historia y desarrollo natural de nuestro universo, se vincula necesariamente con el *Big Bang* (¡y con nada más!), modelo científico del principio cósmico (necesariamente no causado). Por eso la pregunta por las otras innumerables historias de otros innumerables universos consecutivos es irrelevante. ¡Eso es para Hawking, propiamente dicho, el origen del tiempo! He ahí de nueva cuenta la díada ontológica, ser estático (ser no causado)-ser dinámico (ser causado), casi en la

misma estructura de Jehová, Hesíodo y Platón. Preguntémoslo de nueva cuenta: ¿qué sentido pleno podría formular toda la filosofía griega, excluido Parménides, respecto del ser estático, sin su correspondiente dependencia del ser dinámico, o viceversa? ¡Ninguno!²⁴⁸

²⁴⁸ Cfr. Stephen W. Hawking (Traducción de Miguel Ortuño / Introducción de Carl Sagan), *Historia del tiempo (A brief history of time. From the Big Bang to black holes [1988])*, PLANETA-AGOSTINI (Colección: Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 1), Barcelona 1992 (Primera edición), ISBN: 84-395-2169-3; nota 216.

Homero, el ajo y la φύσις: el comienzo

A todo esto, después de haber sido leídas ya tantas líneas sobre otras tantas cosas y después de haber sido superado el azoramiento de que el impulso gestor de la φύσις [phýsis] fue, inevitable e indiscutiblemente, la causa fundamental de la profusión intelectual griega o base causativa de tal estructura mental, hay que agregar, ahora es la ocasión, que fue -cosa en modo alguno curiosa o extraña- precisamente la poesía, con Homero mismo, la que dio pie en principio a lo que luego sería el desarrollo, constitución y refutación del concepto de ser sustantivo en la noción griega de φύσις²⁴⁹

¡Formuladas con tal precisión que ya apuntaban palmariamente hacia dónde se dirigiría el quehacer intelectual (hacia la creación de la filosofía y la ontología), las ideas en torno a la φύσις se ciñen determinadamente como aquello que crece y, habiéndose desarrollado, se consolida como algo exclusivo o sin igual por su propia particularidad o índole! En suma, respecto del ajo, ahí se dice cuál es su *naturaleza*, es decir, se precisa qué aspecto tiene (*id est*: cómo luce, cómo aparece, cuál es su aspecto), cómo actúa (*id est*: cuál es la actividad que entraña su ser, cuál es su don) y cuál es, por ende, su carácter, asuntos todos de la mayor relevancia, si se tiene en cuenta que ellos mismos hacen las inmanentes, originales y primeras preguntas por el ser, cuyas respuestas a lo largo de los siglos consolidaron, tras la meditación, refutación, crítica y análisis de los autores, el quehacer de la filosofía y la tradición occidental.²⁵⁰

En la rapsodia décima de la Odisea, tras el hecho de que habían sido convertidos algunos de sus compañeros en cerdos y encerrados en pocilgas, encaminándose Odiseo al palacio de Circe para liberarlos, Hermes se le presenta en forma de un hermoso mancebo y, queriéndolo ayudar, le revela los poderes de una misteriosa planta capaz de

²⁴⁹ Como ya lo había insinuado -y queda aquí demostrado-, las categorías mentales que se configuran y tejen en la poesía y la filosofía son asuntos siempre compartidos y de competencia lingüística. Bonísimamente, a favor de nuestra propuesta, el discurso de Gadamer se suma y nos procura razón: “[...] Como se dijo al inicio, la gran tradición épica que parte de Homero y Hesíodo también tiene valor filosófico a pesar de su forma mítica y narrativa. No es casualidad que la filosofía eleata -y no sólo ella- emplee el hexámetro homérico para formular sus argumentaciones. Es evidente que puede existir una estrecha conexión entre visión épico-religiosa y pensamiento conceptual. [...]”. Cfr. *Hans Georg Gadamer* (Trad. Joan Josep Mussarra), “9. Parménides y las opiniones de los mortales”, en: *El Inicio de la Filosofía Occidental (Der Anfang der Philosophie)*, Paidós (Colección: Paidós Studio / Num. 112), Barcelona 1999 (Segunda edición revisada y ampliada), pág. 113, ISBN: 84-493-0191-2.

²⁵⁰ Cfr. Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores / Trad. Leticia García Urriza), “Introducción”, en: *Historia de la Filosofía Política (History of Political Philosophy)*, FCE, México 2006 (Primera edición en español de la tercera en inglés, 1993 / Quinta reimpresión), págs. 13-15, ISBN: 968-16-3738-0.

hacerlo inmune a los embrujos de Circe. Así canta el pasaje en hexámetros dactílicos el divino Homero:

ἔν τ' ἄρα μοι φῦ²⁵¹ χειρί, ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζε· 280

ἴπῃ δὴ αὐτ', ὦ δύστηνε, δι' ἄκριας ἔρχεαι οἶος,
χώρου ἄιδρις ἑών; ἔταροι δέ τοι οἶδ' ἐνὶ Κίρκης
ἔρχεται ὥς τε σύες πυκινούς κευθμῶνας ἔχοντες.

ἦ τοὺς λυσόμενος δεῦρ' ἔρχεαι; οὐδέ σέ φημι
αὐτὸν νοστήσειν, μενέεις δὲ σύ γ', ἔνθα περ ἄλλοι. 285

ἄλλ' ἄγε δὴ σε κακῶν ἐκλύσομαι ἠδὲ σαώσω.
τῇ, τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων ἐς δώματα Κίρκης
ἔρχεο, ὃ κέν τοι κρατὸς ἀλάλησιν κακὸν ἦμαρ.

πάντα δέ τοι ἐρέω ὀλοφώια δήνεα Κίρκης.
τεύξει τοι κυκεῶ, βαλέει δ' ἐν φάρμακα σίτω. 290

ἄλλ' οὐδ' ὥς θέλξει σε δυνησεται: οὐ γὰρ ἑάσει
φάρμακον ἐσθλόν, ὃ τοι δώσω, ἐρέω δὲ ἕκαστα.

ὀππότε κεν Κίρκη σ' ἐλάση περιμήκει ῥάβδω,
δὴ τότε σὺ ξίφος ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ
Κίρκη ἐπαῖξαι, ὥς τε κτάμεναι μενεαίνων. 295

ἠ δέ σ' ὑποδείσσα κελήσεται εὐνηθῆναι·
ἔνθα σὺ μηκέτ' ἔπειτ' ἀπανήνασθαι θεοῦ εὐνήν,
ὄφρα κέ τοι λύση θ' ἐτάρους αὐτόν τε κομίση·
ἀλλὰ κέλεσθαί μιν μακάρων μέγαν ὄρκον ὀμόσσαι,
μή τί τοι αὐτῶ πῆμα κακὸν βουλευσέμεν ἄλλο, 300

²⁵¹ El verbo ἐμ-φύω [emphýō: de ἐν (en) y φύω (phýō)] tiene el sentido primario de implantar, poner dentro, hacer nacer en, ser innato, nacer en; y de ahí, el otro secundario de cogerse, estar enraizado, abrazarse o estar fuertemente agarrado (*id est*: estar naturalmente unido). Tal vez el empleo del verbo tenga que ver con el hecho de plantear anticipadamente una suerte de comunión estrecha con el dios, lo que le garantizará seguidamente a Odiseo, con el ajo, la inmunidad ante los hechizos de Circe. Sea dicho de otra manera: habiendo sido Odiseo uno con el dios y habiendo recibido el ajo, se garantiza, pues, por transferencia ontológica, su inmunidad. Cfr. A. Bailly, "ἐμ-φύω", en: *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, París 1963 (Vigesimasexta edición), págs. 663-664, ISBN: 2-01-001306-9.

μή σ' ἀπογυμνωθέντα κακὸν καὶ ἀνήνορα θήη.²⁵²

ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεῖφόντης

ἐκ γαίης ἐρύσας, καὶ μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε.

ρίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος

μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί· χαλεπὸν δέ τ' ὀρύσσειν 305

ἀνδράσι γε θνητοῖσι, θεοὶ δέ τε πάντα δύνανται.²⁵³

Entonces me cogió²⁵⁴ de la mano y, pronunciando estas palabras, me llamó: / “¡Ay, desdichado! ¿Hacia dónde vas ahora solo por estas cimas, / siendo desconocedor de la región? Estos tus compañeros en la (casa) de Circe / han sido encerrados como puercos, teniendo apretado escondrijo. / ¿Quizás a liberarlos vienes hasta aquí? Yo creo que tú mismo / no volverás y permanecerás exactamente donde están los otros. / Pero, ¡ea!, ciertamente a ti de todo mal voy a librar y salvar. / ¡Toma! Llevando contigo este remedio magnífico, al palacio de Circe / llega, remedio que muy efectivamente, en su momento, apartará de tu cabeza el día fatal. / Y te referiré todos los funestos planes de Circe. / Te preparará una pócima y echará drogas²⁵⁵ en la comida. / Pero ni siquiera así podrá hechizarte, porque no lo permitirá / el remedio magnífico que te daré. Mas te referiré cosa por cosa. / Cuando Circe vaya a golpearte con su larga varita, / en ese momento tú, tirando de la aguda espada (que traes) al muslo, / échate encima de Circe, como deseando vehementemente matarla. / Y ella, teniéndote miedo, te animará a yacer con ella. / Entonces tú ya no rehúses por más tiempo el lecho de la diosa, / a fin de que libere a tus compañeros y te acoja hospitalariamente. / Pero exhórtala a prestar de los bienaventurados (dioses) el gran juramento²⁵⁶ / de que no maquinará otro funesto

²⁵² Este verbo, τίθημι [títhemi], empleado con dos acusativos (σέ / κακὸν καὶ ἀνήνορα), significa poner a uno en tal estado, hacer de uno tal cosa, cambiarlo en, convertirlo en. El verbo predica las artimañas mágicas de Circe.

²⁵³ En pro de la inteligencia cabal del pasaje, he traducido libremente los hexámetros dactílicos del original. Ésta es la edición crítica a la que pertenece el texto: *Homer (Traducción de A. T. Murray, revisada por George E. Dimock / Edición bilingüe), Odyssey: books 1-12, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen I, págs. 378-381: núm. 104, libros 1-12), Londres-Cambridge 1998 (Reimpresión con correcciones), ISBN: 978-0-674-99561-1.*

²⁵⁴ Aunque en mi traducción no se hace notar que el sentido del verbo está relacionado con la φύσις, en griego es inevitable descubrir que se trata de un compuesto de φύω [phýo: nacer, hacer nacer, hacer ser]. Cfr. nota 251.

²⁵⁵ Nótese el cambio de sentido, de un hexámetro a otro, de la palabra singular fármaco [287 y 292: φάρμακον / fármakon] como remedio, y de la palabra plural fármacos [290: φάρμακα / fármaca] como drogas venenosas o brebajes. En griego φάρμακον es simple y llanamente droga (en tanto que veneno o remedio).

²⁵⁶ Se trata del consabido Gran Juramento de los Dioses, tan citado en la antigüedad clásica, y del que habla Hesíodo en la Teogonía. Es el juramento por la Estigia, es decir, por la diosa Estigia, hija de Océano. Sobre las aguas de este río del Hades (río del inframundo), las deidades juraban. Tras alguna rencilla, disputa o sospecha de mentira, Zeus, como medio de averiguación u ordalía, las obligaba a libar con esas aguas. Iris les llevaba el agua desde sus heladas fuentes de Estigia en una redoma de oro. Y si, al beberla, cometían perjurio, eran castigadas quedando exánimes durante todo un año y no teniendo contacto de ningún tipo con las demás divinidades durante los nueve siguientes. Tales eran las

perjuicio contra ti, / de que no te hará, una vez que te hayas desnudado, incapaz y cobarde”.²⁵⁷ / Después de que hubo hablado así, el Argifonte²⁵⁸ me entregó el remedio,²⁵⁹ el cual había arrancado de la tierra, y me mostró²⁶⁰ su naturaleza. / Era

terribles consecuencias que tenía y, por ende, ¡tan grande el temor y respeto que inspiraba para los dioses mismos la jura por las aguas estigias! Por analogía, hacer el gran juramento de los dioses equivalía a hacer un pacto inviolable o, por lo menos, uno cuya violación traería graves consecuencias. ¡En suma, no había que jurar en vano por las aguas del río Estigia (o Estige), aguas que eran la suplección misma del escalofriante inframundo y de la punición! ὄρκος [hórcos: juramento] comparte la raíz con el verbo εἰργω o εἰργω [éirgo o héirgo: encerrar, separar]. Hórcos, pues, significa literalmente lo que encierra o constriñe, lo que pone límites. Una palabra relacionada con ὄρκος es ἔρκος [hércos], que significa precisamente cerco, linde y barrera; pero también, consecuentemente, recinto, defensa y protección. Así, el que jura está encerrado o, por decirlo de alguna manera, es prisionero de la palabra empeñada. Por eso ex-orcizar es en español rigurosamente conjurar o hacer prestar juramento, esto es, sacar de unos lindes, de una región, de un serco e instaurar en otros. En la antigüedad, el que juraba lo hacía a menudo ritualmente entre los trozos y la sangre de la víctima, reliquias que representaban simbólica y gráficamente barreras infusas tanto de la santidad inviolable como del poder del castigo. Pero los dioses solían jurar tanto por el cielo y la tierra (las dos divisiones fundamentales y más grandes del mundo), como por la Estigia. Por otra parte, según la tradición, el río Estigia tenía nueve brazos que envolvían el mundo (cfr. Génesis, 3. 10-14). En el plano de lo simbólico, tales brazos representaban sistemas de dominio, particiones y administraciones del mundo, señoríos divinos, orden de las regiones sagradas, barreras de las sedes de culto, sistemas de ley, instituciones de santidad, ministerios sagrados y, por eso mismo, inviolabilidad, justicia y castigo. Habiendo sido el Estigia un río del inframundo cuyo entorno era reconocido por su extrema humedad, obscuridad y frialdad, entorno temido incluso por los dioses, representaba también, como la referencia misma del castigo, el aspecto negativo del poder y el tabú mismo (lo prohibido). ¡En efecto, el aspecto negativo del poder de la divinidad es el castigo: Zeus, como dios supremo, era también el gran legislador! Para el mito griego, tal y como nos lo refiere Hesíodo, el origen de la justicia tiene que ver con la partición del mundo, con la instauración de su correspondiente tenencia (o sistema de dominios) y con las pugnas de poder y propiedad entre los dioses. En español *justicia* y *jurar* comparten la raíz con la palabra latina *ius, iuris, n*: derecho, justicia, ley, legislación, constitución, poder, autoridad, dominio y permiso. Cfr. HESÍODO (*Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba / Edición bilingüe*), “vv. 375-403, 775-806”, en: *TEOGONÍA, UNAM (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA)*, México 1986 (*Segunda edición*), págs. 13-14, 26-27, CXIX, CXXV, ISBN: 968-837-017-7; Francis M. Cornford, “Capítulo I: EL DESTINO Y LA LEY [10. El Gran Juramento de los Dioses / 11. El Éstige Confiere a Zeus la Supremacía]”, en: *De la Religión a la Filosofía*, Editorial Ariel (Filosofía), Barcelona 1984, pág. 37-41, ISBN: 843448708X, 9788434487086; *Iliada* (XV, 34-46); *Odisea* (V, 180-191); *Himnos homéricos* (III, 83-88); V. Fontoyonnt (*Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia*), “Segundo texto / Jenofonte: Anábasis L. III, C. I, 1-26 / Palabras: ὁ ὄρκος”, en: *Vocabulario griego*, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española), pág. 72.

²⁵⁷ En este hexámetro hay una clara alusión al hecho de que los compañeros de Ulises habían sido convertidos en cerdos por Circe (*Odisea* X, 237-240). Cfr. nota 252.

²⁵⁸ El epíteto Argifonte (del verbo φένω [féno: matar] y del sustantivo Ἄργος [Árgos]) vale lo mismo que Argicida. Hermes, habiendo recibido de parte de Zeus la orden de liberar a Io, a fin de cumplir con la comisión, mató a Argos de una pedrada. Tal personaje, por tener cuatro ojos (dos delanteros y dos traseros) y nunca cerrarlos al mismo tiempo, sin dormir vigilaba en todo momento a la vaca Io. La tarea de resguardar a Io le fue encomendada por la diosa Hera. Io fue en verdad una sacerdotisa de Hera argiva y una hermosa mujer, amante de Zeus, que fue convertida en una vaca a fin de evitar las sospechas de la esposa de Zeus. Hera, sin embargo, no cayó en el garlito y le pidió a Zeus que se la regalase, a lo que no se pudo oponer el dios. Hijo de Zeus y conocido también como Argos Panoptes (πανόπτης: que todo lo ve (cfr. nota 200)), además dio su nombre a la ciudad de Argos, ciudad del Peloponeso, región donde reinó. Tras su muerte, Hera, en agradecimiento, transfirió todos sus ojos (que en algunas versiones del mito son más de cuatro) al plumaje del pavo real.

²⁵⁹ Una planta.

²⁶⁰ En el hexámetro griego (303) aparece el aoristo ἔδειξε [édeixe], que traduje por *mostró*. Tal aoristo, empero, expresa totalidad: la de dar plenamente a luz y a conocer la naturaleza del ajo. El resplandor del ser, siempre vinculado con la φύσις, está aquí presente en la raíz del verbo δείκ-νυμι [déik-nyimi]: mostrar, manifestar, revelar, sacar a luz. Tal raíz (δείκ-) está relacionada, como era de esperarse ante la coherencia intelectual de la lengua griega, con la δόξα [dóxa: apariencia, esplendor] y la visibilidad, aquí implicadas indirectamente -¡que no referidas!- por el sentido del pasaje. Desde cierta perspectiva, es manifiesto que φύσις y δόξα, por lo que signan (el ser a todas luces, el ser que se sostiene en la visibilidad, el ser para la sensibilidad) son lo mismo y comparten el mismo espacio semántico: el del ser en movimiento, el del ser dinámico.

negro en su raíz; pero su flor semejante a la leche. / Ajo (*moly*)²⁶¹ lo llaman los dioses: y es difícil desenterrarlo / para los hombres mortales, pero los dioses lo pueden todo.

¡Pues bien, como se ve, en un principio, con Homero, fue la φύσις! ¡Pero también al término, con Aristóteles, como ya quedó demostrado, fue la φύσις!

²⁶¹ Cfr. Bailly, 1963, pág. 1309: “μῶλυ, βοϋ (τό)”; Juan Coderch Sancho, “ajo”, en: Diccionario español-griego, Ediciones Clásicas, Madrid 1997 (Primera edición), págs. 37, ISBN: 84-7882-299-2.

IV. Una última reflexión a modo de conclusión final

La filología como una propuesta metodológica

Tras lo dicho a lo largo de los tres capítulos de esta investigación y tras lo concluido al final de cada uno de ellos, resultaría ocioso recapitular aquí lo ya planteado. Antes bien conviene expresar lo que, en suma, hacen inferir todos ellos a favor de los procesos, criterios y métodos empleados en este trabajo. Aclarado que el lenguaje es ciertamente un instrumento, pero no en el sentido de que primeramente pensemos y luego nos valgamos de él para dar expresión a lo pensado, sino en el sentido de que sin el lenguaje y sus categorías no hay posibilidad para el pensamiento o discurso conceptual, se hace menester, para la filosofía, un dominio y manejo amplio del mismo, visto que éste, aunado a la radicalidad racional, puede garantizar una buena dilucidación de textos o problemas filosóficos. ¿Qué significa todo esto? Que la filología, sus criterios y vías de análisis bien y fácilmente pueden constituirse en un método para el estudio y la hermenéutica de documentos filosóficos.

Es con Émile Benveniste -no lo olvidemos-, tan filósofo como lingüista, que las mal interpretadas categorías aristotélicas cobraron verdadero sentido y rumbo en la comprensión filosófica. Con él que por fin se dio una comprensión atinada y, sobre todo, del todo atingente a concretos problemas de la lengua griega y definidos asuntos ontológicos del *corpus* aristotélico, antaño, ya lo dije, mal interpretados. Y fue gracias a lo descubierto y heredado por este estudioso que yo mismo di cuenta, en el último capítulo, desde la constitución intelectual que singularmente y por separado formulan el hebreo y el griego, de cómo el monoteísmo teológico de los judíos y el monismo ontológico de Parménides se erigen como nociones *sui generis* de ser (para Jehová y el uno), nociones que son en última instancia siempre particulares, en tanto expresiones ontológicas ceñidas siempre a las condiciones intelectuales del hebreo y del griego. Tales son, es cierto, inevitablemente constructos de pensamiento, pero siempre productos de las condiciones verbales de la lengua hebrea y griega.

Pero también se descubrió que el concepto primordial o fundamental de ser, aquél que perteneció al más íntimo sustrato intelectual de la lengua griega y que, por lo mismo, más tarde quedaría en parte al margen de la tradición filosófica -habiendo sido, no obstante, el sustento ontológico de la filosofía- hubo de ser necesariamente transitivo

(φύσις: la actividad de transferir el impulso natural, impulso, brote);²⁶² y que tal transitividad se corresponde bonísimamente con el sentido de uno de los nombres del dios judío: Yahvé.

A lo largo de los capítulos primero y segundo, fue el lenguaje, así en la demostración de cómo es cierto que el que está muerto no es el latín (sino el español entre sus hablantes), como en la exégesis de la aspiración y comunión poética de Ovidio y Pound, lo que con precisión demostró, quedando claro que la vigencia sintáctica del latín y del griego nos ha sido afortunadamente heredada, que la lengua configura nociones de realidad y que el tejido intelectual que sustentan algunas lenguas occidentales se comparte en sutiles pero definitivas formas: formas que aúnan y dan identidad discursiva e intelectual a la poesía y la filosofía, siendo éstas siempre modos singulares de la composición y ποιησις (póiesis) lingüística o, lo que es lo mismo, del hacer siempre creativo e industrioso del discurso. Así, las categorías mentales que se configuran y tejen en la poesía y la filosofía son asuntos siempre compartidos y de competencia lingüística.

Mas en el ámbito meramente antropológico de la historia de la religiosidad judía, también fue el lenguaje ese agente que, posibilitando una hermenéutica a partir de una suerte de arqueología, me hizo descubrir cuál fue la ontogénesis cultural o, por decirlo de alguna manera, el origen filogenético del monoteísmo judío. El lenguaje me hizo elucidar que los precedentes fueron tanto el politeísmo primitivo como el culto al toro y el ritual al becerro; por cierto, invocado este último siempre en plural, trato de reverencia que habría de heredar Jehová mismo (Elohím: dioses, Adonai: mis señores). Pues bien, para mí, por lo menos en esta investigación, queda claro y se puede inferir que el dominio pleno del lenguaje y de la hermenéutica lingüística son una muy fundamental herramienta metodológica para el humanismo: tanto en la comprensión de problemas como en la dilucidación de pesquisas, sean éstos y éstas antropológicos o filosóficos.

²⁶² Eso mismo es lo que ya de alguna manera imaginaba o configuraba Fenollosa, desde el lenguaje, a raíz de haber estudiado la lengua china y su vinculación con el ser. Él habla muy concretamente de la idea de la transitividad ontológica o del ser transitivo que se implica fundamentalmente en aquella transferencia de la fuerza propia del mundo natural. Cfr. Ernest Fenollosa / Ezra Pound (Introducción y versión de Salvador Elizondo), *LOS CARACTERES DE LA ESCRITURA CHINA COMO MEDIO POÉTICO*, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA (Colección: MOLINOS DE VIENTO 1), México 1980 (1ª Edición), ISBN: 968-597-143-9; notas 161, 164, 191, 217.

Por lo mismo, no debe sostenerse por más tiempo la suprema autarquía intelectual de la filosofía sobre las humanidades. Ella misma, si no considera otros campos de estudio, puede ser en extremo sólo un agente de censura, reducción y torpeza. Ella misma, más bien, si somos humildes, puede ser vista, para el humanismo en general, como un sustento coadyuvante más, entre otras disciplinas, para que las ciencias de la cultura puedan alcanzar el rigor conceptual y la argumentación. ¡Con todo, la rigurosidad intelectual no es exclusividad de la filosofía ni, ante la complejidad disciplinaria, la misma posee una llave maestra única o absoluta! Por eso ocurrió aquí que la filología, sus procesos, criterios y métodos, aunados a los de la filosofía, sirvieron al propósito, para el caso, de esclarecer verdaderamente la urdimbre y hondura humanísticas de la filosofía antigua, asunto de la mayor importancia que estuvo, no obstante, en la consideración de alguien que no es simple y rigurosamente filósofo.

Digamos finalmente que el ser, en tanto que concepto, es definitivamente un asunto pertinente al lenguaje, y que, en tanto que lenguaje, asunto de plena competencia de la filología y la filosofía. ¿Por qué? Por eso de que la textura, trama y complejidad de cualquier texto filosófico es siempre, aun cuando no se quiera ver así, una filigrana de lenguaje y, por lo mismo, filigrana cuyo estudio, también objeto de la filología, hace y convierte a tal disciplina, como quedó ya demostrado, en una contundente revelación de los sentidos más profundamente humanísticos de un documento. Pues bien, quedando resuelto que es lo mismo ser y decir, habrán de resultar fundamentales, para la plena comprensión humanística de cuestiones ontológicas, filosóficas o antropológicas, los instrumentos de la filología, sus criterios y procedimientos. No debe haber duda, pues, de que en el ámbito de la exégesis dialógica o discursiva de asuntos humanísticos, filosofar puede ser lo mismo que poner en práctica y, sobre todo, en la posibilidad de la revelación, el instrumental del estudio filológico.

APÉNDICE

Análisis morfológico-sintáctico del salmo 117

א הַלְלוּ אֶת־יְהוָה כָּל־גּוֹיִם שִׁבְחוּהוּ כָּל־הָאֲמִים: ב כִּי
 גָּבַר עָלֵינוּ | חֲסִדּוֹ וְאַמֶּת־יְהוָה לְעוֹלָם הַלְלוּיָהּ:

ספר תהילים פרק קיז א ב

הַלְלוּ / halelú: verbo Piel (acción intensiva en voz activa), 2p. p. m., imperativo.

“Alabad (אַתֶּם / atém: vosotros [sujeto tácito])”. / Raíz הַלַּל / halál: brillar, resplandecer, relucir, hacer brillar, gloriarse, jactarse, enorgullecerse, alabar, celebrar, elogiar.

אַתֶּם־יְהוָה: / et-Yehová: signo de objeto directo o de acusativo אַתְּ / et. / Makeph

(signo que enlaza y relaciona palabras, signo de unión o fusión entre palabras). /

Substantivo masculino singular יְהוָה / Yehováh, o el Tetragrámaton impronunciado,

el nombre de Dios [יְהוָה]: YHVH, Jehováh, Yahvéh. / “A Jehová (complemento directo)”.

כָּל־גּוֹיִם / col-goyím: adjetivo כָּל / col: todo, -a, -os, -as. “Todas”. / Makeph

(signo que enlaza y relaciona palabras, signo de unión o fusión entre palabras). /

Substantivo masculino plural de גּוֹי / goy: propiamente un cuerpo de hombre, de ahí

nación (metafóricamente aplicada a las langostas, Joel 1. 6, u otros animales, Sofonías 2. 14), pueblo, gente (generalmente de las naciones gentiles o paganas, en contraste con

Israel, pero también de Israel). “Naciones (vocativo)”. / Raíces גָּוָה / gaváh & גָּוִו /

gaváv (raíz no usada): estar creciendo, ser convexo. / “Todas (las) naciones”.

שִׁבְחוּהוּ / shabjúhu: verbo Piel (acción intensiva en voz activa), 2p. p. m.,

imperativo. “Load”. / Raíz שִׁבַּח / Shaváj: sosegar, aquietar, alabar, elogiar, loar,

gloriarse. / Sufijo pronominal הוּ / hu de 3p. s. m. “A él, lo (complemento directo)”.

“Loadlo”.

כָּל-הָאָמִים / col-haumím: adjetivo כָּל / col: todo, -a, -os, -as. “Todos”. / Makeph

־ (signo que enlaza y relaciona palabras, signo de unión o fusión entre palabras). /

Artículo definido común הַ / ha: el, la, lo, los, las (con Kametz ךַּ [a] en vez de Pataj

־ [a] ante la consonante Alef gutural: אַ [sin correspondencia o valor fonético]).

“Las”. / Substantivo (arameo) femenino plural (con terminación masculina) de אֲמָהּ /

umáh: nación, pueblo (Génesis, 25. 16). Plural אֲמוֹת / umót, plural enfático אֲמִיהַּ /

umayáh. “Pueblos (vocativo)”. / Del substantivo femenino (arameo) אֲמָהּ / amáh:

antebrazo, un codo (medida), ciudad madre, metrópolis, base o pedestal; y éste, del

substantivo femenino אֵם / em: madre, abuela, antepasada, guía, protectora, ciudad

madre, metrópolis, la madre patria, metáfora de nación y también de la tierra. Todas

estas palabras están vinculadas con la palabra masculina emún [אֱמוּן]: fiel (2 Samuel,

20. 19), fidelidad (Deuteronomio, 32. 20), y con la forma femenina de dicha palabra,

emunáh [אֱמוּנָה]: fidelidad, lealtad (1 Samuel, 26. 23; Deuteronomio, 32. 4),

honestidad (2 Reyes, 12. 16; Jeremías, 51. 3), estabilidad (Salmos, 37. 3) y firmeza

(Éxodo, 17. 12). Y tanto Emún como emunáh están vinculadas, y más por el sentido del salmo, con el concepto de verdad, estabilidad y fidelidad predicado como característica y posesión de Jehová: אֱמֻנָה / amenét. Si lo decimos con simpleza, esto significa que

la idea de pueblo y la idea de Dios implican la noción de estabilidad y firmeza. / “Todos los pueblos”.

כִּי / ki: partícula que expresa causa o razón (como una conjunción causal). “Porque”.

גָּבַר / gavár: verbo Qal (activo simple), 3p. s. m., perfectivo. “Ha prevalecido, se ha

confirmado”. / Raíz גבר / gavár: ser más fuerte, hacerse fuerte, aumentar, que va en

aumento, confirmar, ratificar, prevalecer, triunfar; fortalecer, hacer un esfuerzo, mostrarse superior, enaltecerse, comportarse con soberbia. He aquí algunas palabras

afines a la raíz: גִּבּוֹר / guevér (substantivo arameo masculino): hombre, varón, esposo,

guerrero; גִּבָּר / guibár (substantivo arameo masculino): héroe; גִּבּוֹר / gibór, גִּבּוֹר /

guibór (substantivo arameo masculino): héroe, guerrero, jefe; (como adjetivo): valiente, fornido.

עָלֵינוּ / ‘alínu: preposición (o adverbio: en las alturas, hacia Jehová) עַל / ‘al, en

estado constructo (masculino plural): encima, **sobre**, arriba, en contra, a, hacia, a causa de, tocante a, con relación a. / Del substantivo masculino עַל / ‘al: cima, monte,

altivez, altura, lo más alto, el altísimo (Dios); y éste de la raíz עָלָה / ‘aláh: ascender,

ser alto, sobrepasar, subir. / Sufijo pronominal posesivo יָנוּ [י] / [ei]nu de 1p. p. m

(con nombres plurales): de nosotros, nosotros. / “Sobre nosotros”.

חסדו / jasdó: sustantivo masculino singular, en estado constructo, de **חסד**/ jeséd: misericordia, compasión, clemencia, bondad, amabilidad, gracia, fidelidad, lealtad, como característica de los piadosos. “Misericordia”. / Sufijo pronominal posesivo **ו** / o de 3p. s. m (con nombres singulares): de él, su. / “Misericordia (sujeto) de él (complemento determinativo)”. / Raíz **חסד** / jasád: no se usa en Qal; en los derivados tiene la significación de amabilidad, bondad, benignidad; mostrarse bondadoso, misericordioso.

ואמת-יהוה / veemet-Yehováh: conjunción copulativa **ו** / ve. / Sustantivo femenino singular, contracción de **אמת** / amenét: estabilidad, firmeza, continuidad, integridad, fidelidad, verdad. “(La) verdad”. / Raíz **אמן** / amán: estar, continuar, permanecer, quedarse, sostener, apoyar, ser firme, ser verdadero, ser fiel, ser leal. / Makeph **־** (signo que enlaza y relaciona palabras, signo de unión o fusión entre palabras). / Sustantivo masculino singular, o el Tetragrámaton impronunciable, el nombre de Dios [**יהוה**]: YHVH, Jehováh, Yahvéh. “De Jehová”. / Se sobreentiende

יהיה / tihyéh / es: 3p. s. f., imperfectivo, del verbo **היה** / hayáh: ser, estar, suceder, sobrevenir, llegar a ser, haber, tener. / “La verdad (sujeto) de Jehová (complemento determinativo) (es / será: verbo de existencia)”.

לְעוֹלָם / le’olám: preposición **לְ** / le (signo del caso dativo, como la preposición

אֶל / el: a, hacia, para): a, **para**, de. / Sustantivo masculino singular **עוֹלָם** / ‘olám:

antigüedad, continuidad, perpetuidad, eternidad. / “Para la eternidad”.

הַלְלוּיָהּ / haleluyáj:²⁶³ verbo Piel (acción intensiva en voz activa), 2p. p. m.,

imperativo. “Alabad (אַתֶּם / atém / vosotros: sujeto tácito)”. / Raíz הלל / halál:

brillar, resplandecer, relucir, hacer brillar, gloriarse, jactarse, enorgullecerse, alabar,

celebrar, elogiar.²⁶⁴ / Forma abreviada del substantivo masculino singular יהוה /

Yehováh, en acusativo יהוה / Yaj: YHVH, Jehováh, Yahvéh. / “Alabad a Jehová

(complemento directo)” o, lo que es lo mismo (y la transcripción casi literal de la expresión), “Aleluya”.

²⁶³ Se podría creer que la razón de que haleluyáj haya dado Aleluya en español es que los que la transcribieron en la Septuaginta consideraron la He hebrea inicial sin Mappik [ה] y la He hebrea final con Mappik [הּ] no como h aspirada y como j (consonante gutural), sino como h muda, de suerte que ni siquiera sintieron la necesidad de escribirla en su transliteración: Ἀλληλούϊα / Alletúia (Salmos, 135. 1). Pero la verdadera razón es que el nombre masculino יהוה [Yah: forma abreviada por Jehová] tiene una terminación típicamente femenina y, por eso, los masoretas la escribieron como יהוה [Yaj], con He final con Mappik [הּ], a fin de evitar la posible confusión de que alguien viese el nombre de Dios (יהוה / Y-ah) como uno femenino: הַשָּׁנָה [shan-áh: año], תּוֹרָה [tor-áh: ley], רֵמִיָּה [remiy-áh: negligencia, traición, engaño, fraude, indolencia], אֲמֵת [um-áh: nación, pueblo]. Y cierto es también que los que la transcribieron en la Septuaginta omitieron la aspiración inicial de la He sin Mappik [ה]. Así, la palabra debería transliterarse como Haleluy-áh. Pero en el Nuevo Testamento se escribe la palabra con espíritu áspero (que representa la aspiración de la He inicial sin Mappik), con acento agudo en la última sílaba (la misma posición que en hebreo) y sin la representación de la He final sin Mappik (considerada como h muda, por perder la aspiración, como ocurrió en Jehová [de יהוה / Yehováh], por Jehováh): Ἀλληλουϊά / Halleluíá (Apocalipsis 19. 1, 3, 4, 6). ¡Sea lo que sea, de todas formas no había forma de representar con un signo o espíritu la aspiración final de una palabra hebrea en la lengua griega, salvo con una consonante gutural! Así la expresión quedó en latín como *Hallelúia* o *Allelúia* (con estas cantidades prosódicas: *Hallēlūīa*, *Allēlūīa*); en la Vulgata latina, como *Allelúia* (Salmos, 105, 1; 135. 1); en español, como Aleluya. Pero incluso en la actualidad algunos todavía consideran correcto transliterar la He final con Mappik [הּ] por una h, escribiendo Eloáh, en vez de Eloáj [הָלוֹאֵה]. Por eso también algunos, transcrita la He medial sin Mappik [ה] como h, leen, confundiendo la pronunciación, Elohím (con h muda), en vez de Elojím (con h aspirada: אֱלֹהִים / Elohím). La palabra hebrea Aleluya aparece al principio y al fin de muchos salmos. Los llamados Hallel, recitados en muchas festividades nacionales, son los que van del 113 al 118. Éstos, que versan sobre temas fundamentales del pueblo judío, loan y rinden alabanza a Jehová. Se supone que fueron cantados en la última cena por Cristo y sus discípulos (Mateo, 26. 30). Cfr. Kyle M. Yates (Edición revisada por Juan José Owens / Traducción del inglés de S. Daniel Daglio), “CLAVE DE PRONUNCIACIÓN”, en: *Nociones Esenciales del HEBREO BÍBLICO*, CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES (CBP / Tema: 1 Hebreo 42056), El Paso Texas 2005 (Undécima edición), pág. 18, ISBN: 0-311-42056-7; MOISÉS CHÁVEZ (LÉXICO HEBREO COMPLETO / LÉXICO ARAMEO ASIMILADO / COORDINACIÓN CON LA R.V.A / ÍNDICE ESPAÑOL-HEBREO), “Apéndice: B) INTRODUCCIÓN A LA TRANSLITERACIÓN FONÉTICA DEL HEBREO / 1) REPRESENTACIÓN FONÉTICA DE LAS CONSONANTES”, en: *DICCIONARIO DE HEBREO BÍBLICO*, Mundo Hispano (Tema: Hebreo-Diccionarios 42094), El Paso Texas 1997 (Tercera edición), págs. 795, 797, ISBN: 0-311-42094-X; “Salmo 113”, en: *תּוֹרָה / SALMOS / HEBREO ESPAÑOL*, EDITORIAL JERUSALEM DE MÉXICO, México, pág. 412; W. W. Rand, “ALELUYA”, en: *Diccionario de la Santa Biblia*, Grupo Nelson, Nashville Tennessee 2006 (4ª impresión), págs. 28-29, ISBN: 978-0-89922-726-9.

²⁶⁴ En el Nuevo Testamento, curiosamente, δόξα [dóxa] vale por la gloria (resplandor) de Dios. Cfr. Juan (1. 14). La δόξα comparte la raíz con el verbo griego, δοκεῖν [dokéin], que significa parecer, mostrarse, ponerse en la luz, aparecer.

Alabad a Jehová todas las naciones; loadlo todos los pueblos, porque ha ido en aumento sobre nosotros su gracia y la verdad-fidelidad de Jehová es para la eternidad. ¡Aleluya (*id est*: ¡Alabad a Jehová!)

Salmos, 117.

BIBLIOGRAFÍA

A. BAILLY, *Dictionnaire Grec Français*, Hachette, París 1963 (Vigesimasexta edición), ISBN: 2-01-001306-9.

Antología de la Poesía Norteamericana (Selección, versión y prólogo de Agustí Bartra / Edición bilingüe), UNAM (Nuestros Clásicos 11), México 1972 (Segunda edición).

Aristóteles (Introducción, traducción y notas de Carlos Mengino Rodríguez / Edición bilingüe), *Protréptico, una exhortación a la filosofía*, Abada Editores (Serie Filosofía), Madrid 2006 (Primera edición), ISBN: 84-96258-85-8.

Aristóteles (Traducción directa del Griego, introducción, exposiciones sistemáticas e índices de Hernán Zucchi), *Metafísica*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 2000 (Primera edición pocket), ISBN: 950-07-1724-7.

Aristotle (Traducción de Hugh Tredennick / Edición bilingüe), *Metaphysics: books I-IX*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen XVII: núm. 271, libros I-IX), Londres-Cambridge 2003 (Décima reimpresión), ISBN: 0-674-99299-7.

Aristotle (Traducción de Hugo Tredennick / Edición bilingüe), *Metaphysics: books X-XIV*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen XVIII: núm. 287, libros X-XIV), Londres-Cambridge 2006 (Novena reimpresión), ISBN: 0-674-99317-9.

BEATRICE K. RATTEY (Trad. M. Hernández Barroso), *LOS HEBREOS (A short history of hebrews)*, FCE (Colección: Breviarios 111), México 2005 (Quinta reimpresión), ISBN: 968-16-0699-X.

BENJAMIN DAVIDSON, *THE ANALYTICAL HEBREW AND CHALDEE LEXICON*, HENDRICKSON PUBLISHERS, Peabody Massachusetts 2006 (Primera edición, 1981 / duodécima impresión), ISBN-10: 0-913573-03-5, ISBN-13: 978-0-913573-03-7.

Biblia de Jerusalén (Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén, 2006 / De la edición francesa publicada por Éditions du Cerf, París, 1998),

Ediciones Folio, Barcelona 2006 (Nueva edición revisada y aumentada), ISBN: 84-413-2181-7 (obra completa: tres volúmenes).

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA (Masora de G. Weil / Revisión de Hans Peter Rügger / Editores: K. Elliger y W. Rudolph / Edición de Adrian Schenker), DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT, Stuttgart 1997 (Quinta edición), ISBN: 3-438-05222-9.

BIBLIA VULGATA CLEMENTINA (Preparada por Alberto Colunga y Lorenzo Turrado), BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS (B. A. C. 14), Madrid 2005 (Duodécima reimpresión), ISBN: 84-7914-021-6.

Bill T. Arnold and John H. Choi, *A guide to Biblical Hebrew Syntax*, Cambridge University Press, New York 2009 (Primera edición, 2003 / 8ª impresión), ISBN 978-0-521-53348-5.

Carlos Castaneda (Traducción de Juan Tovar / Prólogos de Octavio Paz y Walter Goldschmidt), *Las Enseñanzas de Don Juan: Una Forma Yaqui de Conocimiento* (*The Teaching of Don Juan [A Yaqui Way of Knowledge]*), FCE (Colección Popular: 126), México 2003 (Segunda edición, 2000 / Segunda reimpresión), ISBN: 968-16-6235-0.

Constantino Falcón Martínez, Emilio Fernández Galiano y Raquel López Melero, *DICCIONARIO DE LA MITOLOGÍA CLÁSICA*, Alianza Editorial (Sección humanidades / El Libro de Bolsillo 791 y 792), Madrid 1988 (Quinta reimpresión), ISBN: 84-206-1961-2 (obra completa).

Desiderio Macías Silva, *Introducción al estudio de las etimologías griegas y latinas*, UNAM, México 1985 (Primera edición), ISBN: 968-837-610-8.

El Noble Corán (Traducción y comentario de Abdel Ghani Melara Navío), el Complejo del rey Fad para la edición del texto del Noble Corán, Medina al-Munawwara, año 1417 de la Hégira (1996-1997).

Émile Benveniste (Trad. Juan Almela), *Problemas de lingüística general I y II*, Siglo XXI editores, México 2001 (Vigesimaprimera edición), ISBN: 968-23-0029-0 (obra completa: dos volúmenes).

Ernest Fenollosa / Ezra Pound (Introducción y versión de Salvador Elizondo), *LOS CARACTERES DE LA ESCRITURA CHINA COMO MEDIO POÉTICO*, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA (Colección: MOLINOS DE VIENTO 1), México 1980 (1ª Edición), ISBN: 968-597-143-9.

Fernando Lázaro Carreter, *Diccionario de términos filológicos*, Editorial Gredos (Colección: Biblioteca Románica Hispánica: dirigida por Dámaso Alonso / III. Manuales, 6), Madrid 1987 (Tercera edición 1968 / 7ª reimpresión), ISBN: 84-249-1111-3.

Fernando Savater, *Loor al leer*, Aguilar (Colección: Crisol XXI), Madrid 2008 (Reimp.), ISBN: 978-84-03-09890-9.

Francis M. Cornford, *De la Religión a la Filosofía*, Editorial Ariel (Filosofía), Barcelona 1984, ISBN: 843448708X, 9788434487086.

Fustel de Coulanges (Estudio preliminar de Daniel Moreno), *LA CIUDAD ANTIGUA*, Editorial Porrúa (Colección: "Sepan cuantos..." / Núm. 181), México 1989 (Séptima edición), ISBN: 968-432-532-0.

G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield (Versión española de Jesús García Fernández), *LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: HISTORIA CRÍTICA CON SELECCIÓN DE TEXTOS*, GREDOS (BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA: BHF 63), Madrid 1994 (Segunda edición, 1ª reimpresión), ISBN: 84-249-1249-7.

Gary D. Pratico and Miles V. Van Pelt, *Basics of Biblical Hebrew Grammar*, Zondervan (Second Edition), Michigan 2007, ISBN: 978-0-310-27020-1.

Gary D. Pratico and Miles V. Van Pelt, *Biblical Hebrew* (adapted from *Basics of Biblical Hebrew* by Gary D. Pratico and Miles V. Van Pelt), Zondervan (Study Guides), Michigan 2005, ISBN-10: 0-310-26295-X, ISBN-13: 978-0-310-26295-4.

George Steiner (Trad. Marí Cándor / Prólogo de Mario Vargas Llosa / Introducción de Rob Rieman), *LA IDEA DE EUROPA (The Idea of Europe)*, FCE / Ediciones Siruela, México 2007 (Primera reimpresión), ISBN: 978-968-16-7866-1.

Giovanni Garuti, *Corso di grammatica latina*, Japadre Editore (Miscellanea selecta-1), L' Aquila 1967 (Primera edición).

Hans Georg Gadamer (Trad. Joan Josep Mussarra), *El Inicio de la Filosofía Occidental (Der Anfang der Philosophie)*, Paidós (Colección: Paidós Studio / Num. 112), Barcelona 1999 (Segunda edición revisada y ampliada), ISBN: 84-493-0191-2.

HESÍODO (Estudio general, introducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba / Edición bilingüe), *TEOGONÍA*, UNAM (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA), México 1986 (Segunda edición), ISBN: 968-837-017-7.

Homer (Traducción de A. T. Murray, revisada por George E. Dimock / Edición bilingüe), *Odyssey: books 1-12*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen I: núm. 104, libros 1-12), Londres-Cambridge 1998 (Primera edición, 1919 / Segunda edición, 1995 / Reimpresión con correcciones), ISBN: 978-0-674-99561-1.

Homer (Traducción de A. T. Murray, revisada por George E. Dimock / Edición bilingüe), *Odyssey: books 13-24*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen II: núm. 105, libros 13-24), Londres-Cambridge 2004 (Primera edición, 1919 / Segunda edición, 1995 / Reimpresión con correcciones, 1998 / Recomposición), ISBN: 0-674-99562-7.

Homer (Traducción de A. T. Murray, revisada por William F. Wyatt / Edición bilingüe), *Iliad: books 1-12*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen I: núm.

170, libros 1-12), Londres-Cambridge 2003 (Primera edición, 1924 / Segunda edición, 1999 / Reimpresión con correcciones), ISBN: 978-0-674-99579-6.

Homer (Traducción de A. T. Murray, revisada por William F. Wyatt / Edición bilingüe), *Iliad: books 13-24*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen II: núm. 171, libros 13-24), Londres-Cambridge 2003 (Primera edición, 1925 / Segunda edición, 1999 / Reimpresión con correcciones), ISBN: 978-0-674-99580-2.

HOMERO (Introducción, versión rítmica y notas de Rubén Bonifaz Nuño / Edición bilingüe), *ILÍADA*, UNAM (BIBLIOTHECA SCRIPTORVM GRAECORVM ET ROMANORVM MEXICANA), México 2008 (Primera reimpresión de la segunda edición), ISBN: 978-970-32-0674-2.

Homero (Traducción de Luis Segalá y Estalella / Guía de Lectura por Graciela Esther Maglia de Ferrari), *la Odisea*, Editorial Oveja Negra, Bogotá 1993 (Primera edición), ISBN: 958-06-0727-3.

Homero (Traducción, introducción y notas de Alberto Pulido Silva), *Iliada*, SEP (Colección: Cien del Mundo), México 1986 (Primera edición), ISBN: 968-29-0159-6 (obra completa: dos volúmenes).

Homero (Versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella), *la Odisea / Himnos o Proemios / Batracomiomaquia*, Editorial Época, México 1982 (Primera edición).

J. WINIECKI, *HEBRAÍSMOS ESPAÑÓLES / VOCABULARIO DE RAÍCES HEBREAS EN LA LENGUA ESPAÑOLA*, UNAM (Colección: EDICIONES FILOSOFÍA Y LETRAS), México 1959 (Primera edición).

James Strong, *NUEVA CONCORDANCIA STRONG EXHAUSTIVA, CONCORDANCIA EXHAUSTIVA DE LA BIBLIA (Basada en New Strong's Exhaustive Concordance of the Bible)*, Editorial Caribe, Miami Florida 2002 (Primera edición), ISBN: 0-89922-382-6.

JEAN HUMBERT, *SYNTAXE GRECQUE*, ÉDITIONS KLINCKSIECK (TRADITION DE L' HUMANISME VIII), París 1986 (Tercera edición, sexta reimpresión), ISBN: 2-252-02532-8.

JOSÉ M. PABÓN S. DE URBINA, *Diccionario manual griego-español*, BIBLOGRAF S/A (Vox), Barcelona 1988 (Decimoséptima edición, reimpresión), ISBN: 84-7153-192-5.

José Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Aguilar (Colección: Crisol XXI), Madrid 2008 (Reimp.), ISBN: 978-84-03-09882-4.

Joseph de Maistre (Trad. María Tabuyo y Agustín López), *Tratado sobre los sacrificios (Éclaircissement sur les sacrifices)*, sextopiso (Colección: clásico sextopiso), Madrid 2009 (Primera edición en español), ISBN: 13: 978-84-96867-49-9.

Juan Coderch Sancho, *Diccionario español-griego*, Ediciones Clásicas, Madrid 1997 (Primera edición), 84-7882-299-2.

Kyle M. Yates (Edición revisada por Juan José Owens / Traducción del inglés de S. Daniel Daglio), *Nociones Esenciales del HEBREO BÍBLICO*, CASA BAUTISTA DE PUBLICACIONES (CBP / Tema: 1 Hebreo 42056), El Paso Texas 2005 (Undécima edición), ISBN: 0-311-42056-7.

LA BIBLIA LATINOAMERICANA (Edición revisada en 2005), San Pablo, Madrid 2006 (123ª edición), ISBN: 84-285-0415-6.

Leo Strauss y Joseph Cropsey (compiladores / Trad. Leticia García Urriza), *Historia de la Filosofía Política (History of Political Philosophy)*, FCE, México 2006 (Primera edición en español de la tercera en inglés, 1993 / Quinta reimpresión), ISBN: 968-16-3738-0.

LOS FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: De Homero a Demócrito (Prólogo, traducción y notas de Federico Ferro Gay), SEP (Colección: Cien del Mundo), México 1987 (Primera edición), ISBN: 968-29-0597-4.

Martín Heidegger (Trad. Ángela Ackermann Pilári), *Introducción a la Metafísica*, Gedisa (Grupo: Ciencias Sociales / Subgrupo: Filosofía / Código: 2.346), Barcelona 1995 (Segunda edición), ISBN: 84-7432-421-1.

MOISÉS CHÁVEZ (LÉXICO HEBREO COMPLETO / LÉXICO ARAMEO ASIMILADO / COORDINACIÓN CON LA R.V.A / ÍNDICE ESPAÑOL-HEBREO), *DICCIONARIO DE HEBREO BÍBLICO*, Mundo Hispano (Tema: Hebreo-Diccionarios 42094), El Paso Texas 1997 (Tercera edición), ISBN: 0-311-42094-X.

PEDRO PERICAY FERRIOL, *Gramática griega*, Ediciones Ariel, Barcelona 1959 (Quinta edición).

PLANQUE, ANÉME, LERMINIAUX, GHILAIN, DETELLE (trad. Antonio Planas, C.M.F.), *Gramática griega*, Aldus, S.A. (Textos “Palaestra”), Barcelona 1949.

Plato (Traducción de R. G. Bury / Edición bilingüe), *Timaeus · Critias · Cleitophon · Menexenus · Epistles*, Harvard University Press (Loeb Classical Library / Volumen IX: núm. 234), Londres-Cambridge 1929 (Primera edición), ISBN: 978-0-674-99257-3.

Platón (Introducción: Juan D. García Bacca), *Diálogos / Platón / Tomo II: Hippias Mayor / Ión / Fedro*, UNAM (Nuestros Clásicos 29), México 1978 (Segunda reimpresión).

Platón (Traducciones, introducciones y notas por M.^a Ángeles Durán y Francisco Lisi), *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*, Editorial Gredos (Colección: Biblioteca Clásica Gredos, 160), Madrid 2002 (Primera edición, 1992 / 2^a reimpresión), ISBN: 84-249-1475-9.

Rodolfo Mondolfo (Prólogo de Risieri Frondizi / Traducción de Oberdan Caletti), *Heráclito, Textos y problemas de su interpretación*, Siglo XXI editores, México 1989 (Primera edición, 1966 / Segunda edición, corregida y aumentada, 1971 / Novena edición), ISBN: 968-23-0277-3.

SANTA BIBLIA, ANTIGUO Y NUEVO TESTAMENTO (Antigua versión de Casiodoro de Reina, revisada por Cipriano de Valera: RVA), SOCIEDADES BÍBLICAS EN AMÉRICA LATINA, Korea 1983 (Revisión de 1960), UBS / LAC 1983-250M.

Santiago Segura Munguía, *Diccionario etimológico latino-español*, Anaya, Madrid 1985 (Primera edición), ISBN: 84-7525-306-7.

SEPTUAGINT WITH APOCRYPHA: GREEK AND ENGLISH (traducción de Sir Lancelot Charles Lee Brenton), HENDRICKSON PUBLISHERS, Peabody Massachusetts 2007 (Primera edición, duodécima reimpresión), ISBN: 978-0-913573-44-0.

Stephen W. Hawking (Traducción de Miguel Ortuño / Introducción de Carl Sagan), *Historia del tiempo (A brief history of time. From the Big Bang to black holes [1988])*, PLANETA-AGOSTINI (Colección: Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo 1), Barcelona 1992 (Primera edición), ISBN: 84-395-2169-3.

תהילים / SALMOS / HEBREO ESPAÑOL, EDITORIAL JERUSALEM DE MÉXICO, México.

THE GREEK NEW TESTAMENT (Editado por Kurt Aland, Matthew Black, Carlo M. Martini, Bruce M Metzger y Allen Wirkgren, con la cooperación del Institute for New Testament Textual Research), American Bible Society, New York 1975 (Tercera edición: con Introducción en Castellano), ISBN: 3-438-05222-9.

Traducción del Nuevo Mundo de las Santas Escrituras (Una traducción revisada basada en la versión de 1984 en inglés, pero consultando fielmente los antiguos textos hebreo y griego), WATCHTOWER BIBLE AND TRACT SOCIETY OF NEW YORK, New York 1987 (Tercera edición).

Umberto Eco (Traducción de Ricardo Pochtar), *El nombre de la rosa (Il nome della rosa)*, Representaciones Editoriales S. A. (Colección: Palabras en el tiempo 148),

México 1985 (Primera edición en México, 1982 / Tercera edición, 1985 / Cuarta edición), ISBN: 84-16-1148-7.

V. Fontoynt (Adaptación española de la cuarta edición francesa por L. Robot Armendia), *Vocabulario griego*, Sal Terrae (Biblioteca Comillensis), Santander 1966 (4ª Edición española).

W. W. Rand, *Diccionario de la Santa Biblia*, Grupo Nelson, Nashville Tennessee 2006 (4ª impresión), ISBN: 978-0-89922-726-9.

Werner Jaeger (Traducción de Joaquín Xirau: libros I y II, y de Wenceslao Roces: libros III y IV), *Paideia: los ideales de la cultura griega (Paideia, Die Formung des Griechischen Menschen)*, FCE, México 1985 (Primera edición en español en un volume, 1957 / Séptima reimpresión), ISBN: 968-16-0106-8.

WERNER JAEGER (Traducción de José Gaos), *ARISTÓTELES*, FCE, México 2002 (Séptima reimpresión), ISBN: 968-16-1602-2.

WILLIAM L. HOLLADAY, *A CONCISE HEBREW AND ARAMIC LEXICON OF THE OLD TESTAMENT (BASED UPON THE LEXICAL WORK OF LUDWIG KOEHLER AND WALTER BAUMGARTNER [Lexicon in Veteris Testamenti Libros])*, WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY, MICHIGAN 1988 (Primera edición, segunda reimpresión), ISBN: 978-0-8028-3413-3.

WILLIAM W. GOODWIN, *Greek grammar*, Macmillan Education L. T. D., ST. MARTIN'S PRESS, Hong Kong 1982 (Reimp.), ISBN: 0-333- 03429-5.