



08

ISSN: 2539 - 2530
ISSN Digital: 3028-4201

Scripta Manent

Revista de la Licenciatura en Español y Filología Clásica

Apoyan

Facultad de Ciencias Humanas
Programa de Gestión de Proyectos
División de Acompañamiento Integral

Bienestar 
SEDE BOGOTÁ



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

REVISTA SCRIPTA MANENT

NÚMERO VIII - 2023

ISSN 2539-2530 ISSN EN LÍNEA 3028-4201

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas

Sede Bogotá

Scripta Manent es una revista estudiantil que divulga contenidos de filología clásica, historia y cultura antigua grecolatina, estudio del español y pedagogía de la lengua materna. Sus autores son estudiantes, egresados e interesados en el estudio y la divulgación de estos temas a la comunidad universitaria y al público en general.

Contacto **SCRIPTA MANENT**

scripta_fchbog@unal.edu.co 

/ScriptaManentUN 

@scriptamanent.un 

Universidad Nacional de Colombia

Cra 45 No 26-85 Edificio Uriel Gutiérrez

Sede Bogotá

www.unal.edu.co

Contacto PGP

proyectoug_bog@unal.edu.co 

pgp.unal.edu.co 

/gestiondeproyectosUN 

@PGPunal 

issuu.com/gestiondeproyectos 

El material expuesto en esta edición puede ser distribuido, copiado y expuesto por terceros si se otorgan los créditos correspondientes. Las obras derivadas del contenido del presente volumen/número deben contar con el permiso del (de los) autor(es) de la obra en cuestión. No se puede obtener ningún beneficio comercial por esta publicación.

Las ideas y opiniones presentadas en los textos de esta edición son responsabilidad exclusiva de sus respectivos autores y no reflejan necesariamente la opinión de la Universidad Nacional de Colombia

Rectora

Dolly Montoya

Vicerrector

José Ismael Peña Reyes

Director Bienestar Sede Bogotá

Yuli Edith Sánchez Mendoza

Jefe de División de Acompañamiento Integral

Zulma Edith Camargo Cantor

Coordinador Programa Gestión de Proyectos

William Gutiérrez Moreno

Decano de la Facultad de Ciencias Humanas

Carlos Guillermo Páramo Bonilla

Directora Bienestar Ciencias Humanas

Eucaris Olaya

EQUIPO EDITORIAL

Docente que acompaña y avala el proyecto

Juan Felipe González Calderón

Coordinación

María Fernanda Romero Cortés / David Felipe González Uribe

Pre-edición

Leidy Carolina Feo Romero / David Felipe González Uribe / Jorge

Andrés Parra Hurtado / María Fernanda Romero Cortés / Laura

Sofía Sabogal Moreno

Evaluadores

Iván Daniel Orozco Roncancio / Oscar Orlando Vargas Silva

Corrección de Estilo PGP

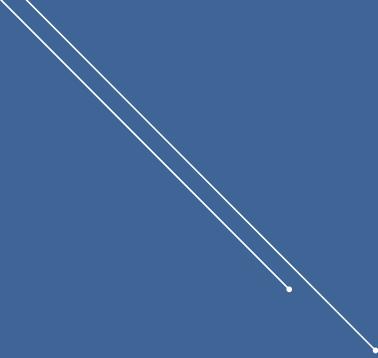
Manuela Rondón Triana

Diana Consuelo Luque Villegas

Diseño y diagramación PGP

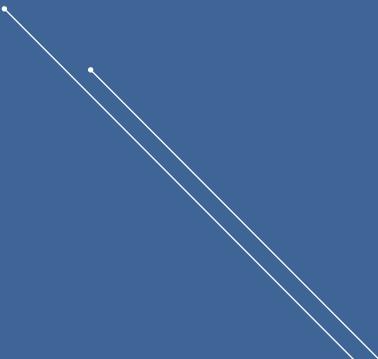
Gabriela Amaya Vásquez

Jose Castro Garnica



Scripta Manent

Revista de la Licenciatura en Español y Filología Clásica



8

Editorial

*David Felipe
González Uribe*

*Leidy Carolina
Feo Romero*

12

Heródoto, el padre del humanismo comprensivo

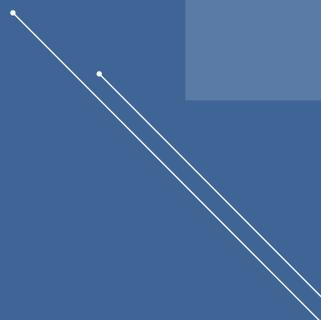
*Juan Pablo
Remolina Schneider*

C O N T

22

Sobre Met. Z 14 (Met. Z 1039a24-26)

*Andrés Felipe
Chauta Velandia*



31

**Traducción al latín con
comentario del soneto
“¡Ah de la vida!... ¿Nadie
me responde?”
de Francisco de Quevedo**

*Sabrina
Moliner*

E N I D O

37

NORMAS DE PUBLICACIÓN

Comité Editorial



Editorial

David Felipe González Uribe

Subcoordinador revista estudiantil *Scripta Manent*
dgonzalezu@unal.edu.co

Leidy Carolina Feo Romero

Miembro comité editorial revista estudiantil *Scripta Manent*
lfeo@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Cultura es un concepto inmenso, variable y subjetivo. Puede verse como un todo ya que reúne en un mismo conjunto conocimientos, creencias, prácticas artísticas, lineamientos morales, costumbres, hábitos y capacidades de los diferentes miembros de una comunidad específica. Cada persona que ha intentado delimitar el concepto se ha perdido en las incontables ramificaciones que puede acuñar (Taylor y Kahn, 1975, p.29). No obstante, Javier García y Rafael Pulido (1994) proponen que hay un factor innegable en la práctica cultural de una civilización: la transmisión de su conocimiento, ya sea científico, histórico, religioso o de cualquier otra índole. Este puede autotransmitirse o ser transmitido, tener diferentes grados de intencionalidad o ser adquirido con diferentes grados de consciencia, pero no puede evitarse que, cualquier individuo que entre en contacto con una sociedad quede embadurnado en sus conocimientos y comportamientos (pp. 88-94). Las comunidades han llenado sus prácticas cotidianas con métodos de comunicación que satisfacen este propósito de la mejor forma posible. Entre estos métodos tenemos la escritura: el tallado de palabras sobre una superficie que sigue un código delimitado. Ella les ha permitido a las sociedades comunicarse a través del tiempo y el espacio, rompiendo la barrera de inmediatez que exige la oralidad, brindando una transmisión de ideas sin precedentes, una conversación congelada en el *momentum* que les posibilita a las nuevas generaciones aprender de su pasado y reconstruirlo.

Este proceso dialógico constante entre pasado y presente resulta, indudablemente, necesario para fomentar nuestro desarrollo, ya como individuos, ya como miembros de una sociedad, pues permite la depuración del pensamiento moderno a partir del análisis diacrónico de la antigüedad. Consecuentemente, se puede entender la necesidad de una revisión crítica que permita dar puntos de comparación entre el presente y el pasado lo más imparciales posibles. Este proceso se podría organizar según lo descrito por



Gabriel Comparato (2019), quien propone que el análisis diacrónico de culturas puede verse permeado por espacios nostálgicos que se interponen en la revisión de contextos epocales, suscitando giros interpretativos y semióticos que dificultan la labor reconstructiva. Por esto, dice Comparato, debe darse una comparación cíclica que permita desglosar y deslindar las interpretaciones modernas de sus raíces antiguas (p. 314). De este modo, la forma en que desarrollamos estas conversaciones debe realizarse con cuidado, ya que no podemos pretender llevarlas tal cual se habrían tenido sincrónicamente, sino que deben realizarse respondiendo a los contextos sociales que intervienen en la vida cotidiana de los interlocutores. Entonces, ¿qué formas tenemos desde la filología para establecer estos diálogos con dichas características? Esta es una de las preguntas que buscamos responder constantemente como filólogos en formación.

Para poder dar respuesta a dicha pregunta, primero debemos desglosar las partes que la componen; a saber, es necesario determinar qué se entiende por Filología y qué disciplinas áreas del conocimiento reúne, lo que nos da el marco para entender qué diálogos nos permite establecer. Según Gumbrecht, la Filología es “una constelación de habilidades académicas orientadas a ocuparse del cuidado de textos históricos” (2007, p. 14). Asimismo, Nietzsche ve a la filología como la unión de tres naturalezas; (i) la historia, en tanto que busca comprender las manifestaciones cambiantes de individualidades específicas, (ii) la ciencia natural, ya que trata de revisar en el hombre el instinto del lenguaje y su uso, y (iii) la estética, que utiliza los lentes de la actualidad para desentrañar el mundo de la “antigüedad clásica” (1869, p. 49-50).

Así pues, para esta octava entrega de la revista *Scripta Manent*, nos encontramos ante tres aproximaciones diferentes con respecto a la revisión, análisis y transmisión de los textos clásicos. Estos diálogos con el pasado son presentados mediante artículos pueden categorizarse dentro de las tres naturalezas que propone Nietzsche. De esta manera, el primer diálogo que mantendrá la Grecia clásica con sus interlocutores de la Revista será bajo la naturaleza nietzscheana de la Historia. Una parte de los análisis diacrónicos que se pueden realizar respecto a los textos clásicos consiste en revisar y evidenciar el nacimiento de corrientes ideológicas y teóricas a partir de estos. Varios de los antecedentes de lo hoy conocido como pensamiento occidental son frutos de raíces helénicas. Como ejemplo de este ejercicio, Juan Pablo Remolina presenta su artículo *Heródoto, padre de un humanismo comprensivo*. En este, el autor expone algunos de los motivos por los cuales se sustenta la tesis propuesta en el título. El humanismo comprensivo es una corriente contraria al humanismo “universalizante” identificable en las prácticas historiográficas de sus contemporáneos. Para este análisis, Remolina sostiene que, en sus Historias, Heródoto da muestra de ideas que, posteriormente, fueron fundamentales para que las ciencias sociales se desligaran de los estándares de la filosofía positivista.

La siguiente conversación, también con la Grecia del siglo IV a.C., tiene un toque lingüístico. Siguiendo a Nietzsche, ahora es tiempo de que la naturaleza de ciencia natural inmiscuida en la práctica filológica salga a la luz. Inicia así con el análisis *sobre Metafísica Z 14 1039a 24-26* realizado por Andrés Felipe Chauta. En este

artículo, el autor busca brindar un balance entre las posibles interpretaciones que se pueden tener de los términos ἰδέα, γένος y εἶδος en la *Metafísica* de Aristóteles (Z14) para proveer una aproximación a las implicaciones respecto de la doctrina platónica que supone adoptar uno u otro planteamiento exegético, a partir de una revisión de los textos platónicos *Parménides*, *Fedón* y *Fedro*. En este número también podemos encontrar un texto con una tipología diferente a la argumentativa llevada en los ya presentados, una traducción creativa. Esta se inscribe en el campo estético de la Filología y está conectada con la pedagogía, área cercana a esta revista, por su afiliación con la Licenciatura en Español y Filología clásica.

En conexión con lo último, como otros campos del conocimiento, la investigación en educación posee un elemento teórico que es sometido a experimentación para su revisión y depuración. Como muestra de esto, Contreras-Barceló, en su investigación sobre el uso de estrategias creativas en el aula de clase, adoptó una postura activa respecto a la investigación en aula, basándose en las propuestas de Piaget, Cropley y Padget respecto a ver las actividades evaluativas de índole creativa como espacios de estímulo para la curiosidad y capacidad de reflexionar. Ellas, a la vez, fomentan habilidades cognitivas de orden superior, como los procesos inferenciales. Contreras-Barceló centró su estudio en la lectura literaria y la creatividad en formación inicial de docentes. Utilizando como evidencia la triangulación de datos obtenidos a partir de diferentes ejercicios evaluativos realizados por estudiantes durante sus prácticas docentes en

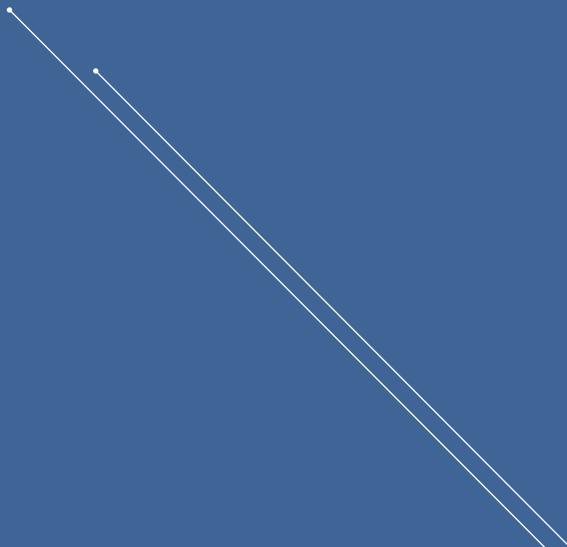
el área de Literatura, concluyó que “la elaboración de una reescritura creativa de la obra [a evaluar] les obligó [a los estudiantes] a profundizar más en la lectura de la obra, para después asociar ideas, crear metáforas, símbolos y ser originales e imaginativos” (2023, p. 10).

Gracias a dicha postura, los factores pedagógicos de la [re]escritura creativa y de los análisis estéticos necesarios para poder llevarla a cabo se convierten en muestras idóneas de procesos de apropiación, aplicación y revisión de conocimientos disciplinarios sobre los elementos lingüísticos y culturales de la época clásica. Es en este marco que se sitúa el texto de traducción de Sabrina Molinero. En su trabajo *Traducción al latín con comentario del soneto “¡Ah de la vida!... ¿Nadie me responde?” de Francisco de Quevedo*, busca explorar las relaciones y tensiones entre métrica y sintaxis al realizar una traducción. Esto se hace por medio de la traducción del soneto al latín en endecasílabos falecios, identificando las dificultades lingüísticas del proceso a la vez que propone soluciones prácticas a estas.

Tal como se puede evidenciar en esta presentación, el presente número de la revista da muestra de diferentes procesos dialógicos entre la antigüedad y la modernidad. Este número da cuenta de lo variopinta que es la práctica filológica y muestra lo que realizan los estudiantes de letras clásicas. Este número es para ti y para toda persona que disfrute de encontrarse a sí misma en medio de los clásicos grecolatinos.

REFERENCIAS

- Comparato, G.** (2019). Entre antropología, estudios culturales y turismo: una propuesta de reflexividad disciplinar diacrónica. *Pasos, Revista de Turismo y Patrimonio cultural*. 17(2), 312-327. <https://www.redalyc.org/journal/881/88165873005/88165873005.pdf>
- Contreras-Barceló, E.** (2023). Lectura y creación. Un estudio sobre lectura literaria y creatividad en formación inicial de docentes. *Ocnos, Revista de estudios sobre lectura*. 22(2). <https://www.revistaocnos.com/index.php/ocnos/article/view/383/726>
- García, J. y Pulido, R.** (1994). Antropología de la educación, el estudio de la transmisión-adquisición de cultura. Eudema. antropología horizontes.
- Gumbrecht, H. U.** (2007). *Los poderes de la filología: dinámicas de una práctica académica del texto*. (Aldo Mazzucchelli, Trad.). Universidad Iberoamericana.
- Nietzsche, F.** (1869). *Homero y la filología clásica*. Lección inaugural. Basilea
- Taylor, E. y Kahn, J.** (1975). *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Anagrama.



Heródoto, el padre del humanismo comprensivo

Juan Pablo Remolina Schneider

Estudiante del pregrado en Historia y de la Maestría en Historia. Universidad Nacional de Colombia.

jpremolinas@unal.edu.co

RESUMEN

PALABRAS CLAVE:

Historia
Ciencias Sociales
Heródoto
Historia de Grecia
Humanismo

El presente ensayo expone algunos de los motivos por los cuales se puede considerar a Heródoto de Halicarnaso (480 - 425 a.C.) como el padre del humanismo comprensivo, contrario al humanismo “universalizante”, que pregonaban sus contemporáneos. Esto se debe a que en sus *Historias*, específicamente en el libro I, están presentes en germen algunas ideas que, posteriormente, fueron fundamentales para que las ciencias sociales se desligaran de los estándares de la filosofía positivista; específicamente, la asimilación de un relativismo cultural, la postura interpretativa atenta a los sentidos y significados concretos de los actores y el análisis crítico.



A lo largo del siglo XIX, bajo el amparo de la filosofía positivista, las diferentes ciencias humanas tendieron a adoptar los métodos y modelos de las ciencias naturales con el fin de obtener el estatus de ciencia y garantizarse así su legitimidad. Los padres fundadores de las ciencias humanas,¹ las cuales se empezaron a consolidar a finales del siglo XIX en Europa, buscaron adaptar el método científico a sus respectivas disciplinas. Bajo esta óptica, Wilhelm Wundt, Lewis Morgan, Herbert Spencer y Émile Durkheim plantearon como objetivo de sus respectivas disciplinas la formulación de leyes universales. Frente a esta tendencia generalizante hacia la que se estaban dirigiendo las ciencias humanas, en Alemania se dieron intensos debates liderados por historiadores y filósofos, entre los cuales se encontraban pensadores kantianos como Schmoller, Rickert, Simmel y Weber, que planteaban la necesidad de diferenciar entre las “ciencias naturales” y las “ciencias de la cultura”. Las primeras debían centrarse en “los aspectos compartidos y homogéneos de los fenómenos” (Weber, 2001, p. 311) y cubrir “estos aspectos con toda una red de conceptos y leyes generales”, mientras que las segundas, “la historia individualizante y las disciplinas afines, se interesan en el carácter especial de acontecimientos y objetos concretos, especialmente de los que tienen sentido y significación como acontecimientos culturales” (Weber, 2001, p. 311).

Teniendo en cuenta esta distinción, Max Weber planteó su idea de una sociología comprensiva, como una ciencia que tenía por objetivo “entender, interpretándola, la acción social para de esta manera explicarla causalmente en sus desarrollos y efectos” (Weber, 2014, p. 129). Weber, que tuvo una importante formación histórica, tenía claro que para entender la acción humana

¹ Puntualmente, la psicología, la lingüística, la antropología y la sociología.

no era posible encontrar sentidos objetivamente correctos ni metafísicamente asegurados en relación con el proceder de los hombres, sino que su única vía de acceso era interpretar los motivos concretos y los sentidos subjetivamente pensados por los actores mismos. Por ende, el sociólogo y el historiador debían concentrarse en estudiar el mundo de los hechos concretos y los motivos puntuales de las acciones humanas, y dejar los planteamientos universales y las leyes generales a los filósofos y demás científicos.

Se podría decir, guardando la distancia histórica y los contextos intelectuales disímiles que separan a estos dos autores, que Heródoto en el siglo V a. C. se encontraba en una posición parecida a la de Max Weber en el siglo XIX. Los principales filósofos del tiempo de Heródoto (como Platón) cultivaron géneros discursivos que tenían como objetivo plantear conocimientos universales sobre lo humano y veían con desprecio el trabajo del historiador, que investigaba cuestiones humanas concretas en una temporalidad determinada. Pues, como bien lo afirma Colingwood (2014), “en términos generales, el pensamiento antiguo de los griegos muestra una tendencia muy marcada, no solo incompatible con el desarrollo del pensamiento histórico, sino que fundada, por así decirlo, en una metafísica rigurosamente ahistórica” (pp. 79-80). Incluso Tucídides mismo, que es considerado como uno de los seguidores de Heródoto y el continuador de su legado, planteaba que la finalidad de la investigación era obtener, de manera inductiva, leyes generales sobre lo humano, o al menos conocimientos capaces de trascender los límites de un determinado momento histórico. Dice sobre los resultados de su inquisición a través de testimonios directos (ἐκ τεκμηρίων) que

será suficiente que los juzguen útiles quienes deseen examinar la verdad de lo sucedido y de lo que acaso sea de nuevo similar y parejo, teniendo en cuenta las circunstancias humanas. Queda como una posesión para siempre más que como objeto de certamen para oír un instante. (Tucídides, Historia de la Guerra del Peloponeso, I. 22)

Por su parte, la investigación de Heródoto no tenía una pretensión de universalidad. Su trabajo se limitaba a inquirir sobre “las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros y, en especial, el motivo y mutuo enfrentamiento” (*Historias*, I. 1). Como lo plantea Colingwood (2004), “el principal interés de Heródoto está en los hechos mismos, mientras que el de Tucídides se concentra en las leyes según las cuales acontecen los hechos” (pp. 90-91). Teniendo en cuenta lo anterior, los objetivos del presente ensayo son, en primer lugar, exponer algunos de los motivos por los cuales se puede considerar a Heródoto como el padre del humanismo comprensivo, contrario al humanismo “universalizante” y de lo inmutable que pregonaban sus contemporáneos.² En segundo lugar, se pretende explicar cómo en

² Por ejemplo, para Platón, uno de los problemas fundamentales de la filosofía era el de los universales. Por esta razón, la mayoría de los diálogos platónicos (*Fedón*, *Fedro* o el *Banquete*) giraban en torno a la posibilidad de plantear conceptos universales sobre cuestiones como el alma humana (*Fedón*) o el amor (*Fedro* y el *Banquete*), dejando a un lado las particularidades históricas, sociales y culturales que los determinaban.



sus *Historias*, específicamente en el Libro I, están presentes algunas ideas que, posteriormente, serán fundamentales para que las ciencias sociales se aparten, paulatinamente, de los estándares propuestos por la filosofía positivista; específicamente, la asimilación de un relativismo cultural, la postura interpretativa atenta a los sentidos y significados concretos de los actores y el análisis crítico.

Heródoto nació entre el 490 y el 480 a.C. en el puerto comercial cario de Halicarnaso,³ una región griega que, a principios del siglo V a.C., estaba sometida al dominio Persa. El haber nacido en una región sometida por el Imperio Persa, que además era un importante puerto comercial del Egeo, le permitió a Heródoto tener un acercamiento más cotidiano con los exponentes de culturas diferentes a la griega, lo cual cultivó en él una especial sensibilidad por el pensamiento y las formas de vida de los demás. Desde muy joven, se exilió de su ciudad natal y pasó gran parte de su vida en las ciudades de Samos, Atenas y Turios, pero también fue un incansable viajero que logró recoger de primera mano datos suficientes para caracterizar los pueblos “bárbaros” que se enfrentaron y trabaron combate contra los griegos entre el 490 a.C. y el 479 a.C.

A pesar de que el tema central de sus historias fue las guerras médicas (490 a.C. - 479 a.C.), Heródoto vivió y escribió sus libros durante el período entre la guerra contra los persas y la Guerra del Peloponeso, y, por lo tanto, debió reunir sus testimonios de personas mayores que él. Heródoto redactó sus nueve libros⁴ durante el período de auge de Atenas conocido como “El Siglo de Oro de Pericles”, que fue un momento de esplendor de las artes y las letras.⁵ Heródoto fue un testigo directo de la grandeza alcanzada por Atenas durante el siglo V a.C. y sus historias se pueden entender como un monumento para glorificar las acciones de los hombres que dieron la victoria a los griegos y que sentaron las bases del esplendor de su mundo frente al de los “bárbaros”. Por esta razón, sus “investigaciones” llegaron incluso al círculo de Pericles y, probablemente, fueron presentadas en varias ocasiones en el ágora ateniense.

A pesar de su estrecha vinculación con el mundo griego, Heródoto fue un exiliado⁶ y elaboró sus “investigaciones” (ἱστορίης) no con el estricto propósito de ensalzar la cultura griega, sino con el objetivo explicar las razones detrás del conflicto entre griegos y bárbaros. A diferencia de los mitógrafos, este historiador encuentra dichas razones en el terreno de lo humano. Siguiendo a Martínez Lacy (2004), “si Heródoto hubiera pensado que el triunfo griego en las guerras médicas había sido natural, nunca se hubiera preocupado por investigar cuáles fueron los factores humanos que produjeron ese resultado” (p.38).

3 Ubicado actualmente en el territorio de Turquía.

4 Esta agrupación en nueve libros no fue el resultado del trabajo de Heródoto, sino fue una clasificación póstuma creada por los editores alejandrinos.

5 Período en el que se destacaron nombres de ilustres figuras como el escultor y arquitecto Fidias, el poeta trágico Sófocles, el filósofo Sócrates y Heródoto mismo.

6 Como la mayoría de “historiadores” que lo sucedieron (Tucídides y Jenofonte).

El concepto de “historia” que manejaba Heródoto estaba asociado, en el mundo griego, con los procesos utilizados en los asuntos públicos para cotejar la veracidad de diferentes testimonios. Por esta razón, lo que hizo para construir su relato fue simplemente “aplicar a los testimonios históricos el mismo tipo de crítica que por costumbre emplearía tratándose de testigos judiciales” (Collingwood, 1952, p. 31) en materia de procedimientos judiciales. Por lo tanto, Heródoto no dudó en dar la razón histórica a los que, desde su perspectiva, la tuvieran, sin importar si estos eran griegos o “bárbaros”. Al principio de su primer libro, cuando Heródoto hace mención de los raptos de mujeres como una de las posibles causas del inicio del enfrentamiento entre griegos y persas, señala que fueron los griegos los primeros en iniciar un conflicto bélico luego del rapto de Helena: “a raíz de entonces, los griegos, sin duda alguna, se hicieron plenos responsables, ya que fueron los primeros en irrumpir en Asia antes que los asiáticos lo hiciesen en Europa” (*Historias*, I. 4). Y añade, citando el punto de vista de los bárbaros, que “los persas, en realidad, consideran que raptar mujeres constituye una felonía propia de hombres inocuos, pero piensan que tener empeño en vengar los raptos es de insensatos, y de hombres juiciosos no concederles la mayor importancia” (*Historias*, I. 4). En la cita anterior se puede ver que Heródoto, a lo largo de su narración, está dispuesto a conceder la razón a cualquiera de los dos bandos si los testimonios se lo indican y, adicionalmente, a entender el punto de vista y los valores de los otros. En este sentido, Heródoto no considera los valores griegos como universales, pues en diferentes puntos de la narración asume una especie de relativismo moral que le permite comprender con mayor detalle las razones humanas que detonaron los diferentes sucesos. En contra del universalismo de los filósofos, el historiador

exhibe al hombre como un agente racional, es decir, que su función es en parte descubrir lo que el hombre ha hecho y en parte por qué lo ha hecho. Heródoto, en efecto, no reduce su atención a los simples acontecimientos; los considera humanísticamente en cuanto actos de seres humanos que tuvieron sus motivos para obrar del modo en que obraron (Collingwood, 1952, p.31)

Para el pensamiento filosófico que se empezó a consolidar a lo largo de los siglos V y IV a. C., los únicos fenómenos que eran susceptibles de ser conocidos (y de ser objeto de *ἐπιστήμη* o de “conocimiento”) eran aquellos que tenían un carácter inmutable y sobre los cuales se podía plantear una teorización universal. Esta concepción llevó a Aristóteles a valorar al pensamiento histórico por debajo de la filosofía y de la poesía:

El historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa; sería posible versificar las obras de Heródoto, y no por eso dejarían de ser historia. La diferencia está en que el historiador dice lo que ha sucedido, y el poeta lo que podría suceder. Por eso la poesía es más filosófica y elevada que la historia, pues la poesía dice más bien lo general y la historia lo particular. (*Poética*, IX. 5)



Por su parte, el tipo de conocimiento histórico propuesto por Heródoto se circunscribía únicamente a la comprensión de hechos particulares (razones humanas concretas) y fenómenos de tipo cambiante (como la felicidad y la fortuna humanas). En las *Historias* de Heródoto no es posible encontrar leyes inmutables, pues el único universal propuesto por el autor es el cambio. Dice Heródoto al principio de primer libro:

seguiré adelante en mi relato ocupándome por igual de las pequeñas y de las grandes ciudades de los diferentes pueblos, ya que las que antaño eran grandes, en su mayoría son ahora pequeñas; y las que en mis días eran grandes, fueron antes pequeñas. En la certeza, pues de que el bienestar humano nunca es permanente, haré mención de unas y otras por igual. (*Historias*, I. 5)

Dentro del relato de Heródoto el cambio es uno de los principales dinamizadores y se puede considerar como una de las ideas centrales dentro de su filosofía de la historia. En el diálogo imaginario que Heródoto propone entre Solón (638 a. C. - 558 a.C.) y el rey Lidio Creso (560 a.C. - 546 a.C.) se reitera uno de los *leitmotiv*⁷ transversales a su primer libro: el bienestar humano no es permanente. Solón le dice a Cresos que no es posible saber si él (Cresos) puede considerarse como el hombre más feliz del mundo hasta que se tenga conocimiento sobre el momento de su muerte. Le dice Solón al rey lidio:

por lo tanto, Cresos, el hombre es pura contingencia. Bien veo que tú eres sumamente rico y rey de muchos súbditos, pero no puedo responderte todavía a la pregunta que me hacías sin saber antes que has terminado felizmente tu existencia. (Heródoto, *Historias*, I. 32)

Posteriormente, las palabras de Solón toman un tinte profético dentro de la narración, pues el rey de los lidios, que estaba rodeado de riquezas, salud y bienestar, al final de su vida cae como esclavo de Ciro debido a uno de los reveses de la fortuna.⁸ La centralidad de esta idea del cambio no era rara dentro del mundo griego y no fue Heródoto el primero en proponerla como centro de su visión del mundo. De hecho, uno de los más destacados filósofos presocráticos, Heráclito de Éfeso, la propuso como centro de su filosofía. Por su parte, Heródoto, que vivió varios acontecimientos que transformaron de manera radical el mundo de los griegos y el mundo bárbaro, no podía concebir la historia como una ciencia de la permanencia o de leyes que proponen un orden natural:

su conciencia de lo histórico no fue conciencia de una secular tradición que modelara la vida de una generación tras otra según un patrón uniforme, sino que era una conciencia violenta, cambios catastróficos de un estado de cosas a su opuesto, de la pequeñez a la grandeza, de la soberbia a la degradación, de la dicha a la infelicidad. (Collingwood, 1952, p.34)

⁷ La idea o temática central que se repite a lo largo de la obra.

⁸ Específicamente es víctima de un castigo a las acciones de Giges, uno de sus familiares ascendientes.

La centralidad de la idea de cambio que se puede ver en las *Historias* de Heródoto no implicaba la imposibilidad de la formulación de leyes para los fenómenos físicos (φυσικός), que tienen un carácter permanente, sino que implicaba considerar aquellos acontecimientos determinados por las acciones humanas como ajenos a las leyes que rigen la naturaleza de las cosas y más determinados por las leyes de la ética y de la política. En la medida en que la situación presente solo podía ser comprendida mediante un análisis de las acciones humanas concretas que la hicieron posible, el historiador debía acercarse a un conocimiento verdadero a partir de las causas específicas que la propiciaron y no a partir del recurso a leyes universales. Como lo propone Ricardo Martínez Lacy, los procesos revolucionarios de los siglos VI y V a.C. que le permitieron a varias polis griegas hacerse con sus instituciones democráticas

al sustituir un orden social por otro mediante la participación popular (hicieron) evidente, para todo el pueblo, que el orden natural no incluye el orden sociopolítico y que éste^(sic) forma parte de las convenciones sociales humanas y no entra en la naturaleza de las cosas. (Martínez, 2004, p. 38)

Otro elemento dentro de las *Historias* que permitiría considerar a Heródoto como el padre del humanismo comprensivo son sus descripciones de las costumbres de los otros pueblos que trabaron combate con los griegos.⁹ Siguiendo a Hartog (2003), se puede decir que Heródoto utiliza las descripciones de las costumbres y monumentos de los otros pueblos como una especie de espejo para delinear los contornos de la identidad del mundo griego. Heródoto busca entender las costumbres de otros en contraste con las del mundo griego: “los lidios, por otra parte, tienen costumbres muy similares a las de los griegos, con la excepción de que constituyen a sus hijas” (*Historias*, I, 93), o “los persas [...] no tienen por norma erigir estatuas, templos ni altares; al contrario, tachan de locos a quienes lo hacen; y ello porque [...] no han llegado a pensar, como los griegos, que los dioses sean de naturaleza humana” (*Historias*, I, 131).

En todo caso, el uso de descripciones etnográficas, que Heródoto heredó probablemente de sus antecesores los logógrafos, no solo busca probar la superioridad griega, pues Heródoto no duda en elogiar los usos y costumbres de los otros pueblos. En el libro I destaca a los lidios por ser los primeros hombres en utilizar monedas de oro y plata y en comerciar al por menor; de los persas, aprueba el hecho de que prohíben aplicar la pena de muerte y que ninguno de sus hijos ha cometido patricidio; y, de los babilonios, rescata la magnitud de sus ciudades y la calidad de sus embarcaciones. De todas formas, Heródoto no se interesó en estos pueblos por sí mismos, estas unidades sociales ocupaban el escenario de la historia únicamente en la medida en que entraban en contacto con el mundo griego y en que eran actores dentro del tema central de su relato, el conflicto entre griegos y bárbaros:

⁹ En el libro I, Heródoto habla de los lidios, los persas, los babilonios y los masagetas.



si tal fue la razón por la cual Heródoto nos habla de los persas, no por eso se crea que se interesó en ellos por sí mismos; para él los persas no eran sino los enemigos de los griegos, enemigos dignos y honorables, ciertamente; pero al fin y al cabo sólo ^(sic) eso, enemigos. (Collingwood, 1952, p. 44)

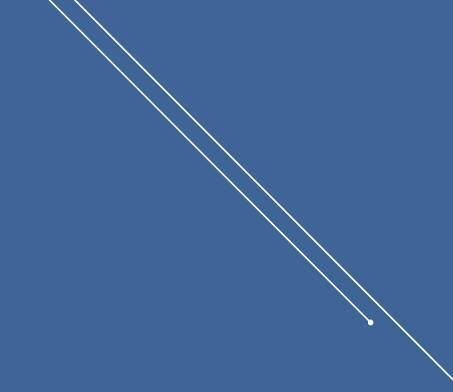
A pesar de lo anterior, Heródoto no solo describió de manera superficial las costumbres y acciones de los hombres de los pueblos considerados por él como bárbaros, sino que, además, en varias ocasiones propuso una mirada interpretativa de las costumbres y acciones de estos sujetos históricos. Heródoto en diferentes ocasiones intentó dilucidar el porqué de las acciones y costumbres de los otros con el fin de enriquecer su comprensión de los hechos y para esto aludió a los sentidos mentados de los actores mismos. Por ejemplo, cuando habla de algunas de las costumbres de pueblos muy lejanos en sus usos a los de los griegos, se remite a los sentidos mentados propuestos por estos mismos pueblos. Cuando habla de las creencias de los masagetas destaca que “el único dios que adoran es el sol, a quien sacrifican caballos” y añade que “la razón de este sacrificio es la siguiente: (que) al más rápido de los dioses le ofrendan el animal más rápido de todos” (*Historias*, I. 216). Para Heródoto, solo era posible interpretar los hechos humanos a partir de una mirada comprensiva que lograra dilucidar los sentidos y significados que los hicieron posibles.

Heródoto, con sus *Historias*, introdujo una nueva forma de conocimiento que iba en contracorriente con la episteme imperante en el momento, que consistía en una “metafísica rigurosamente anti-histórica” (Collingwood, 1952, p. 32). Esta nueva forma de conocimiento debía ser eminentemente humanística, pues los procesos que debía explicar, es decir, los acontecimientos militares y políticos, solo podían entenderse siguiendo el hilo de las acciones humanas en sus causas y desarrollos. Esta disciplina también debía ser sensible al cambio, pues el presente solo sería comprensible a partir del retorno de acontecimientos que ya se esfumaron, pero que no dejan de producir sus efectos. Y, finalmente, debía ser una ciencia atenta a la particularidad de los hechos, pues los acontecimientos con los que debía tratar, no era posible explicarlos por medio de leyes y causas universales. De esta manera, la historia se empezó a perfilar como una nueva forma de conocimiento con capacidad para comprender fenómenos propios que se le escapaban a la filosofía con su tendencia universalizante. En este sentido, solo el pensamiento histórico era capaz de comprender coyunturas como las Guerras Médicas y la Guerra del Peloponeso, no porque estas hubieran ocurrido en el pasado,¹⁰ sino por la capacidad de esta nueva forma de conocimiento de captar la acción humana en sus causas, consecuencias y desarrollos específicos, cuestión que no pretendió hacer la filosofía por considerarla una labor inferior.

De una manera similar a como la historia logró enriquecer el pensamiento humanístico griego a partir de su deslindamiento de la filosofía, durante los siglos XIX y XX las ciencias del hombre plantearon nuevos horizontes al pensamiento humano cuando se empezaron a separar de los presupuestos de la

¹⁰ Pues Heródoto y Tucídides fueron contemporáneos de estos hechos y nunca utilizaron la palabra historia para referirse a “las cosas del pasado”.

filosofía positivista. Como se puede ver en la obra de eminentes figuras decimonónicas, como Marx, Nietzsche y Freud, el pensamiento histórico fue un ingrediente clave para que las humanidades desistieran de la búsqueda de universales trascendentales y se decantaran por análisis que privilegiaran el estudio de las discontinuidades, los cambios y los quiebres dentro de las dinámicas humanas. En contra de los grandes pensadores, como Ranke y Hegel, que buscaron utilizar la historia para la búsqueda de leyes universales y de diferentes formas de totalización, los historiadores y humanistas que se desligaron de los presupuestos de la filosofía positivista han intentado restituir lo más propio de esta forma de pensamiento que se remonta a la antigüedad clásica.



Bibliografía

1. Historiografía

Adrados, F. (1992). “Introducción”. En *Historia. Libros I y II* (Carlos Schrader, Trad.). Gredos. pp 7-67.

Collingwood, R. G. (1952). *La idea de la historia*. Fondo de Cultura Económica. Recuperado de: <https://horomicos.files.wordpress.com/2019/06/collingwood-r.-g.-idea-de-la-historia-1952.pdf>

Hartog, F. (2003). *El espejo de Heródoto: ensayo sobre la representación del otro*. Fondo de Cultura Económica.

Martinez Lacy, R. (2004). *Historiadores e historiografía de la Antigüedad clásica*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2001). *Biografía de Max Weber*. Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (2014). “Conceptos Sociológicos Fundamentales”. En: *Economía y Sociedad*. (Francisco Gil Villegas, Trad.). Fondo de Cultura Económica, pp.5-19.

2. Fuentes Primarias Traducidas

Aristóteles. (1974). *Poética*. (Valentín García Yerba, Trad. y Ed.). Gredos.

Heródoto. (2020). *Historias. Libros I y II*. (Carlos Schrader, Trad.). Gredos.

Tucídides. (2021). *Historia de la Guerra del Peloponeso. Libro I*. (Francisco Romero Cruz, Trad. y Ed.). Cátedra.



Sobre Met. Z 14 (Met. Z 1039a24-26)

Andrés Felipe Chauta Velandia

Estudiante del pregrado en Español y Filología Clásica.
Universidad Nacional de Colombia

afcahutav@unal.edu.co

RESUMEN

PALABRAS CLAVE:

Platón
Aristóteles
Universales
Metafísica
Ideas

El presente texto pretende hacer un balance de algunas posibles interpretaciones de los términos *ιδέα*, *γένος* y *εἶδος* en *Met. Z 14 1039a 24-26*. La finalidad de tal balance es dar cuenta de algunas de las implicaciones respecto de la doctrina platónica que supone adoptar uno u otro planteamiento exegético del *Met. Z 14*. No obstante, no es el propósito del texto dar una respuesta definitiva al debate.



Los postulados filosóficos que Platón presenta a lo largo de su obra fueron y aún siguen siendo un punto de referencia para la historia de la filosofía. Esto es evidente cuando se revisa la obra filosófica que ha sido escrita tanto en la modernidad como en la antigüedad. Adicionalmente, ha sido constantemente el centro de muchas discusiones entre los estudiosos, dado que muchas veces no es claro cómo se debe entender la doctrina platónica. Esa dificultad, que surge cuando se busca esclarecer lo que está en juego en la postura filosófica de Platón, se puede atestiguar en múltiples ocasiones. En efecto, en el mismo corpus platónico se pueden encontrar, al menos, dos presentaciones de la Teoría de las Ideas: una epistemológica y otra ontológica. Sin embargo, la diversidad de formulaciones de esta doctrina no se limita a estos dos modos de plantearla, puesto que también se pueden encontrar varias versiones ontológicas de ella.

La misma situación debe enfrentarse cuando se analizan las referencias a Platón que se encuentran en los escritos de otros autores. Entre estos últimos, el caso de Aristóteles es digno de mención. Este filósofo en múltiples ocasiones se remite a la doctrina platónica de manera expositiva o crítica, aunque en muchas de ellas no es totalmente explícito el modo en que las presentaciones de la doctrina platónica corresponden a la exposición de ella que se encuentra en la obra de Platón. Un ejemplo de lo anterior es la controversial caracterización de la Teoría de las Ideas que el estagirita hace en *Met. A 6*.^{1 2}

1 En este capítulo de la *Metafísica* Aristóteles presenta la doctrina platónica. No obstante, lo hace de una manera que no corresponde a la Teoría de las Ideas que tradicionalmente se puede encontrar en los diálogos: el estagirita le atribuye a Platón una doctrina según la cual, además de los particulares sensibles y las Ideas, existen otras entidades: las Realidades Matemáticas (cfr. *Met. A 6 987b 14-18*), la Unidad y la Díada Grande- Pequeño (cfr. *Met. A 6 987b 29-988a 1*). La postulación de la existencia de entidades distintas de las Ideas y los particulares sensibles supone ciertas dificultades para la caracterización de la doctrina platónica. La razón de esto es que, tal como es presentada en el *Fedón* o el *Parménides*, la Teoría de las Ideas supone un fuerte dualismo que no está en juego en *Met. A 6* y es planteado de diversas maneras en el corpus platónico. Otro aspecto de la versión de la Teoría de las Ideas que es problemático, al momento de contrastarla con la versión que encontramos en el corpus platónico, es el carácter de las Ideas. En *Met. A 6*, Aristóteles afirma que, según Platón, los elementos que componen las Ideas son la Unidad y la Díada Grande- Pequeño, la primera sería su componente “formal” y la segunda su componente “material” (cfr. *Met. A 6 987b 19-21*). Esta caracterización de las Ideas como entidades compuestas supone dificultades respecto a la doctrina de las Ideas que se presenta en los diálogos platónicos, ya que, por ejemplo, en el *Fedón* se plantea la distinción entre los particulares sensibles y las Ideas parcialmente en virtud del carácter compuesto de los primeros y simple de las segundas (cfr. *Phaed. 78b4-78e5*).

2 Para un tratamiento más detallado de esta cuestión véase Steel (2012).

Ese mismo caso se da en *Met. Z* 14. En este capítulo de *Met. Z* Aristóteles refuta la postulación de las formas (ιδέας) como entidades (οὐσίαις) separadas de la especie (εἶδος). No obstante, este pasaje ha sido objeto de discusión: al momento de determinar sus implicaciones teóricas dentro de la doctrina aristotélica y en lo que respecta a la postura platónica, se han presentado ciertas dificultades. Así pues, se han dado diferentes posibles interpretaciones a este capítulo. Por ejemplo, algunos académicos afirman que el objeto de crítica en el texto son las Ideas platónicas³, mientras que otros sugieren que el objeto de crítica es la postulación como entidades de cierto tipo de universales introducida por el Aristóteles mismo.⁴

En el presente texto no pretendo dar una solución definitiva a este debate, sino analizar los términos en que es formulada en *Met. Z* 1039a24-26 la doctrina que será objeto de crítica en *Met. Z* 14, con el objetivo de determinar si en las primeras líneas de este capítulo de la *Metafísica* se encuentra una presentación de la Teoría platónica de las Ideas. Para ello, me limitaré a tratar solo las dos posibles interpretaciones que he mencionado, y tendré en cuenta principalmente la formulación de la doctrina de las Ideas en el *Parménides* y el *Fedón*, así como diferentes pasajes de la *Metafísica* de Aristóteles. Además, consideraré el trabajo de algunos de los estudiosos que se han ocupado de esta cuestión.

Dicho esto, para su análisis dividiré el pasaje en tres partes del siguiente modo:

- (I.) De estas mismas consideraciones se deduce con claridad lo que sucede también
- (II.) a quienes afirman que las formas (ιδέας) son sustancias (οὐσίαις) separadas
- (III.) y, a la vez, componen la especie (εἶδος) a partir del género (γένος) y las diferencias. (*Met. Z* 1039a 24- 26)⁵.

I.

Respecto a la primera parte del fragmento que nos ocupa, la cual liga *Met. Z* 14 a la conclusión de *Met. Z* 13, se puede remarcar que *Met. Z* 13 podría interpretarse como una refutación a la Teoría de las Ideas que podemos encontrar tanto en el *Fedón* como en el *Parménides* (*Phaed.* 73a4-74e8, *Parm.* 128e5- 135c3). Ciertamente, en este capítulo se concluye que no hay entidades (οὐσίαις) de predicados comunes (*Met. Z* 1038b34- 1039a14)⁶.

³ Véase Teloh (1979).

⁴ Véase Woods (1967).

⁵ Traducción propia.

⁶ Dicho de otra forma, se concluye que ni los universales son entidades (οὐσίαις) ni hay entidades (οὐσίαις) en virtud de las cuales se predicán universales de particulares, *e.g.*, ni “animal” es una entidad (οὐσία), ni hay un animal en sí, según el cual se predica “animal” de “caballo”; de otro modo, entre otros problemas, se caería en el argumento del tercer hombre (*Met. Z* 13 1038b34-1039a14).



Otra prueba de esta referencia a la doctrina platónica podría ser la mención del argumento del tercer hombre en la crítica que encontramos en *Met. Z* 1039a2-3. En consecuencia, podría afirmarse que en *Met. Z* 14 el estagirita estaría introduciendo una crítica a una teoría que caería en los mismos problemas de la doctrina platónica, tal como sería una en la que se afirme que los universales “lógicos” que presenta Aristóteles, *i.e.*, conceptos⁷, son entidades (οὐσίαις) separadas, o a una versión “epistemológica” de la Teoría de las Ideas⁸.

Por su parte, *Met. H* 1 podría ser muy dicente en este punto, pues en este apartado de *Met. H*, siguiendo a Burnyeat (2011), se encontraría una “recapitulación” de *Met. Z*, en la cual se propone la postulación de las Ideas platónicas como objeto de una discusión futura (pp. 62-65). En el pasaje Aristóteles dice: “En cuanto a las Ideas (ιδεῶν) y a las Realidades Matemáticas (μαθηματικῶν), las someteremos a investigación posteriormente, puesto que algunos afirman de ellas que existen aparte de las entidades sensibles” (*Met. H* 1042a22-24).

Este fragmento sugeriría que Aristóteles aún no ha tematizado propiamente una Teoría de las Ideas que puede asociarse a Platón. Esto apoyaría una interpretación no platónica no solo de *Met. Z* 13, sino también de *Met. Z* 14, ya que *Met. H* 1 implicaría que la Teoría de las Ideas, en tanto objeto de una investigación futura, no ha sido tematizada propiamente.

Esta interpretación no platónica de *Met. Z* 13-14 se podría apoyar adicionalmente en la coincidencia que existe entre la Teoría de las Ideas presentada como objeto de indagación futura en *Met. H* 1 y la doctrina atribuida a Platón en *Met. A* 6. En efecto, en ese capítulo de *Met. A* se sostiene que Platón proponía la existencia de las Ideas y las Realidades Matemáticas como objetos independientes respecto de los objetos sensibles. De manera textual, Aristóteles asevera lo siguiente:

<Platón> afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas (εἶδη) existen los Objetos Matemáticos (μαθηματικὰ), distintos de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles y de las Formas (εἶδος), porque hay muchos semejantes, mientras que cada Forma (εἶδος) es solamente una y ella misma. (*Met. A* 987b 14-18)⁹.

⁷ Véase la presentación de “uno” como predicado en *Met. I* 1053b9-1054a19.

⁸ Se plantea una versión epistemológica de la Teoría de las Ideas en función de la manera en que la doctrina platónica es introducida en algunas obras. En el *Fedón*, por ejemplo, la postulación de las Ideas responde a la necesidad de un criterio que permita definir analíticamente el carácter de las propiedades de entidades materiales (cfr. *Phaed.* 72e3-74a1). Para una presentación epistemológica de la teoría de las Ideas, véase también *Parm.* 128e5-135c3, EN I 1096b35-1097a 14 y *Sobre las Ideas* 79.1-80-7.

⁹ Traducción propia.

A la luz de este pasaje, parece que Aristóteles atribuye a Platón la afirmación de que tanto las Ideas (εἶδη) como las Realidades Matemáticas (μαθηματικά) son entidades separadas. Ciertamente, el planteamiento de *Met. A 6* concuerda con el que se presenta en *Met. H 1*.¹⁰

De esta manera, basándonos en la unidad ZHΘ que defiende Burnyeat (2011), con base en la presentación del libro Z que aparece en *Met. H 1*, se han demostrado ciertas dificultades para una interpretación de *Met. Z 13-14*, según la cual en este capítulo se refuta la teoría platónica de las Ideas. Por otra parte, se ha planteado que es posible argumentar que en *Met. Z 14* se tematizan las Ideas como “entidades separables”.

II.

Antes de continuar con el análisis de las demás partes del pasaje, es necesario primero señalar algunas dificultades respecto al sentido de los términos “ιδέα”,¹¹ “εἶδος” y “γένος” en este pasaje, pues, al relacionarlos con su uso en Platón, se puede asumir una sinonimia: a.) entre “ιδέα” en *Met. Z 14* y “εἶδος” en el *Parménides*, b.) tanto entre “ιδέα” como “εἶδος” en *Met. Z 14* y “εἶδος” en Platón, o c.) entre “γένος” en *Met. Z 14* y “εἶδος” en el *Parménides*.

Si aceptamos la primera sinonimia,¹² la doctrina en *Met. Z 14* no concordaría con la dualidad particulares-Ideas que encontramos en la presentación de la teoría de las ideas en el *Parménides* (*Parm.* 128e5- 130b6) y en el *Fedón* (*Phaed.* 78b4-78e5), ya que, según la tesis que encontramos en la tercera parte del pasaje, no habría solo dos categorías ontológicas; el género (γένος) y la diferencia, en tanto elementos constitutivos de la especie (εἶδος), estarían en una categoría diferente tanto a la de las Ideas como a la de la especie (εἶδος), dado que serían anteriores a esta.

Lo anterior también sería problemático aún si se interpretara esta afirmación de acuerdo con la versión de la teoría de las Ideas que encontramos en *Met. A 6*, pues, a pesar de que en esta se reconocen unos principios aparte de las Ideas y los particulares, estos no concordarían con el género (γένος) y la diferencia en *Met. Z 14* (*Met. A 987b15-25*). Además, si se sostuviera que la diferencia es una Idea, tendría que sostenerse, como en el caso de la igualdad, que hay Ideas de relativos, lo cual podría ser problemático,¹³ aunque en el *Fedón* se deduzca la existencia de las Ideas a partir de este último caso (*Phaed.* 73a4-74e8). Con todo esto en mente, al afirmar esta primera posible

¹⁰ En este punto, es necesario tener en cuenta que la versión de la Teoría de las Ideas que aparece en *Met. A 6*, difiere en varios aspectos de la versión que podemos encontrar tanto en el *Fedón* como en el *Parménides*. De esta manera, el argumento presentado en este texto solo responde a la versión de la doctrina platónica que aparece particularmente en *Met. A 6* y que parece estar en juego en *Met. H 1*.

¹¹ Este término parece ser usado por Platón como sinónimo de “εἶδος” en el *Parménides* y el *Fedón* (*Parm.* 132c, *Phaed.* 109b).

¹² Aunque no es claro que también lo haga en *Met. Z*, en *Met. H 1* Aristóteles parece aceptarla (*Met. H 1042a11-24*).

¹³ Véase *Sobre las ideas* 82. 11- 83. 30.



sinonimia en *Met. Z 14*, habría tensiones tanto con una versión de esta teoría platónica más cercana a la que encontramos en Aristóteles, según la cual la teoría de las Ideas no sería dualista,¹⁴ como con la versión dualista que encontraríamos en el *Fedón* y en el *Parménides*.

Por otro lado, si mantenemos la segunda sinonimia entre “εἶδος” en Platón e “ιδέα” y “εἶδος” en *Met. Z 14*, según la propuesta que encontramos en la tercera parte del pasaje, se tendría que sostener una tesis que no es del todo compatible con la doctrina platónica, dado que no es del todo claro que las Ideas en los diálogos platónicos puedan ser caracterizadas como *causae sui*. Ciertamente, afirmar la sinonimia entre las ιδέαι y los εἶδη, en este pasaje, implica que las ιδέαι, en tanto artífices de los εἶδη e idénticas a estos mismos, son causa y producto de la composición de los εἶδη, de manera que son anteriores y posteriores a sí mismas ontológicamente. Adicionalmente, incluso si solo se mantiene una parte esta sinonimia, a saber, la equivalencia del término “εἶδος” en Platón y en *Met. Z 14*, los εἶδη serían compuestos, de modo que cualquiera de estas opciones sería especialmente problemática a la luz de la presentación de las Ideas en el *Fedón*, en el que la dualidad particulares-Ideas se formula en términos de compuesto-simple respectivamente (*Phaed.* 78b4-78e5).

Si solo se mantiene la otra parte, *i.e.*, solo la sinonimia entre “εἶδος” en Platón e “ιδέα” en *Z 14*, el carácter ontológico de los εἶδη sería problemático, pues, ajustándose ya sea a una versión dualista o una no dualista de la teoría de las Ideas, en tanto opuestos a las Ideas o a las Ideas y los principios, estos corresponderían a los particulares,¹⁵ lo cual (además de conllevar los problemas ya expuestos de la primera parte de esta posible sinonimia), dado el uso de este término en cualquiera de estas versiones, no tendría sentido en la doctrina platónica y sería forzado mantenerlo en este pasaje. Así pues, es poco factible sostener esta segunda posible sinonimia o alguna de sus partes.

Finalmente, si aceptamos que los términos “género” (γένος) e “Idea” (εἶδος) son sinónimos en *Met. Z 14*, como parece ser en el *Parménides* (*Parm.* 129c2)¹⁶, además de los problemas ya expuestos de las dos posibles sinonimias anteriores, el carácter ontológico de las formas (ιδέας) no sería claro, pues en la segunda parte del fragmento son estas últimas las que se proponen como entidades (οὐσίαι) separadas y no el género (γένος). Por esta misma razón, atribuirle al género (γένος) realidad al modo de las entidades (οὐσίαι) separadas¹⁷ sería problemático, pues en *Met. Z 14* no se le atribuye al género (γένος) este tipo de realidad; se les atribuye a las formas (ιδέας).

14 Véase *Met.* A 6 987b14-25, H 1042a11-24 y *Sobre las Ideas* 82.11- 83. 30.

15 Véase la presentación de la dualidad simple-compuesto en *Phaed.* 78b4-78e5, el tercer modelo de las Ideas en *Parm.* 132c12-d4 y la formulación de la teoría de las Ideas tanto en *Met.* A 6 987b14-25 como en *Sobre las Ideas* 85.18- 88. 19.

16 Aristóteles también equipara hasta cierto punto estos dos términos (*Met.* H 1042a13-16).

17 La cual es una característica propia de las Ideas (εἶδος) (*Parm.* 132 a10-b1, 132c12-d4).

Ahora bien, incluso obviando lo anterior, el carácter de las especies (εἶδος) tampoco sería claro, pues como ya se ha mostrado son compuestos¹⁸ y no pueden ser equivalentes a las Ideas (εἶδος) en el *Parménides*, pues, al igual que en el caso de “género (γένος)”, en *Met. Z 14* no se predica de las especies (εἶδος) ser entidades (οὐσίας) separadas. En consecuencia, no podría aceptarse ninguna sinonimia entre “género” (γένος), “forma” (ιδέα) y “especie” (εἶδος) en este pasaje de *Met. Z 14* e “Idea” (εἶδος) en los diálogos, de modo que, se desligaría este pasaje de la doctrina platónica tanto de los diálogos como de *Met. A 6*.

III.

Habiendo aclarado lo anterior, la tesis que encontramos en la segunda parte del fragmento de *Met. Z 14*, en principio, podría ser atribuida a Platón sin problema. Esto si, por un lado, se asume la equivalencia entre los términos “ιδέα” en *Met. Z 14* y “εἶδος” en la presentación de la teoría de las Ideas que encontramos en el *Parménides*, y, por otro lado, se acepta que el uso del primero de estos términos es igual en ambos textos. La atribución sería posible puesto que la distinción entre particulares e Ideas, además de la realidad de estas últimas, está presente ya en el *Fedón* (*Phaed.* 100 c 3-7) y en el *Parménides* (*Parm.* 128e5- 130b6). Aristóteles también se la atribuye en *Met. A 6* (*Met. A 987b 8-11*).¹⁹

No obstante, es evidente, por lo expuesto anteriormente en § II., que las formas (ιδέα) no serían equivalentes a las Ideas platónicas, incluso si se acepta una interpretación “lógica” como la que presenta Kutschera (1995)²⁰ (p.12). Sin embargo, esto no impide que *Met. Z 14* pueda interpretarse como una crítica a la postulación de universales “lógicos” aristotélicos, conceptos, como entidades (οὐσίας) separadas, de manera que las formas (ιδέα) referirían a estos universales “lógicos” separados, los cuales serían, además, principio de las especies (εἶδος). Así pues, el uso de “ιδέα” y no de “εἶδος” en esta segunda parte de fragmento estaría justificado en la diferencia ontológica de las especies (εἶδος) y los universales “lógicos” postulados como entidades (οὐσίας), i.e., las formas (ιδέα). En consecuencia, no surgen las dificultades que se tienen al sostener que en este pasaje se tematiza la teoría platónica.

Dicho esto, la segunda afirmación que aparece en *Met. Z 14* tampoco supondría problemas para esta interpretación, pues la tesis de la composicionalidad de las especies (εἶδος) aparece también en la presentación de los términos medios en un mismo género que hace Aristóteles en *Met. I*. Consecuentemente, se dice en *Met. I 7*: “Las especies (εἶδη) existen a partir del género (γένος) y la diferencia” (cfr. *Met. I 7 1057a 7*).

¹⁸ De modo que no pueden ser equivalentes a las Ideas en el *Fedón*. Véase *Phaed.* 78b4-78e5.

¹⁹ En § I ya se ha remarcado la dificultad que supone este pasaje de *Metafísica* si lo comparamos con la presentación de la teoría de las Ideas que aparece en Platón. Véase el pie de página n. 6.

²⁰ Véase la nota al pie de página n. 5.



Lo mismo sucede al recalcar, siguiendo la interpretación de Rapp (1996) (basada en *Met.* Z 12, conjuntamente con la implicación que habría de entrada entre el género (γένος) y la diferenciación de sus especies (εἶδη)²¹, lo cual es problemático para la concepción de la sustancia como algo uno), que el género (γένος) no podría tener existencia más allá de sus especies (εἶδος), pues, que el género (γένος) no tenga realidad más allá de sus especies (εἶδος) no implica que las formas (ιδέας) no la tengan (pp. 166-167). De esa manera, además de evitar los problemas ya expuestos que habría al sostener la sinonimia entre “género” (γένος) e “Idea” (εἶδος) en el *Parménides*, no había tensiones entre esta segunda interpretación y las tesis que, a la luz de *Met.* I 7 y Z 12, estarían en juego en *Met.* Z 14, a saber: a.) la composicionalidad de las especies (εἶδη), b.) la implicación intrínseca del género (γένος) y la diferenciación de sus especies (εἶδη), c.) la negación de realidad del género (γένος) más allá de las especies (εἶδος), y d.) la realidad de las formas (ιδέας) más allá de las especies (εἶδος).

Cabe resaltar, además, que esta interpretación no solo concordaría con la teoría que encontramos tanto en *Met.* I 7 como en Z 12-13 y evitaría las tensiones ya expuestas de interpretar la crítica en este capítulo como refutación de la doctrina platónica que encontramos ya sea en los diálogos que nos ocupan en este texto o en pasajes de Aristóteles mismo, sino que también concordaría con la conclusión de *Met.* Z 16, en la que no se concluye la inexistencia de las Ideas (ιδέας) como entidades separadas; se concluye que ningún universal es entidad y que ninguna entidad se compone de entidades (cfr. *Met.* Z 1041a3-5).

IV.

De esta manera, hemos analizado, haciendo referencia tanto a textos de Platón como a pasajes de Aristóteles, los términos en los que estaría formulada la crítica que se encuentra en *Met.* Z 14. En el proceso se ha mostrado que es más plausible una interpretación de *Met.* Z 14 según la cual no es la doctrina platónica la que es objeto de crítica en este texto, sino la postulación de los universales aristotélicos, *i.e.*, conceptos, como entidades (οὐσίαι).

21 Una idea similar plantea Buchheim (1996).

REFERENCIAS

- Ariza, S.; Gerena, L. A.** (1996) Sobre las Ideas. *Ideas y Valores*, 102, 94-103.
- Bekker, I.** (1831) *Aristotelis Opera, vol. II.* Reimer.
- Burnet, J.** (1900) *Platonis Opera, vol. II.* Oxford University Press.
- Crespo, M. I.; di Camillo, S.; Santa Cruz, M. I.** (2000) *Las críticas de Aristóteles a Platón en el tratado Sobre las Ideas.* Editorial universitaria de Buenos Aires.
- Duke, E.A., Hicken, W. F., Nicoll, S. W. M., Robinson, D.B. y Strachan, J. C. G.** (1995). *Platonis opera, Tomus I.* Oxford University Press.
- Platón.** (1988). "Parménides". En García Gual, C. (Ed.) *Platón: Diálogos. Vol. V.* Gredos, pp.6-133.
- (1988). "Fedón". En García Gual, C. (Ed.) *Platón: Diálogos. Vol. III.* Gredos, pp.6-141.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

- Buchheim, T.** (1996). "Genesis und substantielles Sein: Die Analytik des Werdens in Buch Z der Metaphysik (Z 7- 9)". En: Aristoteles: *Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*. pp.105-135. Akademie Verlag.
- Burnyeat, M.** (2011). *A Map of Metaphysics Zeta.* Mathesis publications.
- Rapp, C.** (1996). Kein Allgemeines ist Substanz (Z 13, 14-16). Aristoteles: *Metaphysik. Die Substanzbücher (Zeta, Eta, Theta)*. Berlin: Akademie Verlag.
- Steel, C.** (2012). "Plato as seen by Aristotle (Metaphysics A6)". En *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum* (pp.1-42). Oxford University Press.
- Teloh, H.** (1979). Aristotle's Metaphysics Z13. *Canadian journal of Philosophy*, 9(1), 77-89.
- Von Kutschera, F.** (1995). *Platos "Parmenides"*. De Gruyter.
- Woods, M. J.** (1967). "Problems in Metaphysics Z," en J. Moravcsik (ed.), *Aristotle: A Collection of Critical Essays* (New York: Anchor), ch. 13, 215-238.



Traducción al latín con comentario del soneto “¡Ah de la vida!... ¿Nadie me responde?” de Francisco de Quevedo

Sabrina Molinero

Estudiante Licenciatura en Letras clásicas
Universidad de cordoba
sabrina.molinero@mi.une.edu.co

RESUMEN

PALABRAS CLAVE:

*Traducción creativa
Español-latín
Métrica
Sintaxis*

La presente propuesta busca explorar la traducción del castellano al latín. El objetivo de este ejercicio radica en sus múltiples beneficios, entre los cuales destaca el estudio y comprensión de textos antiguos, y la exploración de las relaciones y tensiones entre métrica y sintaxis. Para ello, se ha seleccionado un soneto de Francisco de Quevedo, que presenta grandes dificultades sintácticas en castellano (entre ellos, la sustantivación de verbos conjugados), y se ha explorado varios modos de traducirlo al latín en endecasílabos falecios. Se ha elegido este metro porque es bastante flexible debido a su carácter estíquico y a su cercanía al original castellano en cuanto a cantidad de sílabas.

Introducción

Francisco de Quevedo fue uno de los máximos exponentes del conceptismo, un movimiento literario y estilístico que floreció en la literatura española durante el siglo XVII. Se caracterizó por el uso ingenioso y sofisticado de la retórica, pues incluía juegos de palabras, paradojas, juegos de conceptos y una estructura elaborada. Se centró en transmitir ideas complejas y profundas a través de la brevedad, la agudeza y la concentración de significados. Para lograrlo, sus exponentes emplearon una variedad de recursos retóricos, como la antítesis, las metáforas ingeniosas y las paradojas. Los conceptistas utilizaban su estilo agudo tanto para satirizar como para criticar la sociedad, la política y la moralidad de la época. A menudo empleaban la ironía para señalar las contradicciones por las que atraviesa el ser humano. Pedraza Jiménez y Rodríguez Cáceres (1997, p. 121) dicen sobre Quevedo que “su poesía grave también se nutre de tropos y voces sorprendentes, de locuciones concisas y apretadas, aptas para expresar la intensa violencia del sentir o la fuerza del pensamiento”. En el soneto en cuestión, el poeta reflexiona sobre el sufrimiento que supone la fugacidad de la vida con una visión pesimista y melancólica.

En mi traducción al latín procuro mantener el espíritu del conceptismo, mediante el empleo de un vocabulario instalado en el sistema del latín clásico (o mejor dicho el tardorrepublicano y augustal), evitando neologismos, y una sintaxis lo más descarnada y concisa posible. Elijo el endecasílabo falecio porque es bastante flexible debido a su carácter estíquico y a su cercanía al original castellano en cuanto a cantidad de sílabas. El esquema es el siguiente:

– Ū – U U – U – U – Ū.

Texto original

“¡Ah de la vida!... ¡Nadie me responde?”

¡Ah de la vida!... ¡Nadie me responde?
¡Aquí de los antaños que he vivido!
La Fortuna mis tiempos ha mordido;
las Horas mi locura las esconde.

¡Que sin poder saber cómo ni a dónde [5]
la salud y la edad se hayan huido!
Falta la vida, asiste lo vivido,
y no hay calamidad que no me ronde.

Traducción

“Eheu! Nescio vita quid sit. O me!”

Eheu! Nescio uita quid sit. O me!
Quos annos ego longus ante uixi!
Cruda tempora Fors mea atque mordet;
has insania mi tegit et Horas.

Scire quomodo non potens ego angor [5]
et salus fugita et ubi esset aetas!
Fugit vita mea, altum adestque uictum;
multa sunt mala quae uagant apud me.



Ayer se fue; mañana no ha llegado;
hoy se está yendo sin parar un punto: [10]
soy un fue, y un será, y un es cansado.

En el hoy y mañana y ayer, junto
pañales y mortaja, y he quedado
presentes sucesiones de difunto.

Fluxit praeteritum et uenit futurum;
haec avi similis dies per undas. [10]
Quam fessum fore me fuisse et esse!

Cogo nunc heri cras meas in horas
ut cunas ita mortualia atra,
praesentes maneo ordines in umbris.

Comentario

1 Por cuestiones métricas, se cambia la formulación del primer verso. El sentido es el mismo. La ignorancia que señala la interrogación “¿Nadie me responde?” tiene su correlato en el verbo *nescio*. El sintagma “de la vida”, que se entiende “¿Qué es de la vida?”, tiene el correlato latino en *quid sit vita*, que se traduce “qué es la vida”. El sentido no cambia demasiado entre ambas expresiones. Soy consciente de que, en la poesía latina, no era considerado virtuoso el final en monosílabo (repetido en el v. 8). No obstante, elijo hacerlo porque destaca el carácter sentencioso y paratáctico propio del conceptismo.

2 **quos annos ego longus**, hipálage.

3 Estructura ABAB, para adaptar el orden SOV que sigue el original. Añado *cruda*, para resaltar su carácter negativo, que se extrae del espíritu del poema.

5 *Transpositio*: *Ego angor non potens scire et quomodo fugita (sit) salus et ubi esset aetas*. Naturalmente, como notará el lector, el verbo principal de la oración (*angor*) está ausente en el original. En construcciones pasivas (vid. *OLD* s.v. *ango* 4), tiene el sentido de “sentirse angustiado”. Considero preciso agregarlo para resaltar los sentimientos de ansiedad y congoja que se desprenden del texto original. La elección de la pasiva de *fugio*, por lo demás infrecuente en latín, está fundada en la expresión “se hayan huido”. Conste que planteo dos preguntas, donde Quevedo puso una sola: *quomodo fugita sit salus y ubi esset aetas*.

7 La expresión “falta la vida” está expresada por *fugit vita mea*; “asiste lo vivido”, por *altum adest uictum*. *Altum uictum*, naturalmente, está en nominativo singular neutro para marcar el paralelo con el texto de Quevedo. El adjetivo realza la asimetría que existe entre el pasado y lo que le queda al yo lírico por vivir.

8 **uagant**, lo esperable sería el deponente *uagantur*; en poesía arcaica se registra un uso activo. Vid. *OLD*, s.v. *uagor*.

9 En las últimas dos estrofas se observa un juego de palabras con los adverbios “hoy”, “ayer” y “mañana” y con los usos de los tiempos verbales. Esto intensifica el tono fuertemente angustiante del poema con respecto al paso del tiempo, su velocidad y sus males. En lugar de los adverbios *heri* y *cras*, que no pueden sustantivarse mediante artículos, elijo los participios *praeteritus*, *-a*, *-um* y *futurus*, *-a*, *-um* por su naturaleza nominal.

10 haec avi similis dies per undas. Me doy la libertad de modificar la expresión de la idea de Quevedo. Empleo dicción épica (cf. Verg. A. 4.252-258).

11 Sin duda el verso más difícil de traducir. Puesto que en latín no se puede sustantivar un verbo conjugado, porque no existe el artículo, acudo a los infinitivos. Nótese la aliteración del fonema /f/, al parecer, según lo dice Quintiliano, desagradable al oído: *nam et illa, quae est sexta nostrarum, paene non humana uoce uel omnino non uoce potius inter discrimina dentium efflanda est* (Quint. Inst. 12.10.29). Sonido y significado colaboran en expresar lo desagradable del paso del tiempo.

13 mortualia, de donde viene “mortaja”. Agrego el adjetivo *ater*, *-a*, *-um* para marcar el carácter lúgubre del tópico *tempus fugit*.

14 praesentes maneo ordines. Con la evidente oposición entre maneo y el sintagma *in* + acusativo, intento conservar la contradicción entre el resultativo “he quedado” y el atributo “presentes sucesiones”, que indica movimiento. El sintagma *in umbris* intenta recuperar la idea de “difunto” del último verso.

BIBLIOGRAFÍA

- Conte, G.B.** (Ed.) (2019). *P. Vergilius Maro: Aeneis*. De Gruyter.
- Francisco de Quevedo.** (2002). *Poemas metafísicos. Heráclito cristiano. Poemas morales. Tomo I*. Simancas.
- Leo, F.** (Ed.) (2015). *Plauti Comoediae* (Vol. II). Packard Humanities Institute. Recuperado el 14 de mayo de 2023 de: <https://latin.packhum.org/author/119>
- Lewis, C.T. y Short, C.** (1879). *A Latin Dictionary*. Harper and Brothers.
- Monge, F., Collard, A., Parker, A.A.** (1983). Conceptismo y Culteranismo. En F. Rico (Ed.) *Historia y Crítica de la Literatura Española III. Siglos de Oro: Barroco* (pp. 103-112). Editorial Crítica.
- OLD = Glare, P. G. W. y al.** (1968). *Oxford Latin Dictionary*. Oxford University Press.
- Pedraza Jiménez, F.B. y Rodríguez Cáceres, M.** (1997). *Las épocas de la literatura española*. Ariel.
- Quintiliano.** (2003). *L'Istituzione Oratoria. Volume secondo*. (R. Faranda y P. Peechiura, Eds.). Unione Tipografico-Editrice Torinese.



Scripta Manent

Revista de la Licenciatura en Español y Filología Clásica



N O R M A S D E
P U B L I C A C I Ó N

El Comité editorial de la Revista *Scripta Manent* invita a toda la comunidad académica a participar en la convocatoria para su próxima edición. Quienes estén interesados pueden enviar sus propuestas inéditas al correo electrónico scripta_fchbog@unal.edu.co. Por favor, considerar los siguientes criterios para la presentación de escritos e imágenes:

CRITERIOS DE CONTENIDO:

La revista *Scripta Manent* se enfoca en la difusión de contenidos relacionados con las siguientes áreas temáticas:

- Lenguas clásicas (gramática, evolución o descripción de aspectos de la lengua latina, griega o del indoeuropeo).
- Pedagogía de las lenguas clásicas.
- Literatura grecolatina.
- Literatura griega y latina de la Edad Media y del Renacimiento.
- Filosofía antigua de Grecia y Roma.
- Historia antigua de Grecia y Roma, o relacionada con estas dos culturas.
- Recepción e impacto de la cultura clásica en la actualidad: arte, filosofía, educación, ideas políticas y sociedad.
- Historia, gramática y literatura de la lengua española.
- Pedagogía del español (como lengua materna o extranjera).
- Humanismo y cultura escrita en Colombia.

CRITERIOS DE PRESENTACIÓN DE CONTRIBUCIONES:

- Documento en formato Word, Pages u otro editor de texto¹.
- Extensión máxima de 3500 palabras, sin contar las referencias bibliográficas.
- Incluir un resumen de máximo 100 palabras y 5 palabras clave.
- Fuente Arial, tamaño 12, interlineado 1,5, espaciado en 0,0.
- Para los textos en alfabeto griego u otros sistemas de escritura, revisar la fuente de acuerdo con los tipos de Unicode.
- Incluir traducciones al español de textos escritos en otras lenguas, entre comillas o a pie de página dependiendo de su extensión:
- Si es propia, use un pie de página donde lo especifique.
- Si es de otro autor, use la forma de referencia que corresponda.

¹ Scripta Manent está abierta a valorar distintas tipologías de escritos: reseñas, traducciones, entrevistas, investigaciones, textos de escritura creativa, etcétera.

CRITERIOS DE PRESENTACIÓN PARA IMÁGENES

- Resolución igual o superior a 300 ppp.
- Incluir una introducción o descripción de la imagen en un texto que no supere las ciento cincuenta (150) palabras. En este debe describirse la escena de la fotografía: participantes, lugar, actividad cultural o didáctica específica.

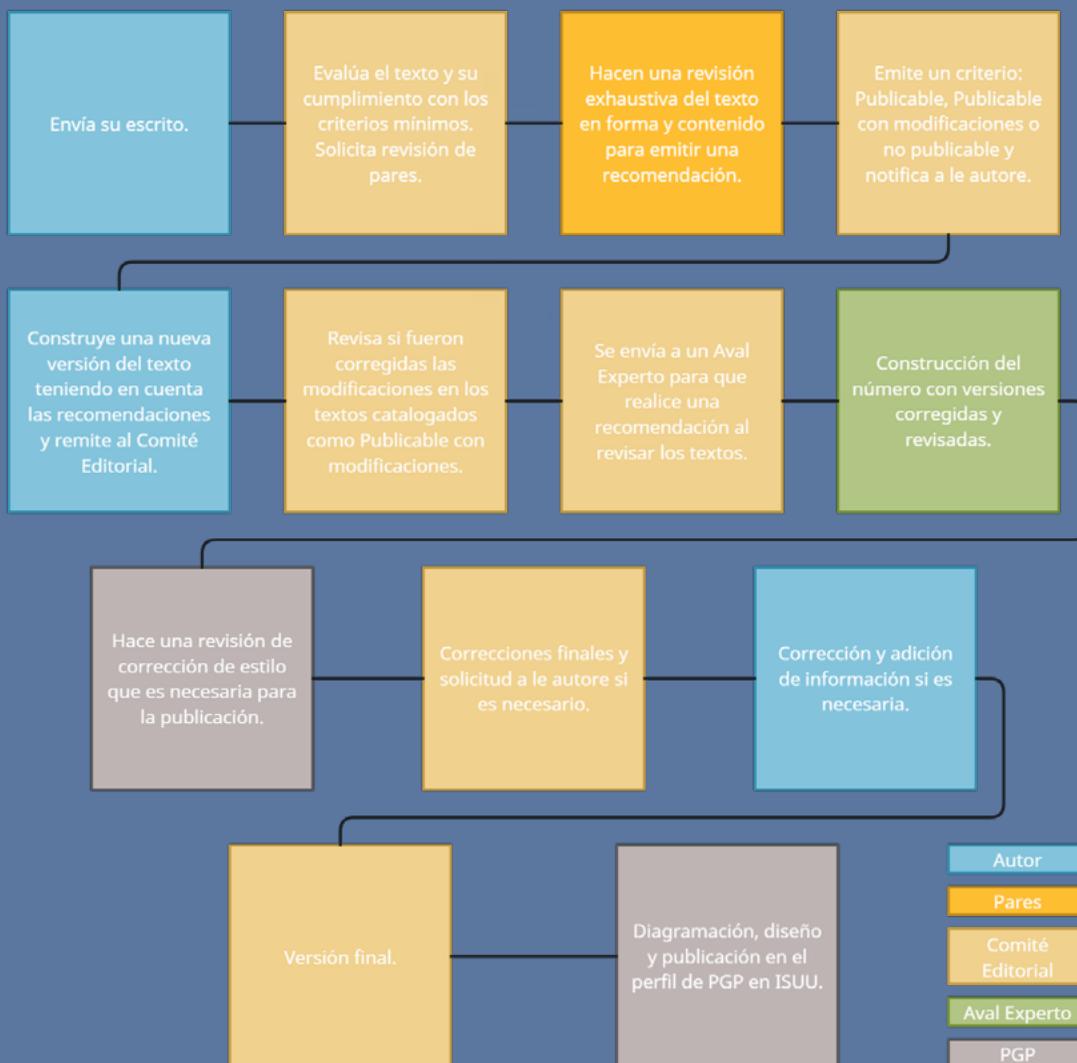
SISTEMA DE REFERENCIACIÓN

Debido a las características que presenta la revista *Scripta Manent*, se hace necesario especificar los pormenores de la citación y la referenciación. Al leer este código QR, se abrirá un archivo que tiene los lineamientos que deben seguir los textos que se postulen.



PROCESO DE SELECCIÓN

Cada documento recibido por *Scripta Manent* entra en un proceso de revisión y selección, llevado a cabo por el Comité Editorial. Este proceso se puede resumir de la siguiente manera:



La revista SCRIPTA MANENT 8 se
terminó de diagramar en las instalaciones
del Programa de Gestión Proyectos de
la Universidad Nacional de Colombia
en el mes de Diciembre de 2023

Las familias tipográficas Usadas fueron:
Minion Pro y Open Sans
en sus diferentes pesos

Scripta Manent

Journal of the American Society of International Law